**Hermeneutik der Objektivität II.**

**Die Tragödie des scholastischen Aristotelismus**

**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**

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

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

### Inhaltsverzeichnis

[1. Zweifache Auffassung der Wahrheit und des Intellekts (Matrix I) 19](#_Toc160450126)

[1.1 Lateinische Gigantomachie um die Substanz (Anicius Boethius) 21](#_Toc160450127)

[1.2 Wahrheit als *rectitudo* (Anselm von Canterbury) 34](#_Toc160450128)

[1.3 Wahrheit als *adaequatio* (Petrus Abelard) 45](#_Toc160450129)

[1.4 Entstehung des objektiven Seienden (Gilbertus Porretanus) 73](#_Toc160450130)

[1.5 Objektive Mythologie der Substanz (*Dialogus Ratii et Everardi*) 121](#_Toc160450131)

[1.6 Entstehung des modernen Nominalismus 134](#_Toc160450132)

[2. Beginn des ersten Averroismus (Matrix II) 151](#_Toc160450133)

[2.1 Aristotelische Interpretation von *De anima* (John Blund) 163](#_Toc160450134)

[2.1.1 Erschaffung des formalen Intellekts 168](#_Toc160450135)

[2.1.2 Aristotelische Deutung des Diaphanums und der Intentionalität 175](#_Toc160450136)

[2.1.3 Streit der Sizilianischen und der Toledischen Schule 196](#_Toc160450137)

[2.2 Die anonymen Kommentare zu *De anima* (1225–1230) 216](#_Toc160450138)

[2.2.1 Gründung des ersten Averroismus (De anima et de potenciis eius) 221](#_Toc160450139)

[2.2.2 Ethos des ersten Averroismus (De potentiis animae et obiectis) 247](#_Toc160450140)

[2.3 Christliche Aristoteliker und moderne Sophisten (Wilhelm von Auvergne) 271](#_Toc160450141)

[2.3.1 Kritik an neuplatonischen Aristoteles 278](#_Toc160450142)

[2.3.2 Ablehnung der nominalistischen Predikation 300](#_Toc160450143)

[2.3.3 Polemik mit dem universellen Hylemorphismus 319](#_Toc160450144)

[2.4 Die Synthese des ersten Averroismus (Albert der Große) 334](#_Toc160450145)

[2.4.1 Zweifache Auffassung der Wissenschaft und Seele 338](#_Toc160450146)

[2.4.2 Persönliches Erkennen und universeller Intellekt 367](#_Toc160450147)

[2.4.3 Albert und Modernisten 392](#_Toc160450148)

[2.5 Gigantomachie des ersten und des zweiten Averroismus 442](#_Toc160450149)

[3. Die Schule des zweiten Averroismus (Matrix III) 451](#_Toc160450150)

[3.1 Analytische Interpretation der *Zweiten Analytik* (Robert Grosseteste) 468](#_Toc160450151)

[3.1.1 Entstehung des Oxfordian Fallacy 479](#_Toc160450152)

[3.1.2 Individuum und moderner Gott 525](#_Toc160450153)

[3.1.3 Dämonologie und moderne Logik 550](#_Toc160450154)

[3.1.4 Metaphysik des objektiven Seienden 594](#_Toc160450155)

[3.2 Modernes Simulakrum von Mensch und Welt 616](#_Toc160450156)

[3.3 Objektive Verfassung der Essenz (Rufus von Cornwall) 669](#_Toc160450157)

[3.3.1 Moderne Interpretation der Zweiten Analytik 677](#_Toc160450158)

[3.3.2 Wahrheit als moderne Assimilierung und Gleichheit 736](#_Toc160450159)

[3.3.3 Herkunft des offiziellen Averroismus 783](#_Toc160450160)

[3.3.4 Begründung des objektiven Seienden 831](#_Toc160450161)

[3.4 Entwicklung des akademischen Averroismus (Robert Kilwardby) 864](#_Toc160450162)

[3.4.1 Objektive Interpretation der Zweiten Analytik 867](#_Toc160450163)

[3.4.2 Bildung der modernen Wissenschaft 889](#_Toc160450164)

[3.4.3 Wahrheit der objektiven Substanz 914](#_Toc160450165)

[3.5. Modernisierung des Avicennismus 935](#_Toc160450166)

[Verwendete Abkürzungen 965](#_Toc160450167)

[Index locorum 966](#_Toc160450168)

[Sach- und Namen-Register 974](#_Toc160450169)

[Literatur 985](#_Toc160450170)

Die vorausgegangene Auslegung und Deutung der Entstehung der modernen Metaphysik legte die Analyse wichtiger Gigantomachien um die Substanz vor, welche in der Spätantike und der Falsafa vonstattengingen. Die musische, vom archegetischen Dativ (*dativus archegeticus*) angelegte Wahrheit transformierte sich zuerst in den prinzipiellen Dativ (*dativus principalis*) der ersten Philosophie und dann in den metaphysichen Dativ der aristotelischen Philosophie (*dativus metaphysicus*). Die Parusie des archegetischen Dativs vollzieht sich in voller Gegenwart der musischen *a/létheia*. Die apollinische Semeiotik der Ganzheit des Seienden (Heraklit, B 93) wurde von den ersten Philosophen im direkten Sehen in den Form der antiken Mysterien (ἐποπτεία) enthüllt. Die Tragiker überlieferten deren Einblick (θεωρία) in die politisch gesonnene griechische Polis. Die Wahrheit der ersten Philosophie wird von einem bekannten Ausspruch Heraklits gezeigt, welchen wir durch die archaische Hermeneutik deuten: „Denen, welche aufstehen und wach sind (τοῖς ἐγρηγορόσιν), entbietet sich die Welt im archegetischen Dativ, also in voller Gegenwart, als eine und gemeinsame Welt (ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι); aber diejenigen, welche in der Dunkelheit verbleiben, gehen den Weg, welcher einzelnen Seienden eigen ist (εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι, Heraklit, B 89).“ Für Sokrates war die apollinische Wahrheit am wertvollsten, und nicht sophistisches Denken. Die neue Auffassung der Wahrheit als *veritas* entstand durch die platonische Wende. Das Sein der Ganzheit ist zu idealen, subjektiv begründeten Einzeldingen geworden (OBJ I, Kap. 1.1). Die Wahrheit als metaphysische Richtigkeit macht nach der platonischen Wende das Wesen des westlichen Denkens dar. Die Idee gewährleistet das künstliche Licht des Intellekts, welche die dunkle Höhle der Troglodyten bestrahlt. In dieser mythopoetischen Höhle leuchtete zuvor nur das unsichere Feuer der auf handwerklicher Geschicklichkeit errichteten Technik. In der modernen platonischen Höhle begann das ewige Licht des neuen Intellekts zu leuchten. Das neue Licht des Intellekts wird auf der exakten mathematischen Wissenschaft errichtet. Die Metaphysik fand einen neuen Ort des Wissens (*ortus scientiarum*). Die Wahrheit der Welt wurde ins erleuchtete Subjekt verschoben. Der neue Mythos gewährleistet die metaphysische Aneignung der Wahrheit als subjektiv erfasste Richtigkeit (τὸ ἀληθὲς, *verum*, OBJ I, Kap. 1). Die Anbindung der platonischen Idee an die mathematische Harmonie gründete einen neuen Typ der akademischen Mysterien und des Sehens. Die Seele des erleuchteten Illuminaten erkennt die Welt, bevor das betreffende Subjekt das Licht der realen Welt erblickte. Ein unermesslicher technischer Vorteil der Idee ist die Tatsache, dass sie augenblicklich und überall den akademischen Illuminaten in die Welt zurückbringt, die von neuer Art des Intellekt erleuchtet ist (*eís ídion*). Die moderneren „Idioten“ sind überall zu Hause, wo sie ihre eigene Welt aufbauen; in der letzten Zeiten des Anthropozän ist es die ganze Erde. Der Ursprungsort der archaischen Aussage war die weissagend, rhapsodisch und tragisch dargebotene musische Wahrheit (*die Sage*).[[1]](#footnote-1) Die musische Offenbarung der Wahrheit sich im Modus der apollinischen Wahrheit und ihren Schein (*a/létheia*) auf den Anfang der Geschichtlichkeit bezieht. Die von Platon geführte Moderne eignete sich die Wahrheit auf eine epochal neue Art und Weise (*Ereignis*) an. Platons Sokrates ging aus der Märchenhöhle zur höchsten Idee und nach der Entbergung der idealen Welt kehrte dieser Illuminat wieder zurück in die Welt der Techniker, in der Verkleidung des akademischen Pädagogen. Die Odyssee des metaphysischen Doppelgängers von Sokrates führt zur Idee des Guten; er kehrt zu den fleißigen Troglodyten zurück, um sie zu unterrichten, damit sie das neue Zeitalter der Metaphysik aufbauen können. Diese unwahrscheinliche akademische Geschichte begründete den grundlegenden Mythos der Moderne. Die neue erste Philosophie des Platons fand den neuen Anfang im Träger der Wahrheit und nicht in der Ganzheit des Seins des Seienden. Die subjektive Aneignung der Wahrheit schuf den Anschein einer gemeinsamen Welt, welche den akademischen Subjekten eigen ist. Durch die Einführung der Metaphysik entstand eine neue Gigantomachie um die Substanz, welche durch den Streit um das Wesen der ersten Wissenschaft gegeben war. Der durch die platonische mathematische Idee bestimmte metaphysiche Dativ verfügt nicht über die gleiche Auffassung der Wahrheit wie der durch die aristotelische reale Substanz bestimmte metaphysiche Dativ.

Die Hermeneutik folgt der Wirkung des archaischen Dativs, der in der Metaphysik immer wirkt. Der erste Teil hat gezeigt, wie ein neues Subjekt des Erkennens im Umfeld der Avicennas Metaphysik entstand, welches für Averroës einen Unsinn darstellte. Die Modernisten stellen objektive Individuen dar, welche die Welt durch die mythopoetisch und subjektiv gegebene *Vor-blickbahn* (OBJ I, Kap. 1) sehen. Das erkennende Subjekt bestrahlt mit dem Licht seines Intellekts die neue Welt, welche aus isolierten Substanzen zusammengesetzt ist. Somit kehrt das Erkennen des akademischen Illuminaten immer wieder zu dem zurück, was der Metaphysik ideal und substanziell eigen ist (*eís ídion*). Durch die Einführung der idealen Blindheit gegenüber der ursprünglichen Einheit des Seins des Seienden entstand die neue Epoche der westlichen Bildung, welche von Heraklits „Idioten“ und Parmenides‘ „Doppelköpfigen“ geführt wurde. Der Weg der Doppelköpfe geht Parmenides zufolge auf subjektive, d. h. chaotische Weise hin und wieder zurück (παλίντροπός ἐστι κέλευθος, B 6.9). Nach dem Niedergang Delphis und der Mysterien, das musisch geschenkte Sehen des anwesenden Ganzen des Seins prägte nicht mehr die Geschichte des Denkens. Der Mythos von der platonischen Höhle eröffnete im Dialog *Der Staat* die moderne Epoche. Der Austritt des platonischen Sokrates aus der Höhle der Modernisten und seine Rückkehr schufen eine pedagogische und mythopoetische Notlüge, welche für die westliche Bildung von grundlegender Bedeutung war. Die fromme, aber pädagogisch notwendige Lüge folgte Ovids *Metamorphosen* (*pia mendacia*, *Metam*. 9.711). Die Königin machte aus einem geborenen Mädchen einen Jungen, Platon machte den letzten archaischen Philosophen zum ersten Modernisten. Das Simulakrum von Sokrates als des ersten Akademikers und metaphysischen Illuminaten ersetzte das reale Adyton von Delphi und deren apollinische und pythische, dem realen Sokrates bestimmte Botschaft. Das philosophische Märchen liefert den Gründungsmythos der Metaphysik durch die ideale Auffassung der Wahrheit als *veritas*. Das Erbe des Pseudo-Sokrates, welcher im metaphysischen Pantheon angesiedelt ist, wird von unzähligen Generationen von Wächtern akademischer Wahrheit und Bildung betreut (OBJ I, Kap. 1.1). Metaphysische Kastration des Sokrates im Modus der göttlichen Komödie sichert ihm dem unsterblichen Ruhm bei den Modernisten und absolute akademische Anerkennung. Das Simulakrum des Metaphysikers Sokrates rief die Epoche der Heidegger‘schenSeinsverlassenheit ins Leben. Die vom subjektiven Simulakrum der Wahrheit geführten modernen Techniker der Macht und die Wächter der akademischen Freiheit ersetzten die ursprüngliche demokratische, durch den Sieg in den Perserkriegen eingesetzte demokratische Polis durch die moderne Tyrannie. Sokrates riskierte sein Leben auf der Athener Agora für die reale Gemeinde der politischen Aristokraten des Geistes, um die Mitbürger vom göttlichen Wert der archaischen Weisheit zu überzeugen. Nach seinem Tod und nach dem Untergang der griechischen Tragiker die Musen inszenierten neue Tragödie des Westens. Der archegetische Dativ der Mysterien (*dativus archegeticus*) und später der prinzipielle Dativ der ersten Philosophie (*dativus principalis*) wurde zur Unwahrheit der platonischen Mythologie, welche die Moderne begründete. In dieser verborgenen Form wirken sie weiter in der apollinischen Geschichtlichkeit des westlichen Denkens. Der neue Logos wurde in der Form des metaphysischen Dativs eingesetzt. Die Transformation der Wahrheit durch die Göttin Apate schuf eine epochal neue Übereinstimmung der isolierten Substanz und des erleuchteten Intellekts. Die neue Gestalt der Philosophie ist im Modus des von Aristoteles geschaffenen metaphysischen Dativs gegeben. Die Geschichte der Metaphysik beginnt mit der Verdrängung des ursprünglichen Phänomens der Geschichtlichkeit, welches in der Auffassung der musischen und der tragischen Wahrheit gegeben ist. Nach der Epoche der Tragiker traten Aristophanes‘ Komödie und die Ironie der platonischen Dialoge an. Die Wirkung der weisen Philosophen existiert gleichwohl weiterhin, weil die Geschichte des philosophischen Denkens in dessen ursprünglicher *Lichtung* von Wahrheit und Täuschung existiert. Die Weisen achten auf die ursprüngliche Wirkung der Geschichtlichkeit durch die sokratische Suche nach der Wahrheit im Rahmen der ursprünglichen *scholé*. Diese Persönlichkeiten bilden im Laufe der Jahrhunderte die oben angeführte Heraklit’sche Koinonia der gemeinsamen Welt. Sie wird auf der apollinischen Semeiotik des unverborgenen Sinns der Geschichte aufgebaut. Die musische Hermeneutik wird vom Gott Apollo und von der Göttin Athene geführt. Beide göttlichen Kräfte waren in die musische Gestalt der Wahrheit im letzten siegreichen Streit mit den Erinnyen auf der Athener Agora involviert, was Aischylos in seinem Drama *Eumeniden* vermittelt (Umlauf 2008). Aber der Kampf der Weisen für die musische und tragische Gestalt der Wahrheit versöhnte die heutigen subjektiv manischen Furien noch nicht auf so wirksame Weise, wie es Aischylos am Schluss seines Dramas gelang.

Das Denken der modernen Philosophen, welche dem Simulakrum der sokratischen Weisheit folgten, ging in die Zeitalter der göttlichen Komödie namens „Metaphysik“ über. Das Denken der Modernen verließ die ursprüngliche Art und Weise, wie die Ganzheit des Seins für das „Andenken“ (Heidegger) der weisen Sterblichen gegeben ist. Die Metaphysik als erste Philosophie trennte sich von vorangegangenen Formen der ersten Philosophie, welche die musische Gestalt der Wahrheit verteidigten. Die Bewegung der Wahrheit im Modus der Seinsverlassenheit und Irre kann nur vom menschlichen Subjekt garantiert werden. Nach der Opferung des Sokrates als der neuen Iphigenie entstand eine neue Ära des verborgenen trojanischen Krieges, welcher nunmehr in digitaler Gestalt ausgetragen wird. Die nihilistische Metaphysik, welche an Datenbanken und akademischen Indexe angebunden ist, plünderte beinahe komplett die ursprüngliche Form der philosophischen Weisheit aus. Der Tod des Weisesten aller Menschen sandte Rachegöttinnen mit akademischer Bildung in die Philosophie und in die politische Gemeinde. Diese Rachegöttinnen wirken darin nihilistisch bis heute. Die Gigantomachie um die Substanz repräsentiert das Grundereignis des neuen trojanischen Krieges, welcher von den Akademikern auf globalem Niveau ausgetragen wird. Durch den Sieg der objektiven Metaphysik fiel die von Aristoteles gegründete Metaphysik. Damit endete die direkte geschichtliche Wirkung der ersten Substanz im philosophischen Denken. Die Moderne suspendierte das hyparchische Statut der realen ersten Substanz für das wahre Denken und sandte die erste Substanz die geschichtlich geschaffene Lethe. Die objektive Auffassung der Metaphysik in der Antike und in der Falsafa hob die Gültigkeit des metaphysischen Dativs auf, und das Projekt der aristotelischen *quidditas* (τό τί ἦν εἶναι) wurde unklar (OBJ I, Kap. 1.1). Die Einführung der Wahrheit als *veritas* schuf den Modus der logischen und keineswegs metaphysischen Notwendigkeit. Die neue Art der Abstraktion leitete die Epoche des vollen Vergessens des Seienden ein (Seinsvergessenheit). Die Verdrängung der tragischen Weisheit verläuft im destruktiven Modus des Freud’schen Schutzmechanismus„Verkehrung ins Gegenteil“ (OBJ I, Kap. 1.2). In der Epoche der Metaphysik veränderte sich radikal der Verlauf des trojanischen Krieges der Philosophen hinsichtlich der philosophischen Anwesenheit des unverborgen Seins (*alétheia*). Nach der Plünderung der Bastion der ersten Philosophie wird die Schlacht nur um objektives Erkennen der Substanz geführt. Das Geschehen des trojanischen Kampfes um die Substanz ging in die Wirkungsgeschichte des zeitgenössischen philosophischen Nihilismus über.

Der Begriff „Metaphysik“ wurde in der zeitgenössischen Epoche der intellektuellen Ratlosigkeit zum Synonym für alles Unnütze, Spekulative und irgendwie intellektuell Kurioses. Die ursprüngliche geschichtliche Gestalt der aristotelischen Wahrheit als Übereinstimmung von Realität und Intellekt wurde zur voll objektiven Historie im Modus der Wahrheit als Dekonstruktion (*post-truth*). Dieses metaphysische Wunder wird von einer neuen Version der postsokratischen universitären *scholé* produziert. Das göttliche Manna und der Nektar kommen zu den akademischen Wächtern der Wahrheit durch ein Punktesystem, welches die Wahrheit durch die technische Leistungsfähigkeit der objektiven Wissenschaft global indexiert. Die zeitgenössischen akademischen Wächter des objektiven Wissens ernähren ein Prozent der neoliberalen Oligarchen in ihrem olympischen Lebensstil. Dieses eine Prozent der herrschenden Illuminaten bewacht das säkulare Mysterium der nihilistischen Ökonomik der virtuellen Schulden. Postmodernes Wissen und somit auch die Macht beruht auf der Nichtigkeit der metaphysischen Illusion. Aber heute gehört ihnen real die Hälfte des von den Menschen angesammelten Reichtums auf der Erde. Damit wird kurz und knapp die tragikomische Epoche der modernen Gigantomachie um die „Kapital“ genannte Substanz der dritten Art (OBJ III, Kap. 5.1.3). Die Hermeneutik des ersten Teils analysierte diese kapitale Tragikomödie durch die apollinische Semantik, welche in Aristoteles‘ Begriff der „Un-Bildung“ gegeben ist (ἀπαιδευσία, *Met*. 1006a6). Die Wirkung der apollinischen Semantik in der Epoche der Metaphysik ist dadurch gegeben, dass jede epochale Wende des Denkens im Verborgenen den ursprünglichen Anfang des Seins und des Denkens evoziert. Die von den Furien geführte Ungebildetheit ist nur deswegen im Modus des objektiven *modus ponens* möglich, weil die Rachegöttinnen die von den apollinischen Musen übertragene Aufgabe erfüllen. Die von den doppeldeutigen Musen als apollinischen Herrscherinnen von Wahrheit und Irrtum geführte göttliche Komödie veränderte sich in eine Tragikomödie der Objektivität, welche die objektiv nicht existenten Furien inszenieren. *Ex nihilo nihil fit*. Die verborgene Semantik der Musen ist durch das objektive Museum gegeben, wohingegen die postmodernen Furien leiten Vernichtungs- und Arbeitslager, Proxy-Kriege und andere Bestialitäten der kolonialen und imperialen Gegenwart. Die Moderne schuf eine objektive Form des metaphysischen Nihilismus. Nietzsche war einer der Größen im Denken, welche die postmoderne *Arbor Porphyriana* ordentlich schüttelten.[[2]](#footnote-2) Nach dem Tod des modernen Gottes in Nietzsches Philosophie wurde die Tragikomödie der virtuellen Simulakren aller denkerischen Art zur neuen Religion des Westens. Das mythologische Sehen der Welt wurde im vorausgegangenen Teil der Deutung als fundamentaler Irrtum des westlichen Denkens im Modus von Heideggers *Irrtum* demaskiert. Durch die Verdrängung der tragischen Gestalt der Wahrheit und schließlich auch der ganzen Metaphysik, es kam zur globalen Wirkung der heutigen Nihilismus. Es stellt zur Zeit den letzten Auswuchs der hermeneutischen Triade aus Geschichtlichkeit, Geschichte und Historie dar.

Der vorausgegangene Teil hat gezeigt, dass die objektive Bestimmung des Seienden in der Falsafa in sich einen prinzipiell konfliktgeladenen und dichotomischen Charakter trägt, welcher durch die verschiedenen Etappen der Gigantomachie um die Substanz gegeben ist. Die Deutung der göttlichen Komödie der Metaphysik durchlief im ersten Teil die Transformationen der Schrift *Kategorien* in der Fassung der neuplatonischen Deuter zwischen dem 3. und dem 7. Jahrhundert. Die Anhänger des Porphyrios schufen eine neue Figur der Metaphysik voll von Substanzen der dritten Art, um einen Kompromiss zwischen der kategorialen und der transzendentalen Bestimmung der Substanz zu schaffen. Die Neuplatoniker aus Plotins Schule änderten die Auffassung der Substanz, des Körpers sowie von Zeit und Raum. Die erste Gestalt der Objektivität entstand durch beide grundlegenden Projekte der Metaphysik in der persischen Falsafa. Die Gigantomachie Avicennas und Averroës‘ bestimmte das Schicksal der Metaphysik im lateinischen Westen. Der erste Teil der Archäologie der Objektivität zeigte die Art und Weise, wie die Gigantomachie um die Substanz in der Bagdader Schule der Weisheit (*Bajt al-Hikma*) bis zum Niedergang der Falsafa verlief. Am Beginn des 13. Jahrhunderts tritt das Ende der klassischen Epoche der göttlichen Komödie ein und überlässt den Raum der objektiven Tragikomödie der westlichen Metaphysik. Die wichtigste Etappe der westlichen Metaphysik verlief vom 10. Jahrhundert bis zu Averroës‘ Tod (†1198). Die Gigantomachie um die Substanz gewannen die unweisen Modernisten, wie es Avicenna war. Die Theologen der Stammestraditionen und des damals entstehenden Schriftkorpus des Korans exkommunizierten die Schule der ersten westlichen *Modernorum*, aber leider zusammen mit kritischen Aristotelikern, wie Averroës. Die Denker des *Kalām* schafften im tragischen Modus der göttlichen Komödie die Falsafa ab, und mit ihr den aristotelisch wahren Zweig (OBJ I, Kap. 2.3.3). Der Streit der Platoniker und der Aristoteliker betraf den Tod des modernen Gottes in der westlichen Philosophie. Dieser Streit um die Auffassung der Wahrheit in der Bagdader Schule der Weisheit initiierte den heutigen Nihilismus des westlichen Denkens im Modus von Heideggers „Beginn“. Die beginnende Epoche der Seinsvergessenheit teilte Europa in zwei verschiedenen Zivilisationen. Den heutigen islamischen Osten und den lateinischen Westen verbindet unter der Führung der Furien auf tragische Weise nur das technische und ökonomische Sehen der Welt im Modus der objektiven *veritas.* Das objektive Erkennen ist darin interessant, dass die beurteilten Dinge und Erscheinungen im Avicennismus zum eigenen Sein einen zusätzlichen, subjektiv gegebenen Existenzgrund brauchen. Die Dinge existieren an und für sich selbst und erhalten eine neue Form des objektiven Seins. Die erforschte Sache bekam im Licht des objektiven Einblicks auch die metaphysische Existenzberechtigung, was Leibniz im Satz vom zureichenden Grund (*ratio sufficiens,* Kap. 3.5)  explizit formuliert hat. Die Verdoppelung des Seins in eine reale und eine objektive Seiendheit schafft eine neue Art des Seienden als *tertium ens*. Die klassische Metaphysik basiert auf der aristotelischen Auffassung der ersten Wissenschaft und auf der Logik des ausgeschlossenen Dritten. Solche Metaphysik hat keine Möglichkeit, eine objektive Rechtfertigung der aktuell existierenden Sache zu vollbringen. Das Ding existiert in der Realität singulär-aktuell und dessen Erkennen ist im Intellekt universell-potenziell gegeben. Der menschliche Intellekt existiert nur im Körper, weil er eine Fähigkeit der Seele ist, und diese ist die immaterielle Form der aktuell und körperlich existierenden Person. Zwischen diesen beiden Gegebenheiten des Seienden (externe versus erkannte erste Substanz) kann nach Aristoteles nichts Drittes existieren, weil ein solches Seiendes keine Möglichkeit des Seins besäße. Es existiert nur die reale Substanz: der physikalische Körper, die lebende biologische Substanz, der sterbliche, mithilfe der Sinne erkennende Mensch, die unsterbliche kosmische Intelligenz oder der Unbewegliche Beweger. Die reale Sache existiert aktuell und deren Existenz determiniert das kategorial gegebene wissenschaftliche Erkennen in der Seele. Die Bedeutung des Dings im Denken stellt lediglich ein Akzidens im Hinblick auf das Sein des realen Dings dar. Das Erkennen ist direkt an die reale Sache durch deren kausale Wirkung auf die Sinne und auf den Intellekt gebunden. Das Seiende der dritten Art verfügt über keinen realen Träger. Dieses mythopoetische Subjekt schufen die in der platonischen Höhle wohnenden Akademiker. Diese von den Wächtern der neuplatonischen Wahrheit erzählten Legenden sind sophistisch anziehend, lehrreich und schön. Ebenso wie zur Zeit von Sokrates‘ Gespräch über die politische Tüchtigkeit und Erziehung existiert auch heute ein realer und sachlicher Grund, weswegen es nötig ist, die sophistischen Dichter, Redner und die Erzieher der Jugend des Typs Protagoras gut zu bezahlen. Aber aus der metaphysischen Sicht der aristotelischen ersten Substanz sind diese sophistischen Geschichten über die objektive Substanz unwahr.

Das objektiv bestimmte *tertium ens* steht in keinem kausalen Zusammenhang mit der Wirklichkeit. Daher kann nicht das moderne Wissen auf die aristotelische Wahrheit als Übereinstimmung der Wirklichkeit und des Wissens gegründet werden. Die aristotelische *quidditas* entsteht im Geist durch die Wirkung des metaphysischen Dativs. Klassische Aristoteliker lehnten es ab, während der bedeutendsten philosophischen Schlachten um die Substanz im 13. Jahrhundert den Dingen einen zureichenden Grund zur Existenz zu geben. Die scholastische Metaphysik in der Schule des ersten Averroismus kritisierte grundsätzlich die moderne Verdoppelung der Realität. Der außerhalb unserer selbst *per se, simpliciter* und *absolute* gegebenen Sache irgendeinen objektiv gültigen Grund zu deren Existenz zu geben, das könnte dem klassischen Aristotelismus zufolge nur ein völlig Verrückter tun. Die Kenner Aristoteles‘ erinnerten und erinnern die Zeitgenossen an den berühmten Satz aus der Schrift *Physik* über die Lächerlichkeit derer, welche die Existenz der realen Welt der ersten Substanzen beweisen wollten (*Phys*. 193a3). Das kritische wissenschaftliche Denken geht vom realen Sein des Seienden aus und will metaphysisch weise sein. Die Hermeneutik kann daher die Vorurteile und Irrtümer des Neuplatonismus und der modernistischen Falsafa nicht übernehmen, welche die Entstehung der Objektivität ermöglichten und dann in der Gestalt von *via Modernorum* und *metaphysica generalis* in die neuzeitliche Rationalität übergingen. Die autoritär eingesetzte Objektivität führte ein neues Erkennen der Welt, Gottes und des Menschen ein. Das bei Avicenna entstandene moderne kartesianische Subjekt findet einen Grund der Existenz des Seienden in sich selbst.

Die mittelalterliche Gestalt dieser Gigantomachie wird in den folgenden Kapiteln des zweiten und des dritten Teils untersucht. Die ursprüngliche Form der Objektivität, welche in jeder untersuchten Figur der Metaphysik gegeben ist, bezeichnen wir mit dem Termin „Matrix“. Der lateinische Terminus „*matrix*“definiert in der Lehre der Neuplatoniker und der valentianischen Gnostiker die Wirkung des verborgenen Anfangs in ursprünglicher ganzheitlichen Gestalt, welche durch das pythagoreische Geviert (*Bythos et Sige, Nus et Veritas*) gegeben ist.[[3]](#footnote-3) Die Gnostiker lebten in Zeit des Niedergangs der antiken Mysterien und am Beginn des Christentums. Sie schufen die moderne Parodie der ursprünglichen Mysterien. Die neuen Techniker der göttlichen Simulakren wussten wohl, dass der archaische Anfang existiert und im Verborgenen auch in ihrer Epoche des verwirrten Geistes wirkt. Doch, sie zogen die subjektiven Dichtung der göttlichen Wahrheit vor. Die Matrices zeigen die verborgene geschichtliche Art und Weise, wie das Phänomen der Objektivität durch die Gigantomachie um die Substanz in der Antike und in der Falsafa in die Geschichte der scholastischen Philosophie, Theologie und Wissenschaft überging. Die Objektivität stellt eine metaphysische Form der modernen Gnosis dar, welche von „göttlichen Männern“ wie Jamblichos und den Illuminaten des Typs Simplikios aufgrundlage von Plotins und Porphyrios‘ Neuplatonismus geschaffen wurde. Dieses Ringen um die mythopoetische Wahrheit und Unwahrheit der Substanz wurde von der Falsafa übernommen. Avicenna und Averroës entwickelten das Vermächtnis Alfarabis weiter. Alfarabi versöhnte zum ersten Mal Aristoteles‘ Substanz und Platons Idee. Die lateinische Scholastik entwickelte sich im Anschluss an die Anschauung des Seienden, die in diesen zwei grundlegenden Projekten der Falsafa enthalten war. Die erste Gigantomachie fand in den Schulen des Neuplatonismus statt. Die Transformation des Aristotelismus in der Falsafa wurde in früher und später Scholastik vollgebracht. Auf diese Art und Weise entstand objektive Figur des Denkens im lateinischen Westen. Nach der archäologischen Auslegung der Spätantike und der Falsafa ist es nötig, die Wandlungen der Substanz im lateinischen Westen bis zum 14. Jahrhundert zu untersuchen. Der zweite und der dritte Teil der vorliegenden Studie untersuchen gemeinsam sechs grundlegende Matrices der Offenbarung der Objektivität in der Scholastik. Diese Epochen des modernen gnostischen Denkens entsprechen den sechs Tagen der mythopoetischen Schöpfung der objektiven Welt (*hexaemereon*).

* Die erste Matrix zeigt den Streit zwischen der aristotelischen (Abelard) und der neuplatonischen Auffassung der Wahrheit (Anselm) im lateinischen Westen. Durch falsche Synthese beider Schulen entstand erste Vision der Welt im Modus der Objektivität (Gilbertus Porretanus). Die Weltanschauung wurde in den von Avicenna (*Nominales*) beeinflussten porretanischen Schulen entwickelt.
* Die zweite Matrix folgt der Wandlungen der Scholastik in den Jahren 1220–50. Die von der Falsafa überlieferte Gigantomachie um die Substanz entwickelte sich durch konfliktgeladene Beziehung zu Averroës‘ Metaphysik, welche damals in den lateinischen Westen gekommen war. Die Schule des sogenannten „ersten Averroismus“ nahm sie als Ausgangspunkt des Denkens. Die Schule des sogenannten „zweiten Averroismus“ lehnte sie ab und bevorzugte Avicennas Projekt der Metaphysik.
* Die dritte Matrix deutet die Offenbarung des Seienden der dritten Art in den lateinischen Kommentaren zu Aristoteles‘ Schrift *De anima* in den Jahren 1250-77. Die intellektuelle Seele funktioniert als neue Substanz und besteht aus objektiver Form und Stoff (Rufus, Bonaventura, Pecham). Diese Auffassung wird von allen Aristotelikern aus der Schule des ersten Averroismus abgelehnt (Albert, Bacon, Aquinas). Der Streit um den lateinischen Averroismus verlieh dem neuen Seienden eine ontotheologische Grundlage und gegründete *tertium ens* auf absolute Weise direkt im göttlichen Denken.
* Die vierte Matrix beschreibt die autoritäre und theologische Kodifikation der neuen Weltanschauung. Sie fand endgültige Approbation durch die Pariser und Oxforder Verurteilung des Aristotelismus vom März 1277. Das neue Seiende wurde zum Bestandteil des göttlichen Seins und es bekam zugleich ontotheologische Legitimität aufgrund des Willens des modernen Demiurgen (Bonaventura, Olivi). Siger von Brabant als der größte Kenner des Averroës stoppte für etwa zehn Jahre ein den Fortgang der Objektivität an der Pariser Universität. Dessen Streit mit Thomas von Aquin über den hypostasierten Charakter des Intellekts zeigt die Art und Weise, wie die Objektivität die Phase der geschichtlichen Verborgenheit verließ (*Anfang*) und die Geschichte des Westens offen zu formen begann (*Beginn*).
* Die fünfte Matrix zeigt die Gründung des objektiven Seienden durch den zweiten Anfang der Metaphysik (Heinrich von Gent, Duns Scotus). Das Konzept des objektiven Seienden erhielt in den Jahren 1280–90 eine spezifische kategoriale Bestimmung, die im Widerspruch zum ursprünglichen Sinn der Schrift *Kategorien* steht. Die Objektivität in der Auffassung des Duns Scotus wurde zu einer anerkannten Kategorie des Denkens und erhielt metaphysische Geltung im Rahmen der neu gebildeten *veritas*. Der letzte Vertreter des klassischen, kritischen Aristotelismus war William Ockham. Nach seinem akademischen Exil in Oxford wurde die Herrschaft der postmodernen, in der objektiven Form der Metaphysik als Seinsvergessenheitder ersten Substanz eingesetzt.
* Die sechste Matrix zeigt die Konsequenzen des Streites zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus im Bereich der Ethik und der politischen Theorien. Der Westen trat am Beginn des 14. Jahrhunderts in die Epoche der postmodernen Form der Objektivität, welche die nihilistische Form der Metaphysik repräsentiert. Das objektive Seiende verlor den vorausgegangenen problematischen Charakter und wurde zu einer anerkannten Sache des Denkens. Der Abschluss dieser Arbeit fasst die Auffassung der Person und deren objektiven Simulakrums zusammen, welches die tragikomische Gestalt des westlichen Humanismus im Modus des objektiven Ödipuskomplexes ins Leben rief.

Wir wollen nun das gesamte Vorgehen der Archäologie der Objektivität im Kurzen zusammenfassen. Die Exegese untersucht die platonisch-aristotelischen Substanz in ihrem geschichtlichen Dasein. Ihre archaische Unverborgenhait (*alétheia*) wird anhand der sechs Matrizen deutlich. Sie beschreiben die Konfiguration des objektiven *tertium ens* in den epochalen Momenten der Offenbarung des Sinns des Seienden. Diese mythologische Schöpfung der objektiven Welt in sechs Tagen gibt das Gesamtbild der Wanderung der objektiven Vernunft („Irre“) wieder. Der Verlauf des objektiven trojanischen Krieges der Akademiker wird als metaphysische Gestalt der hermeneutischen Triade von Geschichtlichkeit, Geschichte und Historie dargestellt. Nach dem Sieg der *Modernorum* zu Beginn des 14. Jahrhunderts trat eine Epoche der Dogmatisierung und Banalisierung der Objektivität. Der trojanische Krieg war ausgefochten, der klassische Aristotelismus war ausgeplündert und es begann die globale Aufteilung der objektiv gegebenen Beute. In der Figur der unitären Ontologie seit Suárez, die Metaphysik vollendete das Vergessen der ursprünglichen Geschichtlichkeit der Objektivität. Die Objektivität wurde zu einem positiven Faktum des Denkens; die Metaphysik verwandelte sich in die Ontologie; das Seiende der dritten Art erhielt den global-nihilistischen Logos. Die Metaphysik der *Modernorum* sandte die Denken des ersten und des zweiten Averroismus in die epochal aufgefasste *Lethe* durch den Freud‘schen Schutzmechanismus der „Verkehrung ins Gegenteil“. Der Streit um den sogenannten „Averroismus“ wurde zu einem philosophischen, autoritären und ideologischen Instrument, welches eine objektive *damnatio memoriae* der Schulen des klassischen und des modernen Aristotelismus vollführte. Die Peripetie des Streits um den sogenannten „Averroismus“ und die sogenannte „zweifache Auffassung der Wahrheit“ kann bis ins 16. Jahrhundert verfolgt werden, was aber nicht das Ziel dieser Arbeit ist.

Die hermeneutische Archäologie trennt den scholastischen Weg der Modernen, der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhundert etabliert wurde, prinzipiell von der neuzeitlichen Postmoderne und der zeitgenössischen Epoche des metaphysischen Nihilismus, welche von Friedrich Nietzsche eröffnet wurde. Die postmoderne und nihilistische Gestalt der Objektivität werden wir nicht mehr untersuchen. Wir werden beide Formen *ad hoc* erwähnen, wenn ihre Gestalt von den denkerischen Taten der scholastischen Moderne bestimmt wurde. Die postmoderne Figur der Objektivität in ihrer *veritas* finden wir im Werk René Descartes‘ und bei dessen Anhängern. Diese Autoren beendeten die Wende der Objektivität von der ursprünglichen in Gott verborgenen Sicherheit zur evidenten, im denkenden Subjekt gegebenen Sicherheit. Die Wahrheit der Objektivität wird vom *cogito* und dessen Erforschung seiner selbst und der Welt im Modus der reflexiven Evidenz garantiert. An diese Form der Objektivität knüpfte die Mathematisierung der Objektivität an (Leibniz), welche durch das kritische Projekt der transzendentalen Objektivität vollendet wurde (Kant). Dann kam es zur Verabsolutierung der Objektivität als geschichtlicher Bewegung des Geistes (Hegel) und zur Destruktion der Objektivität, welche im deutschen Idealismus gegeben ist (Nietzsche). Die Philosophie von Marx sieht die Objektivität nicht mehr in der Philosophie, sondern in der Ökonomie. Marx diagnostiziert genau die Tragikomik des deutschen Idealismus, welche er als ideologisches Sehen der Welt charakterisierte. Der metaphysische Nihilismus der Gegenwart reduzierte die Objektivität auf Sprachspiele und auf die Bewegung der Differenz der Gründungsstrukturen der beliebig gegebenen Bedeutung (Derrida, Rorty). Das ideologische Sehen der Welt im Modus des gegenwärtigen globalen Nihilismus wird von der neoliberalen Gruppe der Bankster und Illuminaten eingeleitet. Sie haben sich die Politik und das akademische Denken des Westens durch virtuelle Schulden und *ex nihilo* produziertes Geld fast komplett gekauft. Nach den sechs Tagen der Erschaffung des objektiven Nihilismus, kann sich endlich ein Promille der glückseligen Troglodyten unter der Führung der Furien auf den Weg zu den elysischen Feldern ihrer virtuellen Dominien machen. Nach der Erschaffung der Welt in sechs Tagen ruhte sich auch Jahwe am siebten Tage ebenfalls aus. Aber im Unterschied zu den heutigen globalen Sklaventreibern verkündete er den Sabbat für alle Leute.

Die heutige Figur der Objektivität ist vor allem in der planetar herrschenden Ökonomie gegeben, welche der instrumentellen Vernunft als letztem epochalem Ausgeburt der Postmoderne untergeordnet. Die Krise der in der nihilistischen Figur der Vernunft gegebenen Objektivität bezeugten beide Weltkriege, die verschiedenartige Kritik der instrumentellen Rationalität, welche im 20. Jahrhundert erhoben wurde, die gegenwärtige Krise der Wissenschaft und die postmoderne Bemühung um Dekonstruktion eines jeden metaphysisch und logozentrisch verankerten Sinns. In der nihilistischen Epoche erreicht die Objektivität eine kritische Phase, als sie das Schicksal des Planeten in der angemessen mit dem Terminus „Anthropozen“ bezeichneten Epoche bestimmt. In der Trilogie des Aischylos namens „*Die Orestie*“ geht um den Moment, als der aus dem Krieg um Troja heimkehrende siegesreiche Agamemnon wird von seiner Gattin Klytaimestra und ihrem Geliebten Aigisthos erschlagen. Die tyrannische und irrationale Objektivität ist schon tot, was, in sich selbst genommen, eine gute Sache ist. Leider gibt es nicht genug weise Weltbürger, um die Gerichtsverhandlung am Areopag auf solche weise Art zu gestalten, um die akademischen Rachegöttinnen in subjektiver Gestalt endlich als rituell zufriedengestellte Mächte (*Eumeniden*) ins Jenseits zu befördern. Die archaische Hermeneutik folgt dem ursprünglichen Weg der philosophischen Weisheit. Diese dämonischen Kräfte, die mit zeitgenössischen Tyrannen verbunden sind, verdienen auch heute ihren Tempel und ihren Kult im philosophichen Attika, denn sie sind weltweit gefährlich. In der Epoche der objektiven Irre und des Irrtums stehend, muss die kritische Hermeneutik die Frage nach der ursprünglichen Wahrheit und dem Sinn der Objektivität klären.

# 1. Zweifache Auffassung der Wahrheit und des Intellekts (Matrix I)

Die Triade aus Geschichtlichkeit, Geschichte und Historie bekam eine neue Bedeutung nach Averroës‘ *epoché*, welche seit dem Neuplatonismus im Hinblick auf die geschichtliche Wirkung nur mit der durch Avicennas objektives Sehen der Welt gegebenen Wandlung vergleichbar ist. Die erste Matrix der Objektivität analysierte den spezifischen Modus derSeinsvergessenheit der ersten Substanz, welche Averroës bei Avicenna kritisierte. Moderne Metaphysik belichtete die Ganzheit des Seienden von hinten durch den *intellectus agens* der kosmischen Sphären, welcher dank der Verbindung mit unserer Erkennungsfähigkeit eine neue Form des objektiven Erkennens im Akt des *intellectus adeptus* bildet. Der Kommentator belegte das Versagen der Metaphysik bei Avicenna durch die Deutung von Avicennas *obscurity* und er überlieferte dem Westen eine neue Auffassung von der Metaphysik und vom Erkennen. Die Gigantomachie der Falsafa schuf dadurch die erste Matrix der Objektivität, dass die geschichtlich gegebenene Unverborgenheit (*alétheia*) der ersten Substanz beide Bestimmungen erhielt. Aristoteles‘ Metaphysik bekam durch Avicennas Metaphysik die objektive Form. Dieses Ereignis von Denken und Sein veränderte die Geschichte des Westens. Die Unverborgenheit des Seins des Seienden, welche im Rahmen der Falsafa gegeben war, begründete ein neues Ereignis des Seins des Seienden. Die neue Metaphysik der Substanz führte sowohl zum objektivistischen Verbergen des Seins des Seienden in der späteren *via Modernorum* der modernen Avicennisten, als auch zu einem realistischen Entbergen des Sinns des Seienden in der Philosophie der Anhänger des Averroës. Die nachfolgende Epoche der westlichen Metaphysik exponiert sowohl das Sein des Seienden gemäß Averroës als auch die ursprüngliche Form des metaphysischen Irrtums, welcher durch die Verfinsterung der ersten Substanz bei Avicenna gegeben ist. Dieser Streit wird von der lateinischen Scholastik übernommen, weil sie Aristoteles und Platon durch beide genialen Kommentatoren der Falsafa liest. Die zeitgenössische Gigantomachie um die Substanz ist zwischen der avicennistischen Phänomenologie Husserls und dem existenziellen Aristotelismus Heideggers gegeben.

Die erste Matrix muss die erste Form der Gigantomachie um die Substanz im lateinischen Westen deuten, welche in der Eingangsphase durch Avicennas Metaphysik determiniert wird. Die Hermeneutik der Objektivität unterscheidet in der frühen Scholastik zwei Phasen der Entwicklung, welche durch die Herausgabe von Blunds pionierartigem Werk *Tractatus de anima* (um 1200) ihren Abschluss findet. Die erste Phase des Streits um den richtig begriffenen Aristotelismus untersucht die kategoriale Prädikation im Rahmen von Grammatik und Logik der frühen Scholastik, welche entweder vom Neuplatonismus oder vom Aristotelismus beeinflusst wird. Abelard verteidigt kompromisslos die Bestimmung der Wahrheit als Übereinstimmung gemäß der lateinischen Übersetzung des von Boethius überlieferten aristotelischen Korpus. Den Neuplatonismus repräsentiert Anselm von Canterbury, welcher eine neue Auffassung der Wahrheit als *rectitudo* schafft. Die neuplatonische Auffassung der Wahrheit schuf in der nachfolgenden Phase der Rezeption von Avicennas Philosophie durch Gilbert von Portiers und dessen Schule nach dem Jahr 1180 eine neue Art der atomaren Substanz der dritten Art. Die ersten westlichen Modernisten veränderten in der Schule der *Nominales* Aristoteles‘ Bestimmung der ersten Substanz in ein porretanisches Individuum. Die späte Scholastik eröffnete nach dem Niedergang der ursprünglichen Schulen der *Nominales* eine neue Runde des Streits mit den Modernisten. Dieser Streit um den Nominalismus hat als Hauptthema den Streit um die Universalien (Courtenay 2008, 39–80). Die Korrektion der modernen Haltung schuf Blunds Werk *Tractatus de anima*, welches dem Westen die authentische Auffassung des Aristotelismus nach Abelard und aufgrund der Schrift *De anima* überlieferte. Blunds Verteidigung des Aristotelismus bereitete den Boden für die Rezeption von Averroës‘ Metaphysik, welche nach dem Jahr 1220 in den lateinischen Westen vordrang. Blunds Schüler aus der Schule des ersten Averroismus lehnte bereits im Jahre 1225 das objektive Sehend er Welt der avicennistischen *Modernorum* ab und eröffneten eine neue Runde der Gigantomachie um die Substanz.

## 1.1 Lateinische Gigantomachie um die Substanz (Anicius Boethius)

Die Bedeutung Boethius‘ für den lateinischen Westen ist vergleichbar mit Porphyrios‘ Werk *Isagoge* für die vorangegangenen Antike (OBJ I, Kap. 1.3). Boethius‘ Definitionen von Gattung, Bedeutung und Quantität prägten die weitere Ausrichtung der Scholastik sowohl in Richtung zur Objektivität als auch in Richtung zum authentischen Aristotelismus. Kehren wir nun zurück zur Debatte zwischen Avicenna und Averroës, welche das Schicksal der Scholastik im Hinblick auf das untersuchte *tertium ens* beeinflusste. Boethius‘ Übersetzung von Porphyrios‘ *Isagoge* legt für den lateinischen Westen das Primat des aktuellen Seienden gegen dessen Konzeptualisierung fest. Somit ist die Belichtung des Seienden aus Richtung der realen Sache gemäß der Schrift *Kategorien* gegeben. Boethius‘ Position ist strikt aristotelisch. Die universellen Prädikate fragen nach der Art und Weise, wie die Dinge im Denken gegeben sind (*quale quiddam est*), und klären das Sein der konkreten Sache nicht in der Realität (*non in eo quod quid est*).[[4]](#footnote-4) Die hyparchische Natur der ersten Substanz (*hoc animal*) wird universell auf dem Niveau des neuen Einzeldings prädiziert, das universell als resultierende minimale Einheit der universellen Bedeutung aufgefasst wird (*totum*). Diese minimale Einheit ist am Ende des Baumes des Porphyrios zu finden. Der Streit um die Bestimmung des Terminus „*totum autem hoc animal*“ (*In Porph. Isag*. III.10) spielt eine wichtige Rolle in den Streitigkeiten im 12. und 13. Jahrhundert. Diese zweifache Bestimmung des Einzeldings (*totum autem–hoc animal*) wurde zu einem prinzipiellen philosophischen Problem. Die Spätantike und die neuplatonische Scholastik fanden eine kategoriale Prädikation für universelle Termini, indem sie sie auf das Niveau des Individuums stellten. Somit veränderte sich prinzipiell die Bedeutung der Substanz in der *Isagoge*. Die Definition der Ganzheit (*totum*) bezieht sich dann undifferenziert auf die erste Substanz und auch aufs Individuum im Modus der neu aufgefassten Univozität. Der *Isagoge* zufolge, die Bedeutung der universell prädizierten zweiten Substanz als Genus hat Ähnlichkeit nur im Rahmen der Analogie mit der hylemorphischen Zusammensetzung (ἀναλόγου συνέστηκεν τοῦ γένους, *Isag*. 11.15). Die kategoriale Prädikation veränderte sich im Modus der dialektischen Teilung der Universalien. Die Zusammensetzung der Universalien und der essenziellen Bestimmungen des Seienden schafft nur analogische Ähnlichkeit, was Boethius genau ins Lateinische übertrug (*similiter consistit genere*).[[5]](#footnote-5) Die im Rahmen der abstrakten Dialektik und Synthese prädizierte Gattung bildet eine neue Einheit der Bedeutung auf dem Niveau der letzten universellen Bestimmung des Menschen. Die Moderne ist von diesem Individuum total fasziniert. Die universelle atomare Substanz entsteht im Rahmen der Differenz zwischen den Universalien der Gattung und Spezies. Das Individuum des Typs „Sokrates“, welches am Ende der universellen Teilung der Species im Rahmen des Baumes des Porphyrios gestellt ist, unterscheidet sich daher prinzipiell von der aktuellen ersten Substanz durch seine minimale, lediglich universell gegebene Seiendheit. Das spezifische Sein des nur im Denken gegebenen Individuums bildet daher lediglich eine analogische Ähnlichkeit mit der realen ersten Substanz. Die in der universellen Bedeutung „Mensch“ zusammengefasste Ganzheit (*totum*) kann in dieser universellen Gestalt nicht univok-kategorial prädiziert werden, sondern nur analogisch. Boethius‘ Übersetzung der *Isagoge* erachtet daher den Terminus „*homo*“ lediglich als äquivoke Bezeichnung. Etwas anderes ist die hyparchische Prädikation des *totum* als erster Substanz, welche im Modus der Imposition über das reale Dasein der ersten Substanz aussagt. Das wahre Erkennen der zweiten Substanz wird von der kategorialen Prädikation bestimmt. Diese Bestimmung ist in den *Zweiten Analytiken* durch die wissenschaftliche Deduktion (*demonstratio)* gegeben, also im Hinblick auf die Kausalität der realen ersten Substanzen. Die ambivalente Auffassung des *totum* betrifft das Individuum als *tertium ens*, das die Substanz und den Körper der dritten Art einbezieht. Dieser metaphysische Irrtum setzte sich im lateinischen Westen mit der gleichen Hartnäckigkeit durch wie die neuen Formen des *tertium ens* im Neuplatonismus und in der Falsafa.

Die Scholastik verfügte nicht nur über Boethius‘ Übersetzung der *Isagoge*, sondern es wirkte darin auch die Tradition der von Avicenna überlieferten neuplatonischen Falsafa. Die universelle Bestimmung im Rahmen der Gattung und der Art begann durch Avicennas Metaphysik und amphibole Prädikation in die hyparchische Bedeutung zu expandieren, welche in den *Kategorien* lediglich im Hinblick auf die erste Substanz gegeben ist. Simplikios‘ Deutung der *Kategorien* verschob Porphyrios‘ ambivalenten Terminus der unteilbaren Substanz (ἄτομος οὐσία) zu einem neuen Status auf dem Niveau der Species (OBJ I, Kap. 1.3.1). Die Materie und die Umfänglichkeit wurden in der späten Antike zu einer neuen Form des Seienden der dritten Art. Die Universalität der Gattung fasst die Materie univok als neuplatonische Umfänglichkeit (*extensio*) auf, was zum ersten Mal von Simplikios und dessen Anhängern verwirklicht wurde (OBJ I, Kap. 1.3.3). Avicenna folgte der Bestimmung „Substanz–Individuum“ durch die Auffassung des *tertium ens* im Rahmen der neuplatonischen Auslegung. Die Kategorie der Gattung und der Art schufen im System von Avicennas Metaphysik eine universelle Bestimmung des Körpers der dritten Art auf dem Niveau des generisch aufgefassten Einzeldings (*hoc esse tantum*;OBJ I, kap. 2.3.1). Bei Avicenna erhielt die abstrakt gedachte Materie den gleichen Status wie die Spezies, die durch eine übergeordnete Form bestimmt wird. Die objektive Materie der dritten Art ermöglicht einen Übergriff der Gattung in Richtung zu niederen Formen des Körpers.[[6]](#footnote-6) Das Zitat zeigt, dass Räumlichkeit von Gattung und Art in Richtung zum kvazi-realen Körper wird auf der Ebene des materiell gegebenen Einzeldings betrachtet. Dies ist eine typische amphibolische Prädikation des Neuplatonismus, die der modernistische Falsafa aus Elias’ Kommentar zur *Isagoge* (OBJ I, Kap. 2.1.2) übernommen hat. Die Anschauung des objektiven Seins im solchen Verstehen (Vor-blickbahn) findet sich im lateinischen Begriff „*exsistere*“ wieder. Rufus von Cornwall führte Avicennas Räumlichkeit von Genus und Species ins Individuum als neue Art und Weise der objektiv gegebenen Existenz ein, worin die univoke Hypostase im Denken in die Realität übergeht und umgekehrt (Kap. 3.3.2). Der Übergang von der Universalität in die Realität ermöglichte eine neue Auffassung der kategorialen Prädikation in der Spätantike und in der Falsafa. Der bekannte Baum des Porphyrios verfügte nur über eine Teilung auf dem Niveau der Universalien und lediglich im Modus der analogischen Ähnlichkeit mit der ersten Substanz, welche keine univoke kategoriale Prädikation begründen konnte. In der neuen Auffassung des *tertium ens*, welches als hyparchische erste Substanz betrachtet wurde, erhielten die Teilung und die Synthese der universellen Essenzen und Hypostasen im Rahmen der *Arbor Porphyriana* eine neue Bedeutung. Die erste Substanz, welche als physikalische Substanz nur in der Realität existiert, wurde aufgrund der univoken Auffassung der Prädikation zu einer neuen universellen Gattung, welche im Rahmen der abstrakt spezifizierten Materie und Umfänglichkeit bestimmt wird. Die generische Substanz der dritten Art produziert am Ende der Teilung der Universalien gemäß dem Baum des Porphyrios ein objektiv bestimmtes Einzelding. Die neue, mit der Auffassung des Körpers der dritten Art kombinierte Teilung der Universalien begründet eine objektiv definierte atomare Substanz (*individuum*). Nach dem Niedergang der aristotelischen metaphysischen Abstraktion kann man dieses Individuum nicht mehr von der ersten Substanz unterscheiden. In der logischen und essenziellen Abstraktion tragen das Individuum und die erste Substanz lediglich eine homonymische Bedeutung, welche fälschlicherweise als univoke Identität erachtet wird.

Averroës lehnte diese Auffassung des Körpers der dritten Art prinzipiell ab. Die auf dem metaphysichen Dativ gebaute Metaphysik schließt jede Messallianz zwischen der ersten und der zweiten Substanz aus. Averroës erforscht nicht die ersten Prinzipien des Seienden im parusischen Modus *ens inquantum ens* wie Avicenna, sondern analysiert im Modus der Physik und der Metaphysik die ersten Substanzen *qua* Substanzen (OBJ I, Kap. 2.4.1). Die Kritik an der neuplatonischen Auffassung von Körper und Umfänglichkeit bildet das Grundmuster seiner Metaphysik und die Theorie des Erkennens gemäß dem CMDA. Wir haben die Schlüsselzitate aus diesem Werk zitiert, welche die Existenz von Universalien außerhalb des menschlichen Denkens grundsätzlich ablehnten. Die Ablehnung des autonomen Status der Universalien auf die Art der ersten Substanz finden wir bereits in Averroës‘ mittelerem Kommentar zur *Metaphysik.* Die Schrift *Epitome* kommentiert und verteidigt die Porphyrios’sche Differenz zwischen der ersten und der zweiten Substanz. Die eindeutige Ablehnung Avicennas neuplatonischer Konzeption der Gattung als *tertium ens* ist Averroës zufolge aus der Sicht der Physik der realen Körper gegeben. Die realen Körper besitzen Eigenschaften, welche nur zur ersten Substanz gehören, z. B. die Bewegung, der Stoß und die durch die Materie gegebene Identität des Körpers.[[7]](#footnote-7) Der Abschluss des Zitats lehnt das autonome Statut der Universalie ab, weil die metaphysischen Bestimmungen des Seienden nur von der realen Substanz ausgehen. Die Physik bezeugt die falsche Metaphysik der *Modernorum*, was den Kern von Averroës‘ Kritik an Avicenna bildet. Die gleiche Haltung finden wir später im großen Kommentar zur *Metaphysik* und weiter im CMDA. Die Objektivierung der realen Wirkung der ersten Substanz durch das neu definierte mittlere Urteilsglied (*medium*) wird bei Grossetestes Auslegung der *Zweiten Analytiken* eine Schlüsselrolle spielen (Kap. 3.1.1). Der lateinische Westen fährt in der Verfinsterung der ersten Substanz fort, welche sie in Avicennas Gestalt der Metaphysik vollendet. Das auf dem Niveau der ersten Substanz (*hoc animal*) prädizierte Einzelding erhielt das Statut der ersten Substanz durch die kategoriale Prädikation der Species und des Individuums. Diese objektiven Simulakren der ersten Substanz erhielten einen neuen Sinn im Rahmen der besonderen Art der Univozität. Sie schafft die neue Art der kategorialen Prädikation, welche das Mittelalter von Avicenna übernahm.

Der zweite Blick auf die Entstehung der Objektivität folgt dem von Boethius konstituierten Wechsel in der Entwicklung der Bedeutung (*significatio*). Die Moderne entsteht wegen des Vergessens des Unterschieds zwischen Symbol und Zeichen, welches die ursprüngliche aristotelische Bestimmung der Sprache beinhaltet (*De interpretatione* 16a3‒8). Die moderne Auffassung der Bedetung entsteht durch einen linguistischen Irrtum. Boethius‘ Übersetzung in den „*Commentarii in librum Aristotelis* Περὶ ἐρμενείας" nicht länger wörtlich unterscheidet die zweifache Bestimmung der Bedeutung . Der griechische Originaltext definiert klar den Unterschied zwischen Symbolen (σύμβολα) und Zeichen (σημεία). Boethius‘ lateinische Übersetzung unterschied beide Bedeutungen begrifflich nicht und verband sie zu dem einem Ausdruck *notae*. Die Übersetzung schuf eine fatale Unklarheit hinsichtlich des Originals, welches zwischen *sýmbolon* und *semeíon* klar unterscheidet.

„Die gesprochenen Worte sind Symbole (σύμβολα, *notae*) der seelischen Erlebnisse und geschriebene Worte sind Symbole der gesprochenen Worte. Ebenso wie alle Menschen nicht über dieselbe Schrift verfügen, so ist auch deren Sprache nicht dieselbe; aber das, wessen primäres Zeichen (σημεία πρώτων, *primorum notae*) Sprache und Schrift sind, ist allen gemeinsam, nämlich die seelischen Erlebnisse (παθήματα τῆς ψυχῆς, *passio animae*) und das, wessen Nachahmung (ὁμοιώματα, *similitudines*) die Erlebnisse sind, nämlich der Dinge.“ [[8]](#footnote-8)

Der Akt der Seele produziert auf dem Niveau der Abstraktion die erste Ebene der Bedeutung, welche einen univoken Charakter für alle Menschen trägt (ταὐτὰ πᾶσι ὁμοιώματα). Die Zeichen sind durch diese formal gegebene Univozität auf dem Niveau der intentionalen Rezeption des Intellekts (*species intelligibilis*) adäquat mit der Welt der ersten Substanzen verbunden (ὁμοιώματα... πράγματα ταὐτά). Die Ähnlichkeit zeigt klar das Primat des metaphysischen Dativs. Das Dasein der realen Sache bestimmt das Erkennen im Modus der ursprünglichen semantischen Einheit, welche den vergangenheitlichen Charakter der ersten Substanz repräsentiert. Diese ist indirekt im Erkennen aufgrund der folgenden kognitiven Ordnung enthalten (ὁμοιώματα – παθήματα – σημεία πρώτων – σύμβολα). Die metaphysische Semantik (und nicht mehr apollinische Semeiotik) bildet die grundlegende Ebene der Bedeutung, dank des intentionalen Erkennens der realen Sache. Die erste Substanz wirkt formal-kausal auf unser und animalisches Erkennen ein, was in der Schrift *De anima* untersucht wird. Die Entstehung der Bedeutung entspricht der Wahrheit–*veritas* als Übereinstimmung der Sache und des Intellekts. Daher geht die Erkennung der Welt vom Akt der Intentionalität und der Abstraktion in der Seele aus (παθήματα τῆς ψυχῆς). Dank der im seelischen Akt des Erkennens gegebenen Kausalität entsteht die Grundlage für die anschließende primäre Übereinstimmung. Die Sprache orientiert sich primär auf die reale Sache hin (σημεῖα πρώτων). Die Entstehung der semantischen Ähnlichkeit ist durch die wirksame und formale Kausalität gegeben. Sie ist intentional durch zweifaches Diaphanum erwirkt und daher auf diesem Niveau ist allen Menschen gemeinsam (ὁμοιώματα). Der Prozess der Symbolisierung (σύμβολα) der seelischen Akte beginnt auf dem Niveau des Wortes, welches durch menschliche Konvention gegeben ist. Nach *De anima* beginnt die aristotelische Symbolisierung auf der zweiten Stufe des intellektuellen Diaphanums als *species intelligibilis*, die uns auf einer allgemeinen Ebene mit der realen Welt verbindet (OBJ I, Kap. 2.4.4). Die auf den Erkennungsakten der Seele basierende metaphysische Semantik folgt der Wirkung des metaphysischen Dativs. Die Imposition der Bedeutung als *quidditas* (τό τί ἦν εἶναι; OBJ I, Kap. 1.1) unterscheidet grundsätzlich die metaphysische Semantik der ursprünglichen Zeichen (*sémeia*), welche allen Menschen gemeinsam sind, von der Symbolisierung durch sprachliche und andere Symbole (*sýmbola*). Wieder es ist klar, dass die Definition genau zwei Ebene der Vermitttlung der Intentionalität folgt, was der Kommentar im CMDA klar feststellte (*esse spirituale1–2*). Die synthetische Fähigkeit auf der sinnlichen Ebene (*sensus communis*) ist allen Menschen und Tieren gemeinsam; die Symbolisation entspricht dagegen dem menschlichen Intellekt, der auf der höheren, immateriellen Ebene der Erkenntnis (*intellectio*) gegeben ist. Aristotelische Definition der Sprache erklärt deutlich, warum die so entstandene Lebenswelt die Kommunikation zwischen Mensch und Tier ermöglicht. Die Symbolisierung ist durch die Bedeutung entstanden, welche durch kulturelle oder andere Absprachen entstanden ist, und ist durch Wort, Signal, Zeichen und Symbol gegeben. Der erste Sinn ist primär und für alle Lebewesen formell gleich (*esse spirituale1*), der zweite ist sekundär und unterscheidet sich durch kulturelle und sprachliche Absprache (*esse spirituale2*). Daher ist die Symbolisierung durch diese oder jene Sprache nicht allem Menschen gemeinsam. Umgekehrt gilt es, dass alle Biene der Welt sich ganz gut verstehen, aufgrund der engen kauzalen Verbindung der ersten Intentionalität mit den Sinnesorganen. Diese grundlegende Unterscheidung in die metaphysische Semantik der gemeinsamen Welt und die kulturelle Symbolisierung dieser gemeinsamen Welt sind in der objektiven Semiotik verloren gegangen. Sie basiert auf der Bedeutung des Zeichens als *tertium ens*. Boethius‘ Übersetzung verband die *sýmbola* und *sémeia* zu einer Bedeutung (*notae*) und gab damit eine pythische *Lichtung* zu Wahrheit und Unwahrheit der postmodernen Semiotik, der Hermeneutik und der Philosophie der Sprache. Boethius wusste als Kenner des Aristoteles und des Porphyrios sehr wohl, dass die hyparchische (d. h. semantische) Stellung der ersten Substanz die Kausalität des Erkennens begründet. Die erste Bedeutungsebene verläuft also im kausal universellen Modus der *primae notae*. Dies ist nicht der Fall der sekundären symbolischen Bedeutung, welche arbiträr von der gegebenen Sprache determiniert wird. Zweite Ebene richtet sich direkt nicht nach der effektiven und formalen Kausalität, welche durch das Diaphanum im Akt des Erkennens aus Richtung der externen Sache gegeben ist.

Wir wollen nun die Form des metaphysischen Dativs gemäß *De interpretatione* definieren. Die Sache ist im vergangenheitlichen Charakter des einzigartigen Daseins gegeben. Aber der auf den Ursprung des Seins des Seienden bezogene apophantische Dativ hält dieses abwesende und einzigartige Sein des realen Dings in deren universellen Bedeutung, welche primär „semantisch“ und in der gemeinsamen Intentionalität aufgenommen wird und dann „symbolisch“ in der menschlichen Sprache ausgedrückt wird. Das Simulakrum der irrtümlich univoken *notae* entstand in der Epoche der Seinsvergessenheit unter der aktiven Führung der akademisch ausgebildeten Furien. Sie hat in der klassischen Metaphysik bis Boethius gewirkt. Der moderne *furor interpretandi* der philosophischen Ungebildeten im lateinischen Westen verband im Modus der aristotelischen *apaideusía* beide Ebenen des Sinnes und Symbolisierung in eine falsche metaphysische und logische Bedeutung. Die Integration der Ebene der metaphysischen Bedeutung und der kulturellen Symbolisierung in einen objektiven Wert des sprachlichen Zeichens prägte den problematischen Weg der Moderne. Das aristotelische *sýmbolon* veränderte sich in ein objektives Simulakrum, weil die Moderne die Bedeutung der Sprache als weiterer Form des *tertium ens* verabsolutierte. Das fehlerhafte Begreifen der klassischen Semantik als postmoderner Semiotik blockierte den metaphysischen Zugang zur Realität, welcher allem Menschen gemeinsam ist. Die Sprache wurde im Zeitalter der objektiven Simulakren zu einem allmächtigen Instrument und blockierte gänzlich den metaphysischen Zugang zur Realität. Es gibt keine Imposition der Bedeutung aufgrund der Intentionalität der Belichtung des Sinns des Seienden von vorne (*esse spirituale1*), die eine gemeinsame Welt des Sinnes gründet. Die zweifache Grundbedeutung der Semantik in *De interpretatione* erlosch in der zeitgenössischen analytischen und hermeneutischen Philosophie, welche die Allmacht der Sprache im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus anbetet. Boethius unterschied beide Ebenen klar durch die primäre Stellung der metaphysischen Semantik (*primae notae*), was seine modernen und postmodernen Nachfolger abschafften. Die realen Dinge haben doch eine völlig andere Existenzweise als unsere Sprache. Die ursprüngliche Ebene des gemeinsamen menschlichen Erkennens liegt nicht in der Rede, sondern im semantischen Prozess der formal übereinstimmenden Wahrnehmung und der intentionalen Produktion der Bedeutungen der gemeinsam gelebten Welt. Die primäre semantische Übereinstimmung wurde vom CMDA durch die Deutung der dreifachen formalen Mediation mithilfe des *perspicuum* und durch die zweifache Gestalt des *diaffonum* verteidigt (OBJ I, Kap. 2.4.4).

Die neue Gestalt der Bedeutung und der Prädikation entstand weiter dadurch, dass Boethius‘ Deutung von *De interpretatione* den Akzent auf die subjektive Bedeutung des Zeichens setzte, welches aus sich selbst heraus signifiziert (*interpretatio est vox significativa per se ipsam aliquid significans;* ibid, p. 32.11). Die Definition der Bedeutung knüpfte in der lateinischen Übersetzung und Deutung von *De interpretatione* an das Zeichen als solches an (*per se ipsam significans*) und verlor die Verbindung mit dem realen Prozess des Erkennens, welcher durch die Imposition der Bedeutung aus der ersten Substanz heraus gegeben ist. Von der aristotelischen Perspektive her gesehen, ist es ganz richtig, weil die zweite Ebene der Bedeutung als symbolische Sprache schon ganz autonom wirkt. Die Aussage wird in den *Kategorien* hyparchisch determiniert, also durch die Aktualität der ersten Substanz. Eine richtig geschaffene Imposition auf der Ebene der allgemeinen Intentionalität, die semantisch gegeben ist, begründet die zweite Ebene der Supposition der Bedeutung, die durch die Symbolisierung der menschlichen Sprache bestimmt ist. Die Bedeutung im Modus *per se ipsam* ist nur noch an das bedeutungsschaffende Zeichen und an die menschliche Fähigkeit, dieses Zeichen zu verstehen, gebunden. In diesem Fall bedeutet die Bedeutung im Modus „*per se ipsam*“, dass die universelle Bedeutung autonom ist und die äußere Realität nicht braucht, um aussagekräftig und sinnvoll zu sein. Die univokale Prädikation und der wissenschaftliche Beweis wirden jedoch nur kraft der Imposition etabliert, da es eine kausal gegebene Korrespondenz der Bedeutung mit der Realität geben muss. Diese Nuancen können aber nur von einer kritischen Metaphysik verstanden werden, die wie der Kommentator zwischen der Doppelnatur des Intellekts und damit der Doppelnatur der Sprache als *tertium* und *quartum genus* unterscheidet. Der Akt der *per se* gegebenen Bedeutung stellt die erste *Lichtung* für die moderne Auffassung der Wahrheit, welche außerhalb des auf die Realität bezogenen Erkennungsprozesses gegeben ist. Boethius schaffte auf lexikalischem Niveau (und keineswegs in seiner Philosophie) den Unterschied zwischen der Imposition der Bedeutung – aus Richtung der ersten Substanz im Modus der Belichtung von vorne – und der im Begriff gegebenen Supposition der Bedeutung ab. Der allgemeine Begriff steht für (*supponit pro*) eine beliebige universelle Bedeutung. Der Kommentar zu *De interpretatione* begründete eine ambivalente Auffassung, weil er beide Modi im Modus der Unklarheit miteinander verband, wie es auch in Porphyrios‘ *Isagoge* der Fall war. Der Terminus „*notae*“ und die Definition des „*per se*“ gegebenen Zeichens verhüllten den Prozess der semantischen Übereinstimmung. Die metaphysische Beziehung des Wortes zur Realität, die mittels der Wirkung des metaphysischen Dativs gegründet ist, ist unklar geworden. Die moderne Definition des Zeichens bedarf keiner triadischen Struktur des Zeichens, welche in der ursprünglichen von *De interpretatione* 16a3‒8 steht. Der erkennende Mensch schafft durch Übereinstimmung der Sache und des Intellekts die gemeinsame semantische Bedeutung der Welt. Dieser intentionale Sinn der menschlichen Lebenswelt wird symbolisch in der Ordnung einer bestimmten Sprache ausgesagt. Aus dem Prozess der modern aufgefassten Bedeutung fiel die metaphysische, semantisch gegebene Einheit der Welt heraus. Die veritative Bindung der Semantik an die Realität wird kausal durch die rezeptive Komponente des Intellekts sichergestellt (*intellectus possibilis*). Der rezeptive Intellekt gewährleistet universell und daher gemeinsam die gegebene Rezeption der äußeren Welt, welche zuerst sinnlich erkannt wird. Diese Schlüsselfunktion des *intellectus possibilis* wurde von Alfarabi enthüllt, von Avicenna verworfen und von Averroës genau rehabilitiert. Aristoteles und Boethius‘ Übersetzung machen gleich im nächsten Satz darauf aufmerksam (*De int*. 16a9), dass die zitierte Passage aus *De int.* 16a3–8 in Zusammenhang mit der Schrift *De anima* gelesen werden muss (*de his quidem dictum est in his quae sunt dicta de anima*; ibid, p. 3.11‒12). Die kritischen Aristoteliker beachteten ganz genau die innere Hierarchie und Abhängigkeit der Argumentation innerhalb des *Corpus Aristotelicum*. Die spätere Interpretation der Bedeutung übergingen die grundsätzlichen, von Boethius übersetzten kritischen Distinktionen. Aus der ursprünglichen Ambivalenz wurde eine neue sophistische Klarheit und damit wurde die grundlegende Argumentationslinie der Schriften *De anima* und *De interpretatione* aufgehoben. Die westliche Philosophie verlor am Anfang des eigenen Weges zur Substanz die authentische Bindung an das Gründungsgeschehen, welches die Übereinstimmung zwischen dem Ding und dessen Erkennen bestimmt. Dieses besondere Ereignis bestimmtein Form der metaphysischen Lethe die epochale Lichtungder lateinischen Metaphysik hinsichtlich der ersten Substanz. Die Moderne verdrängte die ursprüngliche Bedeutung des metaphysischen Dativs, welche durch die Verbindung der „*semeía prótón* ‒ *homoiómata*“ gegeben ist. Die neue Ursache der Bedeutung ist nicht mehr die erste Substanz, sondern der Mensch und dessen Sprache. Die neue Ordnung der Welt entsteht durch Belichtung des Seienden von hinten, also vom menschlichen Subjekt. Die Frage nach der subjektiven Wahrheit (*verum*) reduziert sich auf die moderne Sicherheit und Richtigkeit (*certum*, *rectum*). Die subjektive *veritas* knüpft primär an die Richtigkeit der Handlung des Subjekts und an die durch dieses Handeln gegebene Sicherheit an. Das menschliche Subjekt kopiert die demiurgischen Dispositionen und den Willen des göttlichen Demiurgen im Modus der Sicherheit und der Richtigkeit. Durch die Einführung der demiurgischen Analogie entstand ein neues ontotheologisches System der christlichen Metaphysik. Anselm von Canterbury führt durch diese Auffassung der Bedeutung das neuplatonische Konzept der Wahrheit als *rectitudo* ein und erneuert die avicennische Auffassung der Wahrheit, welche mit der Sicherheit des Denkens im eigentlichen Subjekt verbunden ist. Die durch das Subjekt determinierte und an die veränderte Auffassung der Bedeutung gebundene Wahrheit begründet schließlich eine neue Metaphysik im Rahmen der *via Modernorum*.

Der dritte Schritt der Hermeneutik folgt der Entwicklung des *tertium ens* als substantielle Form der Quantität und der Umfänglichkeit, die in den Rahmen der mathematischen Analogie gestellt werden. Der gesamte Streit beginnt mit der nominalen Bestimmung des Seienden im Rahmen des grammatisch gegebenen Substantivs. Der antike Grammatiklehrer Priscian definiert in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts die nominale Bedeutung des Substantivs im Rahmen des rednerischen Diskurses.[[9]](#footnote-9) Priscian bezog die grundlegende Bestimmung des Substantivs (*proprium*) undifferenziert auf das Substantiv und die Qualität (*proprium est nominis substantiam et qualitatem significare*). Die Definition beinhaltet sowohl die allgemeine, in der Einführung zu *De interpretatione* gegebene Theorie der Bedeutung als auch die kategoriale Prädikation aus der Schrift *Kategorien*, welche in der Definition an das Substantiv und das Akzidens der Qualität anknüpft. Das Zusammenmischen der Lehren aus den *Kategorien* und *De interpretatione* ging in die scholastische Grammatik über. Es entstand eine äquivoke „kategoriale“ Prädikation, die sich sophistisch als aristotelische kategoriale Univozität verstand. Die klassische Definition, welche den nominalen Status der Substanz bestimmt (*substantiam significare*), wurde in den Debatten in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts neu begriffen. Damals wurde das Statut des logischen Urteils (*enuntiabile*) im Rahmen der kategorialen Prädikation neu definiert.[[10]](#footnote-10) Bernard von Chartres (†1124) kodifizierte den Unterschied zwischen Priscian und Aristoteles in der zweifachen Bedeutung der auf die Substanz (*significatio substantialis*) und das Akzidens (*significatio accidentalis*) bezogenen Bedeutung. Das Akzidens erhielt einen hypostasierten Status, welcher unabhängig von der Bedeutung der zweiten Substanz bestimmt wurde. Die Vermischung der Prädikation, die außerhalb des hyparchischen Status der ersten Substanz gegeben wurde, löste einen neuen Streit über den Status der ersten und zweiten Substanz aus. Die erste Phase dieses Streits wurde im einleitenden Teil beschreibt, einbezüglich der zweifachen Natur der Substanz in der *Isagoge*. Die Bedeutung der neuplatonischen Grammatiker ersetzte den kategorialen Bezug zwischen der ersten und der zweiten Substanz. Sie hypostasierten das Zeichen als solches, nach der oben angeführten Definition von Boethius (*per se ipsam significans*).

Die erste Änderung in Richtung zur nominalistischen Auffassung von Priscians Definition enthält einen anonymen Kommentar zu den *Institutiones*, welcher am Ende des 11. Jahrhunderts unter dem Titel *Glosulae* verfasst wurde. Der Autor erweitert die Auffassung der Substanz bewusst außerhalb der aristotelischen Kategorien und außerhalb Priscians Definition dank der neuen Auffassung der *quantitas* (Mews 1992). Die Wandlung der Akzidenzien in Richtung zu den neuen Formen des Seienden der dritten Art zeigt eine ähnliche Entwicklung wie im Falle von Avicennas univokem Status der Gattung, welcher sogar der ersten Substanz übergeordnet wurde (OBJ I, Kap. 2.3.2). Ein klassisches Beispiel der akzidentellen Bestimmung der Quantität liefern die *Kategorien*, wo die primäre Bestimmung der Weiße auf die zweite Substanz bezogen ist (*Cat.* 3b19). Boethius‘ zitierter Kommentar zu den *Kategorien* fügt der aktuellen und kategorialen Bestimmung der Weiße (*determinatio circa substantiam qualitatis*) auch eine neue, absolut aufgefasste Bestimmung hinzu (*qualitas per se*).[[11]](#footnote-11) Diese neue, *per se* gegebene Bestimmung der Weiße wurde von Boethius bewusst aus der sowohl individuell als auch kategorial gegebenen Substanz ausgeschlossen. Für Boethius spielte diese verbale, *per se* gegebene Bestimmung der Qualität keine große Rolle. Das System der kategorialen Prädikation *per prius* und *per posterius* war für ihn nach den *Kategorien* gegeben (OBJ I, Kap. 1.3) und ließ keine Bestimmung des Seienden der dritten Art zu. Aber die vom ihm eingeführte, für die Kategorie der Quantität *simpliciter* gegebene Nominierung, wird eine große Zukunft in den späteren Schulen der *Nominales* haben. Die neue Differenzierung der grammatischen Bedeutung wird im Kommentar zu Priscians Grammatik namens *Notae Dunelmenses*. Der Autor (es handelt sich wohl um William von Champaux, †1121) sieht einen Widerspruch zwischen dem Namen und der Realität.[[12]](#footnote-12) Der Autor bracht in den Akt der Denomination eine verborgene ausschließende Bedeutung, welche dort zuvor nicht existiert hatte. Die Bedeutung entsteht auf die eine Weise (*aliter*) grammatisch und auf die andere Weise (*aliter*) im Rahmen der Beziehung zur Realität. Dadurch trennte sich die Bedeutung der Substanz von deren hyparchischer, durch die Beziehung zur Realität gegebenen Funktion, und die Kategorie der Substanz erhielt eine autonome Bedeutung. Durch dieses Dilemma beginnt die weitere Entwicklung der Metaphysik, welche der Deutung der *Isagoge* gemäß Avicenna folgt. Diese Richtung wurde von Averroës resolut abgelehnt. Der lateinische Westen dennoch wiederholt die vorausgegangene Gigantomachie um die Substanz, aber in einer neuen geschichtlichen Konfiguration.

## 1.2 Wahrheit als *rectitudo* (Anselm von Canterbury)

Der Streit zwischen Abelard und der Schule der *Nominales* stellt den ersten grundsätzlichen Streit im lateinischen Westen dar, als das Statut der Substanz und die Auffassung der Wahrheit im Spiel waren. Wir belassen den Titel „*Nominales*“ auf Lateinisch, um diese Schule von unklarer Benennung der sogenannten „Nominalisten“ zu trennen. Die Theorie der Wahrheit als Übereinstimmung des Aristotelikers Abelard steht im Gegensatz zur Auffassung Anselms von Canterbury (†1109). Er wurde zu einer Schlüsselgestalt der nächsten Runde des Streites um die Substanz. Wenn zwei das Gleiche sagen, muss es nicht dasselbe bedeuten, wie der Streit um die Definition der Wahrheit zwischen Abelard und Anselm zeigt. Das Werk *Dialogus de veritate* (um 1083) leitete neuplatonische Hierarchie der Formen ein. Gott als Sicherheit des Seins garantiert die Wahrheit als ewige Richtigkeit der Essenzen, von welcher auf dem Niveau der Schöpfung die kontingente Wahrheit als Übereinstimmung unseres Erkennens und der Existenz der Sache ausgeht. Die Richtigkeit ist nicht primär auf das menschliche Erkennen bezogen, sondern auf autonome Werte im Rahmen der göttlichen Ordnung. Das nachfolgende Zitat aus dem Gespräch zwischen dem Meister und dem Schüler repräsentiert die Lichtung der zukünftigen Objektivität, weil es eine neue Bestimmung der Wahrheit begründet.

„*Meister*: Alles ist wahrlich so (*vero est*), wie es sein soll (*quod debet esse*), dies ist richtig gegeben (*recte est*). *Schüler*: Anders kann es ja nicht sein. *Meister:* Dann ist alles, was ist, richtig gegeben. *Schüler:* Einen anderen Schluss kann es nicht geben. *Meister:* Wahrheit und Richtigkeit sind im Sein der Dinge gegeben (*in rerum essentia*), weil die Dinge so das sind, was sie in der höchsten Wahrheit sind (*quod sunt in summa veritate*). Dann ist es sicher, dass die Wahrheit die Richtigkeit der Dinge ist (*certum est veritatem rerum esse rectitudinem*).“ [[13]](#footnote-13)

Die Dinge werden durch den Willen des Schöpfers in die Existenz berufen. Dasein der Dinge bildet ihre Wahrheit als Berechtigung der Existenz (*quod debet esse, recte est*). Die Wahrheit besteht in der Tatsache, dass die geschaffenen Dinge das sind, was sie real sind. Die Produktion der Schöpfung begründet die erste Bestimmung der deontologischen Wahrheit-*rectitudo* und *certitudo*. Der Sinn und die Wahrheit kommen nicht von ersten Substanzen in der Realität, sondern vom Gott, im Rahmen der Belichtung des Seienden von hinten. Das Szenario der neuen Metaphysik ist ontotheologisch gegründet, mittels der scholastischen Version des Neuplatonismus. Diese mit der neuen Rolle des Subjektes verbundene Auffassung der *veritas*-Wahrheit wurde von Heidegger in der Analyse von Platons Lehre von der Wahrheit gezeigt (OBJ I, Kap. 1). Letzter Garant der von Gott bestimmten (*debet esse*) deontologischen Wahrheit ist nicht die Fülle der Übereinstimmung von Sache und Intellekt, sondern die Fülle des Seins des Dings im Hinblick auf die höchste Wahrheit (*quod sunt in summa veritate*). Die ideale Vorlage dieser ontotheologischen Konstruktion der Wahrheit existierte in der Falsafa durch al-Kindīs Partizipation der Seienden am höchsten Guten (*ifāda*; OBJ I, Kap. 2.1). Anselm nutzt für die Schöpfung der Objektivität in der Scholastik den gleichen Vorfahren, wie die von Al-Kindī und Avicenna repräsentierte neuplatonische Schule der Falsafa. Das Sein der Dinge ist in Gott als der höchsten Wahrheit gegeben. Diese primäre Fülle des Seins in Gott gibt die nötige Sicherheit für die als Richtigkeit der Dinge gegebene Wahrheit (*certum est veritatem rerum esse rectitudinem*). Die Wahrheit als *rectitudo* wird aus dem Prozess des sinnlichen Erkennens herausgelöst. Sie wurde zum Maß der Fülle der Schöpfung, welche in einer immer höheren und somit auch wahrhaftigeren Hierarchie der direkt im Sein des Seienden betrachteten Essenzen gegeben ist (*veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia*). Die Wahrheit als *rectitudo* erhielt ein ähnliches Primat über der *veritas* wie die platonische Idee des Guten über der Idee des Seienden. Die aristotelische Übereinstimmungstheorie der Wahrheit hat nur eine zweitrangige Bedeutung gegenüber der Fülle der ontotheologischen Wahrheit des Seins des Seienden. Die Debatte zwischen dem Meister und dem Schüler zeigt, dass die Definition der Wahrheit einen grundsätzlichen Unterschied zwischen der ewigen Richtigkeit und der zufälligen Wahrheit festlegt. Der Begriff der Wahrheit ist an die aristotelische Auffassung der Wahrheit (*veritas*) nur indirekt bezogen; die neuplatonische Auffassung der Wahrheit als eines unveränderlichen, die Richtigkeit der zufälligen Dinge bestimmenden Maßes (*rectitudo*) kommt an erster Reihe. Anselms Werk übernimmt in die neue Definition auch die klassische Auffassung der Wahrheit gemäß Aristoteles‘ *Metaphysik*.[[14]](#footnote-14) Der erste Satz verbindet die Richtigkeit und die Wahrheit (*hoc rectitudinem et veritatem*) im Rahmen der auf das aktuelle Sein der Sache bezogene Bedeutung (*significat esse quod est*). Die Wahrheit ist an die Prädikation im Rahmen des richtig gebildeten logischen Urteils gebunden (*rectitudo et veritas enuntiationis*). Beide Termini bestimmen die Definition der Wahrheit im Hinblick auf die aristotelische Auffassung der Wahrheit im Rahmen des deduktiven, auf die Existenz der Sache (*enuntiatio*) gestützten Urteils. Die Wahrheit des wissenschaftlichen Urteils (*veritas enuntiationis*) hat eine in der Sprache gegebene und veränderliche Bedeutung. Die letzte Ebene der Wahrheit bestimmt *ad hoc* gegebene Aussagen, die sich auf zufällige, sinnlich bekannte Dinge beziehen. Dagegen baut die Wahrheit als deontologische *rectitudo* auf den ewigen Sinn. Er ist auf die neuplatonische Auffassung des Guten bezogen, welche den normativen und souveränen Charakter des Maßes alles Seienden besitzt. Neuplatoniker Anselm reiht die aristotelische Definition der Wahrheit in die Ordnung der vergänglichen Wahrheiten ein. Er stellt die Wahrheit als *rectitudo* ins Reich der dauerhaften, mit der göttlichen Ordnung verbundenen Werte.[[15]](#footnote-15) Die Richtigkeit steht in der Ordnung des Seins auf dem Niveau der ewigen Wahrheiten (*secundum rectitudinem, quae semper est*). Der erste Satz des Zitats schließt die Fülle der Wahrheit als *rectitudo* für die materiellen Dinge aus, weil sie auf zufällige Weise ins Dasein treten (*non est rectitudo in significatione, quia tunc incipit esse*). Die so gegebenen Seienden haben eine primäre Bedeutung im Denken und die Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Ding und Vernunft; aber es fehlt ihnen die ewige Wahrheit. Die höhere Wahrheit als *rectitudo* determiert die niedere Ebene (*significatio tunc fit secundum rectitudinem*). Der Stellenwert der kategorialen Prädikation *per prius* ist genau umgekehrt als in den *Kategorien* gestellt. Die hyparchische Prädikation beruht im göttlichen Sein als dem souveränen Maß der Wahrheit. Anselm bezieht in Übereinstimmung mit Avicenna die *rectitudo-*Wahrheit primär lediglich auf die Bedeutung (*recta significatio est*), welche die Wahrheit an sich begründet (*constat esse rectitudinem*). Die Wahrheit wird in sich selbst direct angeschaut, mittels der direkten Betrachtung der ewigen Essenz im Modus von Avicennas *equinitas tantum* (OBJ I, Kap. 2.3.2). Wieder ist die neuplatonische Auslegung der Wahrheit nach *Met.* 1026a33–b2 zu sehen, wo das Sein und die univok prädizierte Wahrheit auf gleicher Ebene sind (OBJ I, Kap. 2.1). Die Definition erweiterte darüber hinaus im Begriff der *rectitudo* die Auffassung der Wahrheit jenseits der existenziellen Aussagen. Diese sind kategorial gefasst, also an das Sein und Nichtsein der Sache in der Realität gebunden. Die Anschauung der Wahrheit wird gemäß dem mystischen Augustianismus direkt mit dem Akt des Verstehens und mit der Wortbedeutung verknüpft.

Anselm begründete unabhängig von Avicennas System und etwa zur selben Zeit eine ähnliche Auffassung der Metaphysik im lateinischen Westen. Im Rahmen der Bestimmung der Wahrheit als *rectitudo* trennte er den Sinn des Seienden von der sinnlichen Erfahrung und erfüllte das Programm von Avicennas *denudatio*. Anselm optierte für die Wahrheit der Dinge in deren archetypischer Richtigkeit, welche durch den göttlichen schöpferischen Willen gegeben ist. Die Wahrheit als *rectitudo* erhielt ein metaphysisches Statut im Rahmen der ontotheologischen Konstruktion, welche durch die neuplatonische Auffassung der Wahrheit als idealen Maßstabes aller existenten Dinge gegeben ist (*manifestum est earum omnium unam solam esse rectitudinem*; *Dialogus de Veritate*, 486C). Avicenna benutzte zur Etablierung der Richtigkeit und der Sicherheit auf göttlichem Niveau keineswegs den demiurgischen Willen wie Anselm, sondern das rein philosophische Konzept der zweiten Intentionalität und der Komitation (OBJ I, Kap. 2.3.2). Beide Neuplatoniker der Falsafa und der Scholastik stimmen darin überein, dass die Bedeutung entsteht in der archetypischen Sphäre des göttlichen Willens und des Intellekts, wo das normative Sein der Welt konstituiert wird. Anschließende und lediglich kontingente Existenz der Dinge in der Realität hat eine universelle, ewige und notwendige Berechtigung, um den individuellen Akt des Seins zu rechtfertigen. Diese Auffassung aktualisiert Leibniz durch das Prinzip des ausreichenden Grundes für Postmoderne. Anselms Auffassung der Wahrheit eröffnete im lateinischen Westen den Prozess der Verfinsterung der ersten Substanz wegen des demiurgischen Willens des Subjekts (Seinsvergessenheit). In der an das Erbe der Falsafa anknüpfenden westlichen Scholastik entstand ein neuer Zweig des Neuplatonismus. Er verteidigt die Auffassung der Wahrheit als direkter, durch Belichtung des Sinns des Seienden von hinten gegebener Illumination des Intellekts. Die Verfinsterung der ersten Substanz im Modus von Anselms modernem *Irrtum* wurde prinzipiell vom Aristoteliker Abelard kritisiert, welcher auch Anselms rein nominelle *significatio* für die Übereinstimmungstheorie der Wahrheit ablehnte. Das nachfolgende Kapitel analysiert seine brillante Unterscheidung der kategorialen Aussagen nach Imposition und Supposition. Die Auffassung der Wahrheit als *rectitudo*, welche durch die Suppositon der Bedeutung außerhalb der realen Sache gegeben ist, hat für Abelard lediglich eine äquivoke Bedeutung. Die Supposition einer solchen Bedeutung bleibt lediglich auf dem Niveau des Wortes (*oratio, nominatio*). Eine nur aus dem Denken heraus determinierte Bedeutung hat keine univoke Bedeutung, wie sie für die kategoriale Bestimmung der zweiten Substanz vonnöten ist. Die Aktualität der ersten Substanz begründet allein die eindeutige Bestimmung der Wahrheit im Rahmen der Imposition von der Realität an die zweite Substanz.

Der Schlüsselschritt zur objektiv aufgefassten Substanz der dritten Art ist in Anselms Schrift *Monologion* (1076) enthalten. Kapitel 65 definiert den Unterschied zwischen dem inneren Sein der göttlichen Dreifaltigkeit und deren Äußerungen in Richtung Schöpfung. In der Falsafa wurde ein ähnliches Problem vom Rektor der damaligen Universität in Bagdad bearbeitet, dem jakobitischen Christen Ibn Adi (OBJ I, Kap. 2.2). Anselm muss den Charakter der Ähnlichkeit (*similitudo*) zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung dergestalt bestimmen, um die göttliche Unerkennbarkeit zu retten, und sie zugleich in die erkennbare Beziehung in Richtung zu uns bringen.[[16]](#footnote-16) Die Hermeneutik ist im angeführten Zitat am Unterschied zwischen der „*proprietas expressa*“und der „*proprietas designata*“ interessiert. Wir sehen nicht Gott ein, wie er um seiner selbst willen existiert (*non* *videmus per suam proprietatem*). Daher kennen wir auch nicht seine internen Eigenschaften, welche direkt an seine Substanz gebunden sind (*per essentiae suae proprietatem expressa*). Aber wir sind im Stande, in der Ordnung der Sprache und der Ähnlichkeit die richtige Designation der göttlichen Eigenschaften zu vollziehen, wenn auch im Modus der Unähnlichkeit (*per aliud designata*). Die Expressivität beschreibt Gott als Sache für sich; die Designation bestimmt Gott in seiner Phänomenalität für uns. Dadurch entstand im lateinischen Westen eine neue Variante des„*esse ad*“, welche in der Falsafa von Ibn Adi eingeführt wurde. Die Modernisten übertrugen das Szenarium der Ähnlichkeit Gottes und der Schöpfung im Modus der *proprietas designata* in eine neue Form des Urteils, wo das mittlere Glied rein universell und außerhalb der Beziehung zur realen Substanz gegeben ist. Der Unterschied zwischen Expressivität und Designation vollendet die die Verfinsterung der ersten Substanz, welche in ihrer Wesenheit ebenso unkenntlich wird, wie Gott in seinem Sein. Anselm definiert die erste Substanz im Modus der Wahrheit als Richtigkeit und Sicherheit lediglich mithilfe der Essenz (*per essentiae proprietatem expressa*), welche als reine Erkenntnis im göttlichen Denken enthalten ist. Das Erkennen der realen Welt nahm die demiurgische göttliche Wahrheit als *conditio sine qua non* für die Naturerkenntnis in der Philosophie und den Wissenschaften auf. Die nächsten Generationen von Modernisten übersetzten diese Ontotheologie direkt in das Konzept der aristotelischen Wissenschaft. Durch die Einführung von *Oxfordian Fallacy* (des Oxforder Irrtums) entstand eine komplette Verfinsterung der ersten Substanz in der modernen Metaphysik (Kap. 3.1.1). Rufus von Cornwall ließ die göttliche Unfassbarkeit auch für die in der Realität gegebene erste Substanz gelten, welche ebenso unkenntlich wurde wie Gott (*ipsam ineffabilem persistere*, Kap. 3.3.4). Die Expressivität trennte sich von der unkenntlichen, in der Realität gegebenen ersten Substanz, siehe Kants Begriff von „*Noumenon*“. Die erste Substanz wurde mithilfe der universell gegebenen hypostasierten Eigenschaften prädiziert. Rufus macht aus dem Einblick in solche mystische erste Substanz die nächste Version des objektiven Seienden (*scibile*, Kap. 3.3.2). Die Anhänger Anselms brauchten in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts keine erste Substanz mehr, wie sie in der Schrift *Kategorien* definiert wird. Modernisten reduzierten die hyparchische Substanz auf eine Sammlung von Akzidenzien und verschiedener, *ad hoc* geschaffener Transzendentalien. Die Designation der ersten Substanz vollzieht sich durch die Sammlung von außerhalb der Substanz gestellten Akzidenzien. Diese moderne Bestimmung der atomaren Substanz der dritten Art wird später durch die Termini „*collectio*“ und „*collecta*“bestimmt, welche am Ende des 12. Jahrhunderts in der porretanischen Schule der *Nominales* entsteht (Kap. 1.5). Die Kollekte der verschiedenartigen Eigenschaften und Erkenntnisse ersetzte in der Schule der *Modernorum* die hyparchische Funktion der ersten Substanz. Moderne Richtigkeit (*rectitudo*) garantiert das göttliche und später nur noch das menschliche Subjekt. Die nächste Generation der Avicennisten inklusive des postmodernen Descartes und Husserls klammerten bereits die Existenz der ersten Substanz vollständig ein. Sie definieren die erste Substanz mithilfe der direkten Anschauung der Essenz und aufgrund der exakten Beschreibungen ihren gnostischen Visionen. Die postmodern definierte Essenz entstand im Rahmen der noematischen Kollekte und verdrängte definitiv die reale erste Substanz. Die neuplatonische Moderne und Postmoderne verschoben die Definition der Wahrheit außerhalb der hyparchischen Beziehung, welche durch die real existierende Sache determiniert wird. Die neuplatonische, univok aufgefasste Essenz, welche in die Analogie des göttlichen und des menschlichen Willens eingesetzt war, verband die *significatio* und die kategoriale *enuntiatio* zu einer ontotheologisch definierten Wahrheit. Die Wahrheit als *rectitudo* bezieht sich auf univoke Weise sowohl auf das Statut der Species als auch auf die Existenz der ersten Substanz. Sie wurde von der Kollekte verschiedener hypostazierten Bestimmungen und Eigenschaften ersetzt. Die Auffassung der Wahrheit, welche an das Vorkommen und die Prädikation der ersten Substanz gebunden ist, wurde zuerst bei Anselm und besonders bei dessen Anhängern in der porretanischen Schule verdrängt. Averroës definierte die avicennistische Moderne durch den Terminus „*obscurity*“ (OBJ I, Kap. 2.4.1). Er beschrieb mit diesem Terminus die Verfinsterung der ersten Substanz bei den Zeitgenossen, welche die Deutung der atomaren Substanz gemäß der neuplatonischen Linie des Porphyrios weiterführen (OBJ I, Kap. 1.3). Der Streit zwischen Anselm und Abelard wiederholt diese Gigantomachie um die Substanz im lateinischen Westen. Abelard hält sich bei der Deutung der Wahrheit strikt an die *Metaphysik* und an *Organon*, da er die Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Vernunft und real existierender Sache braucht. Die moderne Form der Metaphysik ist zum ersten Mal bei Anselm dadurch gegeben, dass die aristotelische Übereinstimmung zwischen der Vernunft und dem konkreten Seienden (*hoc aliquid*) zu einer teilweisen Unwahrheit geworden war, weil sie die von der höheren Wahrheit des mystischen Augustianismus und des Neuplatonismus ersetzt worden war. Durch die Schuld der Kontingenz der ersten Substanz war es nötig, eine ewige und dauerhafte Wahrheit als demiurgische und voluntaristische Richtigkeit des ultimativen Trägers zu etablieren, welcher außerhalb des zufälligen Seins der eigentlichen Sache gestellt ist. Aufgrund seines absolut oder relativ gegebenen Willens und Daseins, das göttliche oder menschliche Subjekt garantiert durch schöpferische oder schaffende Tätigkeit den Anspruch der Seienden auf die Wahrhaftigkeit im Modus der *rectitudo* und der *certitudo*. Der Wille des Demiurgen hat für die Bestimmung des objektiven Seienden den primären Charakter. Er ersetzte die primäre Stellung der real existierenden ersten Substanz in den *Kategorien*. Die Gründung der Wahrheit des Seienden wird nicht von der ersten Substanz, sondern vom göttlichen und menschlichen demiurgischen Subjekt aus begründet. Der neue Ort der Wahrheit im Subjekt (*ortus scientiarum*) schuf eine neue Triade „*veritas – certitudo – rectitudo*“, welche der Ge-Stell des Seienden auf neue Art und Weise definiert (OBJ I, Kap. 2.3.1). Für die klassische Metaphysik genügte eine einzige Bestimmung der Wahrheit als Übereinstimmung; die Moderne braucht gleich drei Bestimmungen der Wahrheit, und alle drei sind höchst problematich. Die Metaphysik bekommt die Lichtung der Wahrheit und Unwahrheit aufgrund der ersten Prinzien der objektiv-mystischen Anschauung (*certitudo*), welche als Spiegel (*speculum*) die kosmische Ordnung reflektiert (*rectitudo*). Solche spekulative Ahnlichkeit der beiden demiurgischen Subjekte wird als moderne *veritas* proklamiert. Auf diese Art und Weise enstehet die geschichtliche Bestimmung der Metaphysik im Modus von Heideggers Irrtum.

Anselm gibt die Antwort der Wahrheit als der Richtigkeit (*rectitudo*) gemäß Senecas „*voluntas recta*“, im Bereich der Moral als tätigen Erkennens. Die Wahrheit wird von der Frage nach dem Guten als Gegenstand des Willens bestimmt. Die Konformität des Willens mit dem göttlichen Guten stellt eine andere Form der Wahrheit dar als das aristotelische Erkennen der realen Sache im Rahmen des Intellekts. Die Freiheit der Willen ist nicht in die Beziehung zum herrschenden Intellekt eingefügt, wie es im Aristotelismus der Fall ist. Die Wahrheit nach Anselm ist auch nicht primär von der aristotelischen Auffassung der Wahrheit als der Übereinstimmung zwischen dem sinnlichen und intellektuellen Erkennen und der Sache determiniert. Das Wollen in der *Nikomachischen* *Ethik* respektiert er das Erkennen des Intellekts und verleiht ihm eine singuläre Dimension des Guten, welches praktisch im Hinblick auf uns erkannt und gewollt ist (λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ, E.N. 1140b5). Der Wille bestimmt nicht sich selbst, weil der Intellekt ihn bestimmt. Das intelletuelle Erkennen allein prädiziert adäquat das einzigartige Sein der realen Sache. Die Wahrheit als Averroës‘ *proportio* stellt fest, dass das verstandesmäßige Erkennen die Determinierung des Intellekts und der Sinne aus Richtung der Kausalität hält. Die Kausalität ist auf dem Niveau der ersten Substanzen gegeben (OBJ I, Kap. 2.4.3). Der lateinische Neuplatonismus begriff den Willen universell im Hinblick auf Gott und auf den Menschen und gab der Verfinsterung der ersten Substanz somit eine andere Dimension. Anstelle des passiv erkennenden Intellekts betritt das aktiv schöpferische Subjekt die Szene, welcher durch seine eigene Sicherheit der Wahrheit das definitive und ultimative Maß verleiht. Das Maß der Wahrheit als Richtigkeit wird vom göttlichen, später nur vom menschlichen Willen im Modus von dessen uneingeschränkten oder eingeschränkten *potestas* bestimmt. Was der souveräne Wille will, das ist so und somit ist das so gegebene Seiende wahr. Die Einführung des Willens als deontologische und ontologische Kategorie bestimmt die Natur dessen, was jedes Wesen in Bezug auf das demiurgische Verlangen des höchsten Subjekts sein sollte. Das Seiende, welches existiert und in seiner *quidditas* erkannt wird, ist zweitrangig geworden. Anselm eröffnete die Epoche der Verfinsterung der ersten Substanz im lateinischen Westen. Dies hat die oben erwähnte deontologische Definition der Wahrheit-*rectitudo* gezeigt (*quod debet esse, recte est*). Die Wahrheit wird primär durch den demiurgischen Willen und nicht durch die reale Gegebenheit der Sache bestimmt. Das westliche Subjekt wurde unter der Führung der christlichen, frommen and mystischen Furien zum mythopoetischen Schöpfer der Wahrheit. Die nachfolgenden Matrices zeigen, dass diese Deontologie der Wahrheit als Richtigkeit zunächst vom modernen Gott, und nach dessen Tod im 19. Jahrhundert nur noch von den postmodernen Illuminaten, garantiert wird. Die Erhöhung des Willens zum Garanten der Wahrheit ist im Dialog *De libero arbitrio* enthalten, in welchem Anselm den menschlichen Willen an die Auffassung der Wahrheit als *rectitudo* anknüpfte. Diese gewollte Richtigkeit subsistiert sowohl im menschlichen Willen als auch in der Welt und im Gott.

„Und deswegen ist jedwede Freiheit eine bestimmte Fähigkeit zur Macht (*potestas*); diese Freiheit des Willens ist die Möglichkeit, der Richtigkeit des Willens zu dienen, und dies wegen der Wahrheit, die in der Freiheit des Willens enthalten wird.“ [[17]](#footnote-17)

Die Möglichkeit der Wahrheit ist direkt in der menschlichen Freiheit als der grundlegenden Möglichkeit des Menschen gegeben (*omnis libertas est potestas*). Die Fülle der Freiheit ist in der Möglichkeit der freien Wahl definiert (*liberum arbitrium*). Der freie Wille ist das, was er sein will, und durch nichts eingeschränkt. Seine Einschränkung ist lediglich vom Schöpfer gegeben, welcher die Natur des Willens so gestaltet hat, dass Augustinus‘ mystische *voluntas* immanent auf Gott als dem höchsten Guten ausgerichtet ist (*propter ipsam rectitudinem*). Die Ipseität des Willens bildet die Identität der Person im Sinne von deren ursprünglicher Wahrhaftigkeit. Die auf die Richtigkeit des Willens gestützte Ipseität beinhaltet den Kern der Souveränität des westlichen Subjektes. Der Wille hat die Fähigkeit, im Hinblick auf die frei gefundene Richtigkeit in sich selbst wahr zu sein (*potestas servandi rectitudinem voluntatis*). Die Richtigkeit des freien Willens begründet die Konformität mit der Wahrheit, die als Übereinstimmung mit der Realität gegeben wird. Anselms voluntaristische Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit ist nicht im Hinblick auf das Erkennen der ersten Substanz gegeben, sondern im Hinblick auf die demiurgische Gestalt des schöpferischen Willens. Das Wollen ist durch seine essenzielle demiurgische Wahrheit dargestellt. Solche Wahrheit ist immanent aufgrund des Bezugs zu Gott, sie ist ohne Beziehung zu irgendetwas anderem gegeben. Die Theorie der Wahrheit, welche auf dem immanent richtigen Willen basiert, stellt eine fundamentale Veränderung in der Auffassung der Wahrheit gegenüber der oben angeführten Auslegung der Übereinstimmungstheorie gemäß Aristoteles dar. Anselm gibt nur Gott volle demiurgische Freiheit und Wahrheit. Gottes Wille ist höchst schöpferisch und begründet den normativen Charakter der moralischen Wahrheit, welche unter allem Umständen ihre Gültigkeit bewahrt, d. h. auch außerhalb der *ad hoc* gegebenen predikativen Wahrheit als *veritas*. Die an Anselms Erbe anknüpfende Wahrheit der Moderne wird durch die innere Beziehung des auf sich selbst und die eigene Richtigkeit bezogenen Willens determiniert. Die moralische, philosophische und theologische Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit ist schließlich ganz subjektiv und somit auch freiheitlich gegeben, was der Franziskaner Olivi ausgeführt hat (OBJ III, Kap. 5.1.2). Anselm verankert die neuplatonische Auffassung der Wahrheit, auf welche sich nach dem Import Avicennas in den lateinischen Westen die Gründer der Objektivität im zweiten Drittel des 13. Jahrhunderts berufen.

Die ontotheologische Verfassung der Wahrheit sorgte sogar für zweifache Unklarheit bezüglich der klassischen Definition der aristotelischen *veritas*. Erstens, Anselm verwischte den Unterschied zwischen der als kategorischen Aussage (*enuntiatio*) gegebenen Wahrheit und der lediglich nominellen Bedeutung des Wortes (*significatio*). Neu begründete Prädikation bekam die Geltung außerhalb der realen Beziehungen der ersten Substanzen. Ihre Grundlage ist die demiurgische Souveränität des göttlichen Willens. Zweitens, in der Bestimmung der Wahrheit als *rectitudo* ist die wahre Aussage bereits auf der Ebene des nominell gegebenen Wortes entstanden. Solche Art von Wahrheit kann nur im Rahmen der Ontotheologie und dogmatisch geschaffen werden, weil sie mit dem ewigen und unveränderlichen göttlichen Willen verbunden ist. Diese zweifache unklare Auffassung der Wahrheit begründete eine neue Beziehung des Denkens zur neuplatonisch aufgefassten Realität. Die Sache wurde in der Auffassung der Wahrheit als *rectitudo* von hinten belichtet, also aus Richtung des göttlichen Urteilens und Willens. Diese Auffassung der Wahrheit wurde mittels der Porretaner in den Schulen der *Logica modernorum* und schließlich von den ersten Objektivisten um das Jahr 1240 übernommen. Die Auffassung der Wahrheit-*rectitudo* läuft in Gestalt der Übereinstimmung zwischen den hypostatischen Spezies und reinen Formen, und nicht auf der Ebene der realen Substanzen. Sie setzte sich dank Gilbert de La Porrée als eminentem Repräsentanten der Kathedralschule aus Laon gleich in der nächsten Generation durch. Abelard hatte diese neuplatonische Schule gleich zu Beginn seiner denkerischen Laufbahn verlassen. Der Streit zwischen der Eindeutigkeit Abelards und Anselms ambivalenter Theorie der Bedeutung und der ambivalenten Auffassung der Wahrheit eröffnet den nachfolgenden Konflikt zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus, welcher in den weiteren Matrices gezeigt wird. Die von den Porretanern inspirierten logischen Schulen schafften die aristotelische Prädikation aufgrund der Kauzalität der ersten Substanz ab. Wegen der unklaren Übereinstimmung unterschied die erste Moderne des lateinischen Westens nicht länger zwischen der Imposition der Bedeutung aus Richtung der realen Substanz und der lediglich aus Richtung des Intellekts gegebenen Supposition. Verbale Behauptungen bekamen eine absolute Bedeutung und ihre Supposition löste sich von der realen Welt. Eine neue Bedeutung wurde aus dem „Substanz–Individuum“ abgeleitet, das vorgibt, die wirkliche erste Substanz zu sein. Dieses Seiende der dritten Art wurde zu einer mythologischen Quelle der objektiven Bedeutung. Die ontotheologische Absolution des Denkens von der ersten Substanz erhielt eine zentrale Stelle in der modernen Metaphysik, was zur Gründung der westlichen Objektivität führte.

## 1.3 Wahrheit als *adaequatio* (Petrus Abelard)

Abelards irgendwann um das Jahr 1120 unter dem Zeichen G. (PL 178, 357–72) verfasster Brief an einen unbekannten Bischof zeigt den ersten philosophischen und autoritären Streit um das *tertium ens* im lateinischen Westen. Der angesprochene Bischof G. sollte kompetente kirchliche Richter auftreiben, welche beim Streit zwischen Abelard und dessen ehemaligem Lehrer Roscelin entscheiden sollten. Abelard stand in der Frage nach der Deutung der *Isagoge* gegen Roscelin (†1225) und gegen Gilbert de La Porrée (†1154). Wir wollen an den Anfang dieses Streits um den Status des Erkennens der Realität zurückkehren, welcher nach dem Jahr 1250 mit neuer Kraft ausbricht. Boethius setzt in seinem Werk *Liber de divisione* den Unterschied zwischen der *simpliciter* in der Realität existierenden ersten Substanz und deren Erkennen im Denken fest. Die erste Substanz kann in der Realität nicht geteilt werden, weil der Akt ihrer Existenz *per se* gegeben ist. Die Trennung mithilfe der Universalien im Rahmen des Baumes des Porphyrios ist möglich, entspricht aber einer anderen Seinsordnung als die in der Realität existierende Sache. Was in der Realität unteilbar ist, das kann durch die Menschen in Europa oder in Afrika universell teilbar sein. Der analysierte Teil der *Isagoge* hat gezeigt, dass im Terminus „Mensch“ zusammengefasste Ganzheit (*totum*) lediglich analogische Ähnlichkeit zwischen der singulären und der universellen Auffassung des Seienden äußert (Kap. 1.1). Für die Seele gilt das Gleiche, weil sie als Form des Körpers existiert und zugleich der Ort ist, wo die Universalien dank dem Akt des intellektuellen Erkennens entstehen. Den realen Menschen kann man nicht teilen, die abstrakten Fähigkeiten der Seele indessen ja. Boethius vollzog die erste Unterscheidung zwischen zwei Auffassungen der Seele, welche existenziell und universell gegeben sind.[[18]](#footnote-18) Er trennte die Bestimmung der Seele als des realen Ganzen (*totum*) und unterschied dieses Ganzheit von den formal und abstrakt aufgefassten Fähigkeiten der Seele (*partes enim hae animae*). Zuerst existiert ein unteilbares Ganzes in der Realität, welches im Rahmen des Aktes der einzigartigen Subsistenz der Seele gegeben ist (*totum integrum*). Diese so im Körper existierende Seele ist keine generisch gegebene Einheit irgendwelcher Teile (*non est anima horum genus*). Zweitens existiert ein formaler Blick auf den Akt der Seele, welcher entweder im Rahmen der abstrahierten Teile (*partes animae*) oder der abstrahierten Potenzen und Fähigkeiten gegeben ist (*in aliqua potestate et virtute*). Dann ist es möglich, die Seele im Rahmen der universellen Bestimmung der spezifischen Fähigkeiten und Potenzen auch zu teilen, weil sie eine Ganzheit abstrakter Eigenschaften bildet (*totius divisionis*). Aus der vorangegangenen Analyse wird klar, dass sich diese zweifache Bedeutung der Ganzheit (*totum*) nicht univok erfassen lässt. Boethius verknüpfte die Bestimmung der Seele mit dem klassischen Unterschied zwischen der *per se* gegebenen ersten Substanz und den kategorialen Bestimmungen der zweiten Substanz. Diese Bestimmungen sind im Rahmen der aristotelischen Teilung (διαίρεσις) der universell gegebenen Gattung und der Art gegeben (OBJ I, Kap. 1.3). Der gleiche Unterschied lag bei Averroës im Unterschied des Intellekts als *tertium* und als *quartum* Genusvor (OBJ I, Kap. 2.4.3). Die Seele als entelechische Form dieses Körpers ist nicht dasselbe Seiende wie das formal bestimmte, im Intellekt gegebene Genus der Seele. Die Historie der westlichen Objektivität und des späteren Averroismus beginnt mit dem Streit zwischen Abelard und seinen Kritikern hinsichtlich der Natur der Metaphysik. Den Sinn der Begriffe „*totum universale*“und *„totum integrum*“ist auf dem Tisch(Jolivet 1992). Die Lichtung der lateinischen Objektivität liegt im Streit um beide Begriffe. Modernisten auf den neuplatonischen kathedralen Schulen griffen zur kirchlichen Macht, um neues *tertium ens* durchzusetzen. Abelard verteidigt Porphyrios‘ Aristotelismus, was in seiner Schrift *Dialectica* belegt ist.

„Diese Unterschiede begründen die Bedeutung sowohl des realen Sokrates als auch des Menschen im Allgemeinen, wie z. B. die Vernunft, die Sterblichkeit und weitere, welche jedoch universell und nicht singulär sind. Dann gilt es, dass die erste Art der Rationalität die substanzielle Eigenschaft des realen Sokrates ist und nicht die des Menschen im Allgemeinen. Daher schaffen alle Formen, welche individuelle Eigenschaften der realen Substanz sind, einen Teil der Species aufgrund ihrer spezifischen Bestimmung. Daher können sie kein aktuelles Dasein beinhalten, auch wenn dies alle Verleumder behaupten.“ [[19]](#footnote-19)

Abelard behauptet, dass die allgemeine Bestimmung im Rahmen der zweiten Substanz ein universelles Statut hat und vom Sein des aktuellen Einzeldings getrennt ist (*universales sunt, non singulares*). Die erste Substanz weist keine Differenzen auf; sie existiert als ein Ganzes und ist unteilbar. Die formale Bestimmung (*rationalitas, mortalitas*) gehört nicht zur existenziellen Bestimmung des Sokrates (*non homini*), sondern zur gattungs- und artmäßigen Bestimmung im Rahmen der zweiten Substanz (*Socrati substantialis est*). Die Universalien sagen etwas über Sokrates im universellen Modus aus, welcher sich grundsätzlich von dessen singulärer und aktueller Existenz der ersten Substanz unterscheidet. Der Akt des subsistenten Seins bewirkt, dass eine Sache in der Realität unterschiedlich von der anderen ist. Das aktuelle Einzelding beinhaltet dank der substanziellen Einfachheit und dem eigenen Akt der Existenz keine Differenzen. Die Definition des Individuums als universelle Form betrifft nicht die aktuelle erste Substanz, sondern die allgemeine Bedeutung im Rahmen der Spezies (*substantiales etiam sint speciebus secundum species*). Abelard schließt die Univozität der ersten und der zweiten Substanz aus, welche irgendeine Form des  *tertium ens* begründen würde. Dies entspricht die Definition der ersten hyparchichen Substanz in den *Kategorien* und in der *Metaphysik* (OBJ I, Kap. 1.3). Der Begriff der ersten und der zweiten Substanz ist nicht univok, weil deren Bestimmung zweifach ist. Entweder die Substanz existiert als Universalie im Rahmen des Baums des Porphyrios oder als Einzelding im Rahmen des aktuellen Seins, welches außerhalb des menschlichen Denkens gegeben ist. Trotz allen intellektuellen Manipulationen (*absque omni calumnia*), die spezifische Differenz des Baums des Porphyrios bezieht sich Abelard zufolge auf die Species und das Genus, wo eine andere Art der Differenzierung abläuft. Sie enthält nicht die kausale Wirkung zwischen den aktuellen Substanzen in der Realität. Die Schrift *Dialektik* hält den grundsätzlichen Unterschied zwischen beiden Auffassungen der unteilbaren Ganzheit des Seienden aufrecht, weil eine zweifache Auffassung des Seienden existiert (*aliud secundum substantiam, aliud secundum formam*).[[20]](#footnote-20) Die kategoriale Bestimmung der Ganzheit existiert im Hinblick auf die erste Substanz (*‚totum‘ autem aliud secundum substantiam*). Die Aktualität der ersten Substanz begründet die atomare, d. h. nicht weiter teilbare allgemeine Bedeutung im Denken (*individuum*) und ist somit verschieden von der einzigartigen Realität der externen Sache, welche um ihretwillen existiert (*substantia*). Der kritische Philosoph las Porphyrios‘ *Isagoge* ebenso wie Boethius. Abelard wusste wohl, dass die universell und univok auf dem Niveau der Gattung gegebene zweite Substanz im Rahmen der Analogie nur eine bestimmte Ähnlichkeit mit der hylemorphischen Zusammensetzung aufweist (*proportionaliter consistit genere; In Porph. Isag*. III.10). Die im Denken gegebene Differenzierung und die Unterschiede zwischen den realen Dingen stellen zwei Formen des Daseins dar, welche die wahre Prädikation beachten sollte (*secundum utrumque dicitur*). Wenn wir über die erste Substanz sprechen, dann meinen wir die existierende Sache; wenn wir über das Individuum sprechen, dann meinen wir eine Universalie, die fast keine eigene Bedeutung hat. Der Unterschied zwischen dem abstrakten Individuum und der realen Substanz hat für die Scholastik einen prinzipiellen Wert. Die objektiven, in der Schule des Avicenna ausgebildeten Illuminaten sehen ein Seiendes der dritten Art; sie bilden sich dabei ein, dass sie über die hyparchisch existierende erste Substanz aussagen. Abelard ist ein Denker, welcher in der klassischen Schule des Boethius erzogen wurde. Diese hatte Aristoteles durch den Aristotelismus gelesen und nicht durch den Neuplatonismus. Die univoke Bestimmung der Substanz ist im Hinblick auf die integrale Ganzheit des Körpers als reales Einzeldings gegeben, welches aus der Sicht der aktuellen Umfänglichkeit als hyparchische Imposition begriffen wird (*secundum comprehensionem quantitatis, quod dicitur integrum*). Diese Bestimmung wird als *univoce* gegeben kategoriale Supposition, im Hinblick auf die allgemeine substanzielle Bestimmung im Rahmen der universellen Bedeutung, begriffen (*secundum diffusionem communis essentiae, quod universale est*). Im Sinne des so formulierten Begriffs „*totum integrum*“ist es evident, dass die Leiche kein Mensch ist. Der Mensch wird aus der Sicht der Imposition der Bedeutung aus Richtung der hyparchisch gegebenen realen ersten Substanz prädiziert. Nach der Einführung des Averroës‘schen Korpus im lateinischen Westen entspannte sich neuer Streit um die Bestimmung des Terminus „*totum autem–hoc animal*“, der bei Boethius enthalten ist (Kap. 1.1). Der Unterschied zwischen dem „*totum integrum*“ und „*totum universale*“hat grundsätzlichen Charakter für die weitere Gigantomachie des Westens. Blunds Schule bestimmt es erneut nach dem Jahr 1220 aufgrund des ähnlichen Streits um den Status der Leiche. Die Aristoteliker nahmen den Stand gegen Avicennas Metaphysik, auf der Seite der damals importierten Averroës-Schriften (Kap. 2.2.1). Abelard ist für die Hermeneutik ein geschichtlicher Zeitgenosse des Averroës, und dies ist nicht nur im rein historischen Sinn gemeint.

Die Hermeneutik der Objektivität begründete somit die erste geschichtliche Form des modernen „Irrtums“ (Heidegger) in der Frühscholastik. Von nun an, es beginnt in der Scholastik die Ära des Vergessens der ersten Substanz (Seinsvergessenheit). Der Unterschied zwischen der allgemeinen Prädikation und der aktuellen Existenz der Sache führte Abelard notwendigerweise zu einer anderen Auffassung der Wahrheit, als sie bei Anselm vorlag. Abelard lehte die Auffassung der einen univoken Wahrheit definierten im Rahmen der fragwürdigen Ontotheologie. Er führte einen strikten Unterschied ein: einerseits gibt es verbal gegebene Rede (*oratio*), anderseits eine durch die auf den existenten Zustand der Dinge in der Welt bezogene kategoriale Aussage (*enuntiatio*). Abelard nahm deswegen das augustinianische Primat des Willens nicht an. Die Definition der Wahrheit aufgrund des gesunden und natürlichen Verstandes muss primär eine philosophische und keine theologische Sache sein. Abelard verteidigt unter Berufung auf Boethius die klassische Theorie des Willens, welcher aus Richtung des verstandesmäßigen Erkennens des Guten bestimmt ist. Das Gute wiederum wird durch Belichtung von vorne aus Richtung der Sinne determiniert. Der Wille ist dem tätigen Erkennen des Guten unterworfen, um tätig zu sein.[[21]](#footnote-21) Abelard verteidigt die aristotelische Theorie der Wahrheit, welche von Averroës im Modus der *proportio* dem Westen übergeben worden war (OBJ I, Kap. 2.4.3). Seine *Dialektik* lehnt die hyparchische Funktion der lediglich nominell begründeten Bedeutung ab, weil die Imposition der Bedeutung aus der Realität nicht dasselbe ist wie Akt der Supposition im Denken. Es existiert zweifache Bestimmung des unteilbaren Ganzen, weil die Bedeutung im Denken und die Existenz in der Realität zwei unterschiedliche Bedeutungen begründen. Das Haus hat ein einzigartiges Sein als erste Substanz in der Realität; aber die Bedeutung des Hauses signifiziert universell und potenziell. Aus der Sicht der Sinngebung des Seienden handelt es sich um zwei gänzlich unterschiedliche Operationen, welche die Begriffe *impositio* und *suppositio* unterscheiden. Die Imposition der Bedeutung geht aus Richtung der Sache zum abstrakten Intellekt. Die Sache begründet im hyparchischen Modus *per prius* die grundlegende semiotische Bindung an die Realität im Modus der Ähnlichkeit. Rufen wir uns den ursprünglichen Unterschied in *De int.* 16a3‒8zwischen dem Primat der Imposition der Bedeutung und den realen Dingen und deren zweitrangiger Symbolisierung in der Sprache (Kap. 1.1). Die triadische Struktur der Bedeutung geht vom tatsächlichen Erkennen gemäß *De anima* aus. Die Bedeutung entsteht durch die in der Seele gegebene Intentionalität, was ein Modell der formalen Kausalität darstellt. Das intentionale Erkennen, welches durch den *intellectus possibilis* in allen Menschen formell auf die gleiche Weise gegeben ist, begründet die ursprüngliche Ähnlichkeit der Sachen und des Intellekts (ὁμοιώματα). Sie wird im Rahmen der universell intendierten Bedeutung entstehen (σημεία πρώτων). Die Intention der Realität ist in allen Menschen gleich, dank der dreifachen Mediation des *diaphanum*, welches auf der potenziell gegebenen Kausalität basiert. Aber auf der nächsten Stufe der Synthese ist bereits eine aktuell unterschiedliche Symbolisierung, welche sowohl individuell als auch sprachlich gegeben ist. Im Unterschied zu den damaligen und heutigen *Modernorum* las Abelard die Schrift *De interpretatione* gemäß Aristoteles‘ angeführter Anleitung, also in Verbindung mit *De anima*. Die Imposition und die Supposition betreffen entweder das aktuelle Einzelding (*totum integrum*) oder das universelle Konzept im Denken (*totum universale*). Zwischen dem Sein der ersten und der zweiten Substanz gibt es keine Identität, sondern lediglich eine Ähnlichkeit oder Übereinstimmung, weil beide Substanzen generisch unterschiedliche Art und Weise der Existenz besitzen. In der wahrheitsgemäßen Übereinstimmung der kategorialen Aussagen in Rahmen der spezifisch und generisch univoken zweiten Substanz gilt es darüber, dass die Imposition nicht die Supposition ist. Die Auslassung dieser grundlegenden Gegebenheiten der klassischen Metaphysik führt zu den groben Fehlern der Modernisten. Die Prädikation muss daher die Richtung einbezeihen tragen, von wo aus im Denken die allgemeine Bedeutung generiert wird (Vor-blickbahn).

„Es ist nötig, dem Aufmerksamkeit zu widmen, dass der Terminus ‚bedeuten‘ (*significare*) auf verschiedene Art und Weise angewendet wird. Entweder ist sie auf solche Art und Weise gemeint, dass eine beliebige Bedeutung im Denken entsteht (*intellectum generat*); oder auf eine andere Art, wenn die Bedeutungen wahrheitsgemäß den Dingen zugeordnet sind, über welche sie ausgesagt werden (*modo vero circa omnia quibus est impositum*). Diese Bedeutung der Imposition muss an erster Stelle gehalten werden, weil sie den primären und eigenen Terminus für die Bedeutung darstellt …“ [[22]](#footnote-22)

Einzig die Belichtung der Bedeutung von vorne aus Richtung der ersten Substanz begründet die kategoriale, für das wissenschaftliche Erkennen notwendige Prädikation. Die Wahrheit wird durch den aristotelischen metaphysichen Dativ bestimmt, weil der vergangenheitliche Charakter der real existierenden Sache im Erkennen adäquat prädiziert werden muss. Abermals ist der zweifache Typ der kategorialen Prädikation im zweifachen Modus *per prius* und *per posterius* im Spiel (*Cat*. 2a14–15). Die Unterscheidung zwischen der kategorialen und nominellen Prädikation begründete den wichtigen Unterschied zwischen der Imposition der Bedeutung aus Richtung der ersten Substanz (*substantia significata*) und der Supposition. Dieser Fall wird im Rahmen der lediglich verbalen Bedeutung (*vox substantiam significatam*) gegeben. Logische Bedeutung aufgrund der Supposition (*aequivoce*) ist nicht metaphysische Bedeutung aufgrund der Imposition (*univoce*). Diese Analyse der Sprache finden wir in Abelards Kommentar zu den *Kategorien*. Sie findet sich im zweiten Teil der für die philosophischen Anfänger gedeuteten Logik (*Logica ingredientibus*). Der Unterschied betrifft die Bestimmung des Seienden im Sinne der hylemorphischen Substanz (*complexum*) oder deren universeller Bedeutung (*incomplexum*).[[23]](#footnote-23) Die Wahrheit über die Einzeldinge können wir auf dem Niveau des Urteils nicht in der Realität aussagen (*secundum nullam complexionem dicuntur*), sondern nur die Wahrheit über die im Denken gegebenen Bedeutungen. Dann unterscheidet sich die Imposition der Bedeutung grundsätzlich, weil sie entweder aus Richtung der Sache in der Realität oder aus Richtung von deren Bedeutung im Denken begriffen werden kann. Die univoke Prädikation entsteht lediglich aufgrundlage der Imposition, also durch Belichtung der universellen Bedeutung von vorne, aus Richtung der ersten Substanz.

„Daraus wird deutlich, dass die zweiten Substanzen univok über die erste Substanz aussagen (*secundae substantiae de primis univoce praedicantur*). Die Benennung und die Definition sind als Substanz gegeben und ebenso auch die Differenz.“ [[24]](#footnote-24)

Die Existenz der ersten Substanz begründet die univoke Bedeutung der zweiten Substanz und somit auch deren durch die spezifische Differenz gegebene Definition. Die univoke Prädikation existiert lediglich in der Beziehung, wenn die zweiten Substanzen die ersten Substanzen eindeutig signifizieren (*univoce praedicantur*). Diese Imposition der Bedeutung aus Richtung der realen ersten Substanz wird in der Schrift *Kategorien* als kategoriale Prädikation im hyparchischen Modus *per prius* bezeichnet (OBJ I, Kap. 1.3). Wenn man in dieser universellen Beziehung adäquat über die erste hyparchische Substanz ausgesagt, dann trägt die nominelle Definition die kategoriale und somit auch univoke Bedeutung der Gattung, der Art und von deren Differenzen. Nun wollen wir die Blickbahn umdrehen und die universelle Supposition gemäß *Cat*. 2a14–15 prädizieren. Wir erhalten einen neuen Typ der Prädikation *per prius*, weil der Dialektiker auf der Seite der universellen Bedeutung steht und deren Beziehung zur ersten Substanz feststellt. Die im Modus *per prius* gegebene kategoriale Supposition der Bedeutung ist also nur dann möglich, wenn die Imposition der Bedeutung aus Richtung der realen ersten Substanz etabliert wird. In der *per prius* gegebenen kategorialen Prädikation gilt, dass die Leiche kein Mensch ist; aber im Modus der rein semantisch und grammatisch im Modus *per posterius* gegebenen logischen Supposition kann man das sagen. Diese logisch wahre Aussage ist in Wirklichkeit eine metaphysisch falsche Aussage. Die hyparchisch orientierte Definition stellt im Rahmen der durch den metaphysischen Dativ gegebenen Imposition fest, dass die zweiten Substanzen im Rahmen der kategorial und akzidentell gegebenen Beziehungen über die Realität aussagen. Wenn diese Bindung der zweiten Substanz an die erste fehlt, dann ist die Bedeutung nur nominell und äquivok gegeben. Solche wage Benennung (*oratio*) kann nicht die kritische Wissenschaft und Metaphysik gründen, dennoch eine moderne Version, im Modus der epochal gegebenen „Irre“ (Heidegger). Die Supposition aus Richtung der zweiten Substanz zu ersten hat an und für sich keinen univoken Charakter, wie die damaligen neuplatonischen Modernisten und die Schule der *Nominales* dogmatisch behaupteten.[[25]](#footnote-25) Abelard zufolge ist es nicht möglich, allein aus der Supposition heraus zu entscheiden, ob die Prädikation *per prius* determiniert und daher hyparchisch gegeben ist; oder ob sie nur *per posterius* bestimmt undnur nominell gegeben ist. Dann wird klar, dass die Qualität, die Umfänglichkeit und die hypostasierten Akzidenzien der Neuplatoniker erst auf dem Niveau der nominellen Supposition entstehen. Das Wesen der Universalien im Akt der logischen Supposition verläuft umgekehrt, vom Akt des Denkens in Richtung der ersten Substanz. Erinnern wir uns an die ursprüngliche „probalistische“ Richtung der ontologischen Vor-blickbahn bei den ersten Neuplatonikern, wie Simplikius (OBJ I, Kap. 1.3.2). Es ist leider eine äquivoke Supposition, keine univoke Imposition. Der Intellekt hat bereits eine universelle Bedeutung, welche vom hyparchisch prädizierten Körper als erster Substanz gegeben ist. Nun stellt der Metaphysiker fest, ob die universelle Bedeutung wirklich die singuläre erste Substanz vertritt (*supponit pro*). Der Metaphysiker muss die absolut aufgefasste Supposition der Logik als unwahr ablehnen. Diese Universalien sind im Sinne der primären Qualitäten von Locke (*primary qualities*) metaphysisch nicht wahr, aber logisch schon (OBJ I, Kap. 2.4.4). Deren Bedeutung hat keine Deckung aus der Realität, weil die Imposition der Bedeutung nicht durch den metaphysichen Dativ von der ersten Substanz ausgeht. Die substanziell aufgefasste Qualität und die Umfänglichkeit haben in der Realität keine Übereinstimmung, weil dies allgemeine, nur im Denken gegebene Bestimmungen sind.

Der nominelle Essenzialismus von Abelards Zeitgenossen begründete in den neuplatonischen Schulen von Anselms Schülern in Laon und woanders eine falsche kategoriale Bedeutung, welche außerhalb der realen Beziehungen zwischen den aktuellen Substanzen gestellt waren. Abelard kann von der aristotelischen Auffassung der Wahrheit nicht zurücktreten. Er müsste sonst verwirrte Auffassung der Bedeutungslehre annehmen, welche von den ersten westlichen Modernisten verteidigt wurde. Da die erste Substanz wirklich existiert, kann man eine kategoriale Imposition schaffen. Da es eine Imposition gibt, kann man adäquat, also wahrheitsgemäß die Supposition prädizieren. Wenn wir nur eine Supposition im Rahmen der *ad hoc* gegeben Bedeutung außerhalb der Existenz der ersten Substanz haben, kann diese Bedeutung nicht univok sein. Dieser zweifache Blick auf die hermeneutische Art und Weise, wie die Prädikation gegeben ist, begründet den fundamentalen Unterschied zwischen der wissenschaftlichen *demonstratio* und der logischen *enuntiatio* und der verbalen *significatio*. Für Abelard, Averroës und den ersten Averroismus kann dies kein wahrer Ausspruch sein: „Die Leiche ist ein Mensch.“ Die Leiche ist nur im Modus der Plurivozität ein Mensch. Es gibt keine kategorial gegebene Prädikation, die allein ein wissenschaftliches Erkennen begründen kann. Die metaphysisch adäquate und somit wahre Bedeutung des Menschen kann man nur von der Person als existierender erster Substanz ableiten. Abelards Schrift *Dialectica* legt diese Argumentation in der These „diese Leiche ist ein verstorbener Mensch“ vor (*hoc cadaver est homo mortuus*).[[26]](#footnote-26) Der Aristoteliker kritisiert die univoke Nutzung der Supposition, was vom Neuplatoniker Gilbert de La Porrée durch die hypostasierte Subsistenz eingeführt wurde (*aliquid, id est subsistens*; Kap. 1.4). Dem Logiker genügt zur Bestimmung des Menschen lediglich die Leiche, weil er in der Ordnung der Abstraktion arbeitet und eine Supposition der Bedeutungen vollzieht. Die hyparchische Bindung braucht dagegen die univoke Imposition der Bedeutung aus Richtung der realen Sache. Abelard zufolge, so etwas kann man nur in der kategorialen Prädikation erfassen, welche das hyparchische Sein der ersten Substanz bedeutet. Nur die so gegebene kategoriale Bedeutung der zweiten Substanz begründet die univoke Bedeutung und das wissenschaftliche Erkennen der Realität (*demonstratio*). Der Logiker und der Mathematiker arbeiten bereits in der sekundären Ordnung der Abstraktion. Es sind nicht die kausalen Beziehungen zwischen den ersten Substanzen, welche logische Wahrheit (*enuntiatio*) bestimmen. Die verbale Bedeutung bestimmt die erste Substanz nur äquivok, lediglich auf dem Niveau des Benennens (*nomen*), also im Rahmen der grammatischen und lexikalischen Bestimmung des Wortes (*significatio*). Abelard unterscheidet daher vier Komponenten der durch den Diskurs gegebenen Bedeutung: erstens die sinnvolle Rede, welche an und für sich im Hinblick auf die Bedeutung komplett ist und keiner ergänzenden Fragen auf Seiten des Adressaten bedarf (*oratio*). Zweitens kann diese Äußerung komplette grammatische Bestimmungen enthalten, welche auf Zeit und Modalität mithilfe bestimmter Wörter bezogen sind (*oratio perfecta*). Drittens drückt die durch den logischen Ausspruch gegebene Bedeutung die Wahrheit und Unwahrheit aus, welche durch die Übereinstimmung der formalen Beziehungen zwischen den universalen Essenzen gegeben sind (*enuntiatio*). Viertens stellt das Erkennen der Wahrheit das wissenschaftlich deduktive Urteil sicher, welche sich auf die die reale Wirkung der Substanz in der Realität stützt. Die Kausalität der Substanz wird vom Mittelglied des Urteils prädiziert (*demonstratio*). Diese Übereinstimmung zwischen den Dingen und dem Denken wird kategorial aufgrund der Imposition geschaffen, also im Rahmen des demonstrativen Urteils. Solche Deduktion stellt die Übereinstimmung aufgrund der Kausalität der hyparchischen Substanzen in der Wirklichkeit, daher ihr vollständig deduktiver Charakter. Die volle Wahrheit ist auf dem Niveau des wissenschaftlichen Urteils im Hinblick auf die erste Substanz gegeben. Die unvollständige Bedeutung (*oratio*) begründet, Abelard zufolge, keinen wahren Urteil. Die sinnvolle Rede hat an und für sich noch nicht den Wert der deduktiven Aussage, welche kausal und im Rahmen des wissenschaftlichen Urteils determiniert ist (*demonstratio*). Wegen der Imposition aus Richtung der realen Substanz unterscheidet sich der wissenschaftliche Beweis von der logischen Prädikation (*enuntiatio*). Die Wahrheit der Logik ist auf dem Niveau der Abstraktion gegeben, also außerhalb der Imposition der Bedeutungen aus der Realität. Abelard sagt klar, dass das Wort „Substanz“ bei Aristoteles lediglich homonymischen Charakter besitzt (*figuraliter*) und dass es die Aufgabe des Dialektikers ist, alle Bedeutungen klar zu unterscheiden.[[27]](#footnote-27) Die nominellen, auf die Substanz bezogenen Äußerungen (*id est vox significans substantiam*) sind auf die existente hylemorphische Substanz nur metaphorisch bezogen (*translata sunt ad significandum nomina rerum*). Daher haben sie keine univoke Bindung an die Realität der hylemorphischen Komponente (*non sunt complexae voces*). Damit ein Urteil entsteht, ist es nötig, eine kategoriale Übertragung (*translatio*) der Bedeutung durchzuführen. Dann gilt es, dass allgemeine in jedwedem Zeichen gegebene Fähigkeit der Bedeutung (*ad se ipsam significandam*) zur Aussage der real im Hinblick auf die ersten Substanzen gegebenen Beziehung wird (*figura facta in translatione vocis de re*). Der Terminus „*translatio*“ beschreibt genau die hermeneutische Funktion des metaphysischen Dativs. Der Satz „Phönix existiert“ hat eine Bedeutung, aber keine Determination der Bedeutung aus Richtung der real existierenden Sache, welche eine hyparchische Imposition begründet. Diese Bindung an die Realität ist notwendig zur Konstituierung der Wahrheit als univoker, in der kategorialen Aussage gegebener *adaequatio*. Im Falle des Phönixes fehlt eine Bindung im Hinblick auf die hyparchische erste Substanz. Die Supposition der Bedeutung geht lediglich vom Denken und keineswegs von der Realität. Dann handelt es sich um eine homonymische Bedeutung ohne entsprechende Übereinstimmung mit der realen Sache. Wenn die Übertragung der Bedeutung (*translatio*) aus Richtung der existenten ersten Substanz gegeben ist, dann sprechen wir von einer formal-univoken Übereinstimmung von Ausspruch und Sache (*enuntiatio*). Diese Bedeutung kann eventuell auch durch eine kategorische, auf dem Niveau der ersten Substanzen auf eine reale Kausalität gestützte Aussage bewiesen werden (*demonstratio*). Die logische, durch die Supposition gegebene Aussage unterscheidet sich grundsätzlich vor der kategorialen Aussage der Metaphysik und der kausal begründeten Wissenschaft. Die metaphysische Bedeutung entsteht im Rahmen der *demonstratio* ausschließlich durch die Imposition der Bedeutung aus der hyparchisch gegebenen Realität. Es gilt wiederum die Notwendigkeit des metaphysischen Dativs, welcher die wahre Donation des Sinnes aus Richtung der Realität der ersten Substanz bestimmt. Diese ist nicht mehr direkt in der Bedeutung gegeben, muss aber wahrheitsgemäß ausgesagt werden. Abelard lehnte die verwirrte Auffassung der Wahrheit in Anselms neuplatonischer Schule und bei den damaligen Porretanern ab. Das nachfolgende Zitat zeigt beide grundsätzliche Beziehungen, welche Abelards Bestimmung der Bedeutung determinieren.

„Das Wort ‚Mensch‘ hat zum Beispiel einen spezifischen Charakter, welcher im Hinblick auf ein sterbliches und vernunftbegabtes tierisches Lebewesen gegeben ist. Primär wird die Imposition der Bedeutung aus Richtung der gegebenen Person vollzogen (*ex ipsa individuis ipsius*) wie Sokrates und andere. Die so gegebene Imposition bewahrt in sich die Bedeutung in jedweder Species (*significationem in se ubique speciei in se tenet*) und ist nicht dadurch gegeben, dass Sokrates und andere an der Bedeutung der Species teilhaben (*non Socratis et ceterorum quae speciem participant*). Aus dem Wort ‚Mensch‘ (*ex ‚hominis‘ enim vocabulo*) entsteht nämlich das Verständnis ‚sterblicher, vernunftbegabtes tierisches Lebewesen‘, aber keineswegs das Verständnis dessen, was die Existenz des Sokrates in der Wirklichkeit beinhaltet (*non etiam Socratem intelligimus*).“ [[28]](#footnote-28)

Die Imposition der Bedeutung aus Richtung der realen Sache vollzieht sich auf verschiedene Weisen (*diversis modis accipitur*), wobei Abelard zwei grundsätzliche Modi interessieren. Im ersten Fall folgt er der Entstehung der universellen Bedeutung im Denken (*intellectum generat*) und im zweiten Fall folgt er der wahren Imposition dieser Bedeutung für die benannte oder prädizierte Sache (*modo vero*). Die erste Gruppe wird mit Hinweis auf *De Int.* 16a3–8 beschrieben, wo das gesamte Problem der Entstehung der Bedeutung aufgrund der direkten Imposition gelöst wird (Kap. 1.1). Abelard betont mit Hinweis auf Aristoteles, dass die Entstehung einen universell wahren Charakter haben muss (*constituit enim qui dicit intellectum*). Primär ist die Imposition der Bedeutung auf die realen Einzeldinge des Typs Sokrates bezogen. Da sie an und für sich existieren, begründen sie im Modus *per prius* eine hyparchische Bedeutung (*significationem … in se tenet*), welche nicht an die platonische Partizipation der Einzeldinge im subsistenten Sein der universellen Species gebunden ist. Die auf diese Weise spezifische, nach dem Baum des Porphyrios auf dem Niveau der Universalien basierende Prädikation ist im Hinblick auf Sokrates zweitrangig. Auf dieser Ebene entsteht die dialektische Teilung der Universalien gemäß dem Baum des Porphyrios. Zum Beispiel kann man die Art *homo* und deren spezifische Bestimmung im Rahmen der Rationalität oder im Rahmen der Animalität seine allgemeine gattungsmäßige Bestimmung (*animali rationali mortali*) teilen. Aber vom Modus der *per prius* gegebenen kategorialen hyparchischen Prädikation gilt, dass die allgemeine Bedeutung *homo* nicht zum realen Sokrates gehen kann (*non etiam Socratem intelligimus*). Die kategoriale Bedeutung generiert die allgemeine Bestimmung des Menschen, welche anstelle des realen Sokrates steht (*supponit pro*). Wiederum sind die Auffassung der univoken Imposition der Bedeutung aus Richtung des hyparchischen realen Einzeldings und die aus ihr hervorgehende univoke kategoriale Supposition im Spiel. Abelard warnt in dieser Passage vor dem Irrtum seiner sophistischen Zeitgenossen, welche die Abfolge der Imposition umkehrten. Das Zitat betont mit Hinweis auf Aristoteles, dass die universelle Species *per* *prius* nur im Denken gegeben ist und im nachfolgenden Akt der Supposition das Einzelding nur spezifisch determiniert. Dann hat die nominell gegebene Supposition lediglich universelle Bedeutung (*ex ‚hominis‘ enim vocabulo tantum ‚animal rationale mortale‘ concipimus*). Das Konzept, d. h. die Aufnahme der Bedeutung im Denken hat von sich selbst aus keinen univoken Charakter, wie die verwirrte Moderne vermutet. Die Supposition der Bedeutung im Denken kann, muss aber nicht durch die Imposition der Bedeutung aus Richtung der ersten Substanz gegeben sein. Der Mensch existiert und die Schimäre nicht. Die konkrete Sache partizipiert an der universellen Bestimmung der Species durch den Akt der Imposition (*speciem participant*). Das durch die Supposition der universellen Bedeutung *homo* gegebene nominelle Konzept des Menschen als eines abstrakten Individuums unterscheidet sich daher grundsätzlich von der kategorialen univoken Prädikation, welche durch die Imposition der Bedeutung „Sokrates“ aus Richtung der realen Person gegeben ist. Darüber hinaus gilt prinzipiell, dass die Species als Universalie in keinem Fall einen Bestandteil des Seins des Sokrates als realer erster Substanz bilden kann. Das wahre Erkennen des Einzeldings wird einzig und allein durch die Imposition der Bedeutung aus Richtung der realen ersten Substanz geschaffen. Was die erste Substanz in der Realität ist, eine solche Ähnlichkeit muss das Denken im Rahmen der univoken kategorialen Prädikation in der universellen zweiten Substanz erschaffen. Die Benennung im Rahmen der wahren und univoken Bedeutung entsteht im Akt der Abstraktion aus Richtung des einzelnen Dings, und dies im Rahmen der univoken Bestimmung der hyparchischen ersten Substanz, welche *per se* und unteilbar gegeben ist (*ex ipsa individuis ipsius*). Die im Terminus „*ex ipsa individuis*“ verborgene epochale Indikation hat Schlüsselcharakter, weil sie die *Lichtung* der nächsten Runde des Streits um die Objektivität zeigt. Entweder geht die Imposition vom porretanischen Seienden der dritten Art (*individuum*) oder von der ersten Substanz aus. Die Generation der modernen *Nominales*, welche in Oxford von den Porretanern beeinflusst worden waren, vernachlässigten die grundlegende, auf das Seiende gerichteteVor-blickbahn, von wo aus das wahre Erkennen entsteht. Die Moderne liest die Bedeutung der Welt gemäß dem englischen Neuplatoniker Anselm dogmatisch und nicht philosophisch-kritisch wie der Pariser Aristoteliker Abelard.

Dieses epochale *Ereignis*, bestimmt nachfolgende Geschichte des Westens. Damit ist die ursprüngliche Form des *Oxford‒Paris Split* gegeben, welches von Alain de Libera analysiert wird (Kap. 3.1.1). Die nächste Matrix zeigt, dass an der Pariser Universität geführte Streit (Albert der Große und Roger Bacon versus Rufus von Cornwall und Robert Kilwardby) bereits die Auslegung der *Zweiten Analytiken* und *De anima* betraf und keineswegs nur die *Kategorien* und die *Isagoge*. Die von Abelard verteidigte Richtung der hyparchischen Prädikation werden gemäß dem metaphysichen Dativ (*translatio*) in den *Zweiten Analytiken* durch den Ausdruck „*ex inmediatis*“thematisiert, welcher die reale Kausalität der ersten Substanz im Mittelglied des demonstrativen Urteils erfasst (ἔστι μέσον αὐτοῦ ἢ οὐκ ἔστιν; *Anal. Post*. 89b39). Abelards Kritik an den *Nominales* zeigt klar, welche Richtung die weiter Entwicklung nehmen würde. Entweder fassen wir univok den Zustand der realen ersten Substanz für das Mittelglied des wissenschaftlichen Beweises im Modus der Imposition; oder die Supposition der Bedeutung ist nur im Denken als allgemeine Äquivokation gegeben. Die Bedeutung und das Verstehen der Universalien ist anstelle der realen Sache gegeben, was der scholastische Terminus „*supponit pro*“ bezeichnet. Die wahre univoke Supposition bezeichnet die Tatsache, dass die zweite Substanz in der Ordnung der allgemeinen Imposition an der Stelle der gegebenen ersten Substanz steht. Die wahre Supposition ist im Modus der wahren Rede (*oratio*) oder sogar der wissenschaftlichen Aussage gegeben (*enuntiatio*), wenn man über die Sache im Modus der kategorialen univoken Prädikation aussagt. Abelard hält sich an die Wahrheit als Übereinstimmung, weil er klar zwischen der Realität und deren Gestalt im Denken unterscheidet (Jacobi et al. 1996, 18−19). Abelard schätzt als Grammatiker die allgemeinere Fähigkeit der Bedeutung (*significare*), doch sie ist jenseits der existenziellen Proposition und wissenschaftlichen Beweisen gestellt. Wahrheit in klassischer Metaphysik gleicht nicht der modernen Dichtung. Abelards Kommentar zu *De interpretatione* öffnete diese verbale Form der Bedeutung den Prozess des Verstehens.[[29]](#footnote-29) Die wahre dichterische Interpretation ist aber keine wissenschaftliche Zuweisung der Bedeutung, da beide Formen der Bedeutung sich prinzipiell voneinander unterscheiden (*interpretari vocem non est assignare, sed intellectum aperire*). Der aristotelische Metaphysiker weiß wohl, dass einzig die univoke kategoriale Proposition Wahrheit und Unwahrheit philosophisch determinieren. Abelard macht einen klaren Unterschied zwischen beiden Formen der Bedeutungen. Entweder wird die Imposition von der Sache gegeben oder die Supposition kann sowohl von der Sache auch vom Intellekt gegeben sein. Doch nur aus der Richtung der Sache hat die Aussage eine univoke kategoriale Bestimmung. Daher hat die Schimäre eine allgemeine Bedeutung in der Ordnung der Sprache, wo sie im Rahmen der Supposition die Bedeutung im Denken öffnet. Die Schimäre hat keine wahre Imposition von der ersten Substanz. Abelards Auslegung von *De int*. 16a3‒8 zeigt die Entstehung der Bedeutung, welche von vorne aus Richtung der kausal auf die Bewegung der Seele wirkenden ersten Substanz gegeben ist.[[30]](#footnote-30) Der Kommentar betont unter Berufung auf Boethius ausdrücklich, dass die Begründung der Bedeutung im Modus der metaphysisch aufgefassten Intentionalität primär und prinzipiell „*a causa*“ verläuft, also durch die Belichtung des Sinns des Seienden von vorne, aus Richtung der realen ersten Substanzen. Diese erste semantische Übertragung der Bedeutung (*translatio*) unter dem Einfluss des metaphysischen Dativs kennen wir schon (σημεία πρώτων, *primae notae*, Kap. 1.1). Die *simpliciter* und *per se* gegebene Existenz der externen Dinge begründet eine sekundäre Kausalität des Kennens, welche gegenüber den real existierenden Dingen als universelles Akzidens gegeben ist. Der wissenschaftliche Beweis (*demonstratio*) gilt im Hinblick auf die Existenz der konkreten Einzeldinge und kann nicht nur im Rahmen der bloßen Sprache etabliert werden. Die Sprache ist noch kein formal richtiges logisches Urteil über die abstrakt behandelten Dinge, geschweige denn deren wissenschaftliches Erkennen, welches durch die Prädikation der realen Kausalität gegeben ist. Die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Modi der Bedeutung im Modus von Imposition und Supposition ist gänzlich prinzipieller Natur, weil sie die folgenden Ebenen der schrittweise konkretisierten Bedeutung begründet. Nehmen wir alle Schritte des Verstehens der Reihe nach.

1. Die *per se* existierende Sache in der Realität (*ipsum individuum, substantia*).
2. Die Entstehung der äquivoken Bedeutung im Denken im Modus der nominellen und verbalen Supposition der Bedeutung (*intellectum*).
3. Diese abstrakte Bedeutung setzt sich zu logischen Urteilen zusammen und es entsteht die Beziehung mittels der formal wahren Übereinstimmung der Begriffe (*enuntiatio*).
4. Diese Bedeutung wird darüber hinaus im Hinblick auf die hyparchische Funktion der ersten Substanz determiniert, welche die univoke und kategoriale Imposition der Bedeutung begründet (*impositio vera*).
5. Ob diese Übereinstimmung wahr ist, dies stellt das deduktive Urteil fest; solche grundlegende Imposition enthält kausale Wirkung der ersten Substanzen im mittleren Glied des deduktiven Urteils (*medium*) im Modus „*ex inmediatis*“, um wissenschaftliche Erkenntnisse zu gründen (*demonstratio*). Damit wird das Verstehen der Welt im Modus der metaphysischen Wahrheit als volle Übereinstimmung gegeben.

Durch diese Unterscheidung der Bedeutungen ist Abelards komplette Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung zwischen den Dingen und dem Intellekt gegeben. Die univoke kategoriale Bedeutung geht durch die Imposition der Bedeutung aus Richtung der realen Substanz, welche kausal unser Erkennen gemäß *De anima* determiniert. Die gleiche Univozität steuert die adäquate Supposition des wahrheitsgemäß erkannten Zustands der Dinge in der Welt durch die universelle Bedeutung und Symbolisierung gemäß *De interpretatione*. Die univoke kategoriale, aufgrundlage der Imposition vollzogene Prädikation (*enuntiatio*) erkennt die Welt durch das wissenschaftliche Urteil (*demonstratio*) gemäß den *Zweiten Analytiken*.

Die von Anselm begründete Moderne veränderte das Statut der Imposition, welche ursprünglich in der Schrift *Kategorien* aus Richtung der ersten Substanz gegeben war. Dann genügt der Wahrheit lediglich die Äquivozität, welche auf der ontotheologischen Form der dogmatisch aufgefassten Metaphysik oder des subjektiven demiurgischen Wissens basiert. Abelards Verteidigung von Boethius‘ Auffassung der Bedeutung des Seienden im Hinblick auf die Realität hat einen grundsätzlichen Charakter.[[31]](#footnote-31) Die Wahrheit erfasst als Übereinstimmung die Beziehungen der Dinge in der Realität (*ad naturalem rerum relationem*), und dies in Gestalt des Unterschieds zwischen dem Sein der Sache in der Realität (*rei esse*) und dem wahren Erkennen der entsprechenden Essenz der Sache (*rei essentiae demonstratio*). Für die Einführung einer adäquaten Auffassung der Wahrheit in der Scholastik tat Abelard einen entscheidenden Schritt, indem er eine univoke Prädikation im Rahmen der *similitudo* lediglich auf dem Niveau der Beziehung der ersten und der zweiten Substanz einführte (*quantum ad naturalem rerum relationem*) und nicht auf der äquivoken oder analogischen Beziehung zwischen den universellen Species (*non tam visus ad vocalem constructionem*). Das wissenschaftliche Erkennen betrifft daher die Beziehung der real existierenden Substanzen und nicht deren nominalistischen Derivate (*essentiam demonstravit, non vocabulum*). Die auf einer so gegebenen *demonstratio* basierende Beziehung kann nach den *Zweiten Analytiken* nicht primär auf dem Niveau der nominalistischen Ähnlichkeit im Rahmen des Wortes und dessen Bedeutung gegeben sein, sondern auf dem Niveau der Übereinstimmung von Ding und Denken.[[32]](#footnote-32) Abelard deutete die Beziehung zwischen erster und zweiter Substanz und der entsprechenden Theorie der Wahrheit ähnlich wie sein historischer Zeitgenosse Averroës, dessen Schriften er nicht kannte. Der wirkliche Kenner des Aristoteles trennte die Ordnung der Realität und des Erkennens vom univoken Durcheinander von dessen Zeitgenossen. So bereitete er den künftigen, nach der Rezeption des Averroës geformten Generationen die grundlegende Möglichkeit, die tatsächliche *proportio* zwischen Intellekt und Realität zu definieren. Die adäquate Definition der Wahrheit, wie sie in der *Met*. 1011b26‒29 gegeben ist, erhält so eine neue Behauptung (OBJ I, Kap. 1.3). Abelards Definition der Wahrheit ist in dieser Passage in der *Dialektik* enthalten:

„Aristoteles hat klar bewiesen, dass Affirmation und Negation der Wahrheit in der Prädikation folgt dem Geschehen der realen Dinge, über die die Prädikation gesagt wird. Aufgrund existierender Dinge wird ausgesagt, ob sie wahr oder falsch sind. Das liegt daran, dass jedes Dasein eines einzelnen Dings notwendig besteht (*rem necesse est esse*). Diese existenzielle Notwendigkeit ist dadurch gegeben, dass das Ding entweder gibt es, oder gibt es nicht. Eine Aussage, die auf der Grundlage dieser existentiell wahren Notwendigkeit entsteht, ist notwendigerweise auch metaphysisch wahr (*propositionem veram necesse est veram esse*); ist ein Ding aufgrund dieser existenziellen Notwendigkeit nicht richtig gestellt, so ist die Aussage falsch.“ [[33]](#footnote-33)

Das im deduktiven Urteil gegebene wissenschaftliche Erkennen muss den Zustand der real existierenden Sache in der Welt darbieten (*sequi illos eventus rerum quos enuntiant*). Da die ersten Substanzen aktuelle existieren, ist es möglich, verbindliche und adäquate Aussagen über die Existenz oder Nichtexistenz der ersten Substanzen zu formulieren (*gratia quorum tantum verae esse uel falsae dicuntur*). Die Notwendigkeit ist nicht primär in der logischen Aussage gegeben, sondern in der Realität der Sache (*quamlibet rem necesse est esse*), und diese ursprüngliche Notwendigkeit der individuellen Beziehungen wird auf dem Niveau des aktuellen Seienden in die allgemeine Wahrheit des Urteils genommen (*propositionem veram necesse est veram esse*). Abelard sieht im Gegensatz zu den damaligen *Modernorum* klar den Unterschied zwischen den *Zweiten Analytiken* und der allgemeinen Lehre der Bedeutung, wie sie in der Einführung zu *De interpretatione* gegeben ist. Die nachfolgende Matrix der Objektivität zeigt, wie die Oxforder Schule der Schüler Anselms (Grosseteste, Rufus, Kilwardby) die Auffassung des Mittelgliedes des Urteils verändert haben (*medium*). Diese Auffassung ist im ursprünglichen Aristotelismus lediglich durch die Beziehung zur realen Wirkung der ersten Substanzen gegeben.[[34]](#footnote-34) Abelard unterscheidet gegenüber den Modernisten aus Anselms Schule zwei Auffassungen der Bedeutung. Die unvollständige Bedeutung beinhaltet lediglich eine äquivoke Determination des Menschen (*animalitas et rationalitas hominem constituant*); aber damit entsteht noch keine univoke Bedeutung (*unus intellectus*). Dieser ist nur im Rahmen der durch die hylemorphische Substanz gegebene Bedeutung gegeben. Dadurch bezieht er sich auf einen konkreten Menschen und trägt univoke Bedeutung. Die nominelle Bedeutung reicht zwar für die Bestimmung des Sinnes aus (‚*homo albus‘ una est in sensu oratio*); aber diese Bedeutung genügt nicht, um die lediglich in Rahmen der ersten Substanzen gegebene Univozität festzustellen (*unius rei substantiam nun perficiant res significatae*). Die universelle Bestimmung bezieht sich durch die Schuld ihrer Vieldeutigkeit nicht primär auf die erste Substanz (*multiplices dicuntur*). In keinem Fall kann die Univozität anders herum entstehen, d. h. durch die Zusammensetzung abstrakter, allgemeiner Bestimmungen (*ex albedine et homine nullius rei substantia constituatur*). Die durch die gegebene erste Substanz hyparchisch determinierte Univozität ist das Endziel der Bedeutung und des wahren Erkennens der Welt. Abelard verteidigt den Unterschied zwischen der Zusammensetzung von Form und Stoff (*totum integrum*), welche in der Realität *simpliciter* gegeben ist, und deren zusammengesetzter universeller Gestalt, welche im intellektuellen Erkennen *modo compositionis* gegeben ist.[[35]](#footnote-35) Die Imposition der substanziellen Bedeutung ist entweder vom Konzept im Denken (*totum universale*) oder vom komplexen hylemorphischen Einzelding (*totum integrum*) gegeben. Der Unterschied ist in beiden Impositionen aus Richtung der Universalien im Denken oder von der Realität aus für die kritische Metaphysik absolut grundsätzlich. Entweder begründet er die rein nominelle Bedeutung im Rahmen der rednerischen Kommunikation (*oratio*) oder kann auch eine kategoriale Bedeutung begründen, welche für die Bestimmung der Wahrheit im deduktiven wissenschaftlichen Urteil notwendig ist (*demonstratio*). Aber in keinem Falle ist eine Imposition möglich, welche in sich univok die erste Substanz enthielte oder außerhalb der existentiellen Notwendigkeit der realen Sachen gestellt wäre. Die philosophische Wahrheit als Übereinstimmung kann nach Aristoteles keine neuplatonische Assimilation der ewigen und vorab gegebenen Bedeutung nach Anselms Theorie der Wahrheit als Gerechtigkeit und der aus göttlicher Perspektive genommenen Sicherheit sein. Der vorausschauende und kritische Scholastiker Abelard sah wohl die Gefahr des univoken Konzeptes der Substanz, welches von seinen Gegnern vertreten wurde. Die nachfolgende Matrix zeigt, wie auf dieses metaphysisch zweifelnde Hin- und Herschwanken zwischen dem Erkennen der Sache und der Existenz der Dinge die westliche Objektivität errichtet wurde.

Die erste lateinische Gigantomachie um die Substanz hatte eine prinzipielle Auswirkung auf die Theologie und auf die akademischen Institutionen, weil sie die autoritären Strukturen in der Kirche für den ersten philosophischen Hauptstreit zwischen dem Platonismus und dem Aristotelismus instrumentalisierte. Die Gigantomachie um Substanz betraf damals das heikle theologische Thema, welches die Beziehungen innerhalb der göttlichen Dreifaltigkeit definierte. Damals warfen sich die einzelnen Schulen gegenseitig Tritheismus vor. Abelard nach, metaphysisch ungebildete Modernisten änderten fatal die Definition der Dreifaltigkeit dadurch, dass sie die Akzidenzien nahmen, und sie in die hypostatische „Substanzen“ verwandelten. Abelard lehnte die Definition der Beziehungen ab, welche auf der Supposition gegründet wurde, und nicht auf die Imposition von den Wirkungen der ersten Substanz. Modernistische Dichtung über Gott ist keine metaphysische Wahrheit über Gott als erste Ursache. Die lediglich im Denken entstandene Bedeutung führt zu einer Äquivozität und die Theologie war damals, nach dem kritischen Aristoteliker, eine strenge und die wichtigste Wissenschaft. Der Verbalismus kann keine kategoriale Prädikation der univoken Bedeutung begründen, wie sie für das demonstrative, deduktive wissenschaftliche Urteil vonnöten ist. Die Porretaner und die Schulen der *Nominales* schafften die hyparchische Bedeutung des Menschen und der göttlichen Dreifaltigkeit ab. Sie schufen rein nominelle Definitionen des heute bereits toten Gottes der *Modernorum.* Er wurde als *opinabile* aufgefasst, also auf die Art der Schimäre. Es ist symptomatisch für den rachesüchtigen Geist der Moderne, dass die aristotelischen Züge von Abelards Philosophie unverstanden und verzerrt waren und von Abelards ehemaligen Mitschülern aus der Schule des Neuplatonikers Anselm von Laon (†1117) angegriffen wurden. Von der Lehre Anselms von Laon wandte sich der junge Abelard irgendwann im Jahre 1113 ab, als er als Magister an die Kathedralschule Notre Dame in Paris ging. Heloisa verurteilte in einem Brief an Abelard Alberich von Reims und Lotulf der Lombarde als die beiden Hauptgegner Abelards.[[36]](#footnote-36) Beide Neuplatoniker traten als Kläger gegen Abelard auf dem Konzil in Soissons auf (1121). Abelard gibt in seinem Lebenslauf an, dass sie Schüler des Anselm von Laon waren (*Historia calamitatum* I.4; PL 197, 125C). Ein bedeutender Vertreter der Laoner Kathedralschule war Gilbert de La Porrée (Gilbertus Porretanus), welcher in der Konstituierung der lateinischen Version der Objektivität die gleiche Rolle spielte wie Avicenna in der Falsafa. Anselm von Laon und besonders die von Gilbert de La Porrée gegründete Schule ist philosophisch mit dem Denken des Anselm von Canterbury verbinden. Der Laoner Kathedrallehrer kannte Anselm von Canterbury vielleicht persönlich. Abelard verteidigt nach dem Muster des Averroës die Autonomie der Philosophie. Sie ist von der Theologie getrennt, aufgrund unterschiedlicher Auffassung der mit der natürlichen Vernunft gesuchten Wahrheit. Daher lehnt er die auf der Grundlage der neuplatonischen und augustinianischen Illumination geschaffene ontotheologische Konstruktion ab. Der Philosoph kann nicht theologische Deutungen der göttlichen Intentionalität beweisen, welche den verschiedenen Religionen eigen sind, z. B. dem Judentum.[[37]](#footnote-37) Al*-*Ghazālī vertrat eine ähnliche kritische Haltung gegenüber der Anthropomorphisierung Gottes durch die Intentionalität und dem Tod Gottes in der modernistischen Philosophie Avicennas (OBJ I, Kap. 2.5). Aristoteliker wie Abelard und nach ihm die Schule des ersten Averroismus lehnten die Einführung einer modernen Intentionalität in das philosophische Erkennen Gottes ab. Eine andere Sache ist, wie Gott sich dem Menschen offenbart, was in den Bereich der theologischen Forschung gehört. Der Streit zwischen Gilbert und Abelard hinsichtlich der hypostasierten Beziehungen in der göttlichen Dreifaltigkeit betraf die vorausgegangene Form der Gigantomachie um die Substanz (OBJ I, Kap. 1.3.2). Der Neuplatonismus veränderte die akzidentelle Prädikation in eine essenzielle Gegebenheit des eigentlichen Seins und prädizierte diese Essenz univok im kategorialen Modus *per prius*. Durch die neue Bestimmung der Akzidenzien entstand das Seiende der dritten Art, welches von den Neuplatonikern der Laoner Kathedralschule und nach ihnen auch von der Schule der Porretaner übernommen wurde. Die hypostasierte Kategorie der Beziehung der göttlichen Personen ging in die Definition der göttlichen Dreifaltigkeit über. Abelard lehnte es grundsätzlich ab, die Substanzialisierung der Akzidenzien auf die Art der neuplatonischen Hypostasen in die trinitäre Theologie einzuführen. Aristoteliker sieht die Imposition der metaphysischen Bedeutung aus Richtung der realen Sache, weil die aktuelle erste Substanz reale Beziehungen zeigt. Gott ist real und die göttlichen Personen ebenso; daher müssen sie eine adäquat wahre Definition haben. Aus der Sicht der ausgelegten Theorie der Prädikation wird klar, dass Abelard alle modernen Formen der hypostasierten Beziehungen in der göttlichen Dreifaltigkeit als Tritheismus ablehnte. Bei den Modernisten, die akzidentellen Beziehungen erhielten den Charakter der Substanz der dritten Art. Die philosophische Definition der göttlichen Dreifaltigkeit muss theologisch von der realen göttlichen Essenz ausgehen, philosophisch von deren Kausalität in der erschaffenen Welt und dann von der anschließenden kategorialen Prädikation dieser Kausalität im wissenschaftlichen deduktiven Urteil. Die Beziehung zwischen Vater und Sohn entsteht in der klassischen kategorialen Prädikation deswegen, weil zwei Personen als reale erste Substanz existieren (*dicimus 'pater filii pater'*).[[38]](#footnote-38) Die reale Person ist an und für sich ein einfaches und aktuelles Einzelding, welches für sich selbst und jenseits aller universellen Bedeutungen existiert. Abelard bewertet die Essenzialität auf dem Niveau der universellen zweiten Substanz als eine sehr zweifelhafte Sache (*mihi quidem nihil videtur sonare haec constructio substantivorum*). Die auf der Ebene der substanziellen Universalisierung der Akzidenzien gegebenen Beziehungen erhalten im Hinblick auf die Realität höchstens eine analogische Bedeutung, die sich prinzipiell von der gegenseitigen Beziehung der existenten Substanzen unterscheidet (*ita etiam dicamus: ‚paternitas filiationis paternitias‘*). Die auf verbal signifizierter Essenz geschaffene Definition (*constructio substantivorum*) ist nicht dasselbe wie die kategoriale univoke Prädikation. Diese drückt die Imposition der realen Kausalität und das hyparchische Sein der ersten Substanzen aus, welche außerhalb unserer selbst agieren. Der klassisch gebildete Philosoph und Theologe verteidigte gegenüber den Modernisten Aristoteles‘ und Boethius‘ Unterschied zwischen der realen Sache und deren virtualen Bedeutung. Diese Richtung entspricht Averroës‘ Polemik mit Avicenna hinsichtlich des Status der ersten Wissenschaft, welche die Substanz *qua* Substanz erforscht (OBJ I, Kap. 2.3.1). Der Metaphysiker kann sich nicht nur darauf beschränken, das abstrakte Seiende im logischen äquivoken Modus *ens inquantum ens* zu erforschen. Dann definieren wir im Modus *per prius* die im Denken gegebenen Universalie und nicht die in der Realität gegebene erste Substanz. Die von Gilbert de La Porrée und den neuplatonischen Kathedralmagistern aus Laon und Reims geleitete Schule der Neuplatoniker bestand auf den hypostasierten Beziehungen in der göttlichen Dreifaltigkeit, welche beinahe bis zum Tritheismus gingen. Doch, von ihnen wurde Abelard als Tritheist beschuldigt. Bei ihm erachteten die Neuplatoniker die Beziehungen der drei Personen in der Dreifaltigkeit als Tritheismus, weil Abelard sie an die Personen als reale, mit einer Essenz verbundene Substanzen anknüpfte. Abelards Werk *Theologia Summi Boni* (1118−21) verteidigt die aristotelische Konzeption der Dreifaltigkeit und verurteilt die neuplatonische Nutzung der Universalien der dritten Art in der Theologie Roscelins und seiner Zeitgenossen. Abelard lehnte die Hypostasierung der Dreifaltigkeit aufgrund der Zahl ab, weil die arithmetische Abstraktion nicht in die Metaphysik gehört (*tres quidem, ut diximus, secundum definitiones aut proprietates, non secundum numerum*; *Theologia Summi Boni* 3.1). Wir haben die zugehörige Passage aus der *Metaphysik* zitiert, worin es abgelehnt wird, die numerische Einheit als Grundlage der kategorialen Bestimmung der Substanz zu nehmen (OBJ I, Kap. 1.3). Die erste Form des Modernismus setzte die schicksalshafte Entscheidung des Konzils in Soissons von 1121 durch. Seinen Verlauf wurde von den Vertretern der neuplatonischen Schulen aus Reims und Chartres geprägt.[[39]](#footnote-39) Dieses Konzil eröffnete den Übergang zur Moderne, indem es Abelards kritische Auffassung ablehnte und den Neuplatonismus in der Theologie dogmatisch verteidigte. Aber die zitierten Porretaner der neuplatonischen Schulen aus Reims und Chartres trennten sich dank der Kritik Abelards und dessen Schule von den nominalistischen Exzessen der Schule Roscelins. Den letzten Gnadenschuss bekam Abelard vom bekannten Mystiker Bernard von Clairveaux auf dem Konzil in Sens (1140). Bernard von Clairveaux legte sich auch mit Gilbert de La Porrée an. Gilbert de La Porrée war ein entschiedener Gegner von Abelard. Historisch lehrreich ist das Entsetzen des philosophisch wenig gebildeten Bernard von Clairveaux im Streit um die Definition der Behauptung „*Deus est deitas*“, welche den Kern des Streits zwischen Abelard, Roscelin und Gilbert bildete. Bérenger de La Porrée war Schüler und Verteidiger Abelards und dessen an Bernard von Clairveaux gerichteter Brief sagt klar, dass Bernards Verurteilung Abelards persönlich motiviert war.[[40]](#footnote-40) Diese auf der Synode in Sens gegen Abelards vollzogene autoritäre Geste Bernards von Clairveaux wiederholt in einer neuen Konstellation das Dekret des Pariser Bischofs Tempier im März 1277 gegenüber den Aristotelikern aus der Schule des ersten Averroismus. Der Streit um die sogenannte Theorie der „zweifachen Wahrheit“, welche durch das Pariser Dekret vom März 1277 verurteilt wurde, wurde von zwei im Frühling des Jahres 1141 verfassten Briefen vorgezeichnet. Darin beschwört der Theologe Petrus Venerabilis (†1156) einen Gelehrten namens *Magister Petrus* (mit großer Wahrscheinlichkeit Abelard), die westlichen Weisheiten aufzugeben und sich in die Abtei Cluny zu begeben. Wir wollen nun den Schlüsselteil des Briefes Nr. 9 zitieren, worin Petrus Venerabilis die Rolle der Philosophie bei der Suche nach der Wahrheit in Zweifel zieht und die Auffassung der einen, im Rahmen der ultimativen Form der Glückseligkeit gegebenen Wahrheit verteidigt.[[41]](#footnote-41) Der ganze Text stützt sich auf das Zitat über die göttliche Weisheit, welche „die Weisheit der Weisen ausrottet“ (*1 Kor* 1:19). Dies wird wortwörtlich in der Präambel der Verurteilung im Jahre 1277 verwendet, welche vor allem gegen die Schule des ersten Averroismus konzipiert war. Die modernistische Verurteilung der sogenannten „zweifachen Wahrheit“ im Jahre 1277 im Paris und Oxford knüpft in Stil und Verlauf an die schicksalshafte Entscheidung des Konzils in Soissons an.

Die verborgene Geschichtlichkeit der Gigantomachie um die Substanz des einen Gottes verlief durch verborgene Geschichte der metaphysischen Dogmatik. Der Streit um den Status der göttlichen Personen setzte das Denken der ersten Modernisten mittels autoritärer Entscheidungen kirchlicher und akademischer Institutionen durch. Die Moderne verbreitete sich im lateinischen Westen autoritär, mithilfe kirchlicher Dekrete, welche in die philosophischen Streitigkeiten eingriffen. Das neuplatonische kirchliche Magisterium dogmatisierte die objektiven Irrtümer in der Ontotheologie der *Modernorum*. Sie wurden im Modus der Wahrheit als Sicherheit und der Richtigkeit verfasst, die durch Anselms Definition der Wahrheit-*rectitudo* gegeben ist. Durch den Einfluss der zitierten Kritiker Abelards wie Alberich und Lotulf begründete die von den zitierten Konzilen unterstützte neuplatonische Dogmatik die moderne *Wirkungsgeschichte* der Dogmatik, der Logik und der Grammatik der Porretaner. Sie waren in den Schulen der *Nominales* zusammengeschlossen. In dieser Schule entstand die westliche Objektivität, wie wir weiter zeigen. Die Aristoteliker wie Abelard lehnten prinzipiell diese moderne Form des Deismus ab. Der auf diese Weise definierte Gott der Modernisten stellt einen Unsinn dar. Der Tod dieses objektiven Idols im 19. Jahrhundert hatte diese Kenner der Metaphysik gar nicht überrascht. Sie hatten sogar diese Tatsache dankbar begrüßt. Die triadische Struktur der Hermeneutik (Geschichtlichkeit, Geschichte, Historie) zeigt die grundlegende hermeneutische Art und Weise, wie (siehe Heideggers *Wie*; OBJ I, Kap 1) die Gigantomachie um die göttliche Dreifaltigkeit die *Lichtung* der Objektivität mit ihrer Wahrheit und Unwahrheit prägt. Die Konzile in Soissons und Sens wurden von Vertretern der neuplatonischen Kathedralschulen geleitet. Ihnen schlossen sich theologische Zeloten wie Bernard von Clairveaux und Petrus Venerabilis an. Der letztgenannte Theologe forderte einen Kreuzzug gegen die Juden, um den zweiten Kreuzzug zu vollenden, welchen sein Zeitgenosse Bernard von Clairveaux im Jahre 1146 gegen die Sarazenen ausgerufen hatte. Das Konzil in Soissons ordnete an, Abelards Werk *Theologia Summi Boni* öffentlich zu verbrennen, da es die aristotelische Konzeption der Dreifaltigkeit verteidigte und den neuplatonischen Gebrauch der Universalien der dritten Art in der Theologie Roscelins und dessen Zeitgenossen verurteilte. Das kirchliche Magisterium im christlichen Westen war der Seite der neuplatonischen philosophischen Modernisten zugeneigt, nahm aber nicht die extreme neuplatonische Position der Schule der *Nominales* an. Eine Generation später kommt es in einem anderen Teil des Westens zur Vernichtung der Falsafa. Der marokkanische Kalif ordnete im Jahre 1197 die Verbrennung von Averroës‘ Schriften als häretisch an. Beide genialen Aristoteliker des Westens teilten in der beginnenden Moderne das gleiche Schicksal. Der Sieg der Moderne führte zum Tod des anthropozentrischen Gottes der *Modernorum* in der nachfolgenden Postmoderne, was in der modernistischen Strömung in der Falsafa bereits al*-*Ghazālī vorausgesagt hatte (OBJ I, Kap. 2.5). Die beiden zitierten gegen Abelard gerichteten kirchlichen Konzile bestimmten definitiv das Schicksal des lateinischen Westens im Modus *de fine*, also durch den Tod des Gottes der *Modernorum*. Die nihilistische Postmoderne konstatiert den Tod des säkularisierten Gottes der *Modernorum* im 19. Jahrhundert objektiv richtig. Nur die Kritik Feuerbachs rechnete den metaphysischen Irrtum der Moderne durch die epochale Projektion in Freuds Modus der Verkehrung ins Gegenteilauf Kosten des eigentlichen Christentums hinzu.[[42]](#footnote-42) Durch die unterschiedliche Ausrichtung von Islam und Christentum wurde der Zerfall der synkretistischen Philosophie und der in der Spätantike nach dem Niedergang der Mysterien entstandenen Ontotheologie vollendet (OBJ I, Kap. 2.5). Die nächste Trennung zwischen den Schiiten und den Sunniten sowie zwischen den Katholiken und den Protestanten verlief bereits innerhalb der zugehörigen monotheistischen Religion. Die Wirkung der Falsafa fand ihre Fortsetzung durch den verborgenen Modus der Geschichtlichkeit in den Schulen der avicennistischen Moderne im lateinischen Westen bis zum heutigen metaphysischen Nihilismus. Im lateinischen Westen existierte eine antiphilosophische Schule fundamentalistischer Theologen, die aber auf den Gang der Geschichte des westlichen Denkens keinen wesentlichen Einfluss ausübte.[[43]](#footnote-43) Lassen wir den Verlauf der von visionären Theologen wie Bernard de Clairveaux heraufbeschworenen Kreuzzüge außer Acht. Der von den Kathedralschulen gelenkte lateinische Westen ging den eigenen Weg des modernen philosophischen Irrtums, wessen Petrus Venerabilis im *Brief 115* zu Unrecht Abelard beschuldigte.[[44]](#footnote-44) Abelard als brillanter Aristoteliker nahm in Form des Sündenbocks aus dem Buch *Leviticus* 16:10 alle Schuld des modernen Neuplatonismus auf sich. Dann wurde er notwendigerweise auch mit Heloisa im Modus der philosophischen *damnatio memoriae* indie akademische Wüste verbannt. Die neuplatonische Moderne und Postmoderne lehnten es ab, seinen authentischen und kritischen Aristotelismus zu sehen. Das Szenarium der sophistischen Manipulation und der falschen Anschuldigungen Abelards wird sich im Falle des Streits um den Averroismus wiederholen. Die modernen Neuplatoniker vernichteten akademisch und autoritär den Aristoteliker Abelard ebenso gründlich, wie die modernen *Nominales* den Aristoteliker Siger von Brabant und seine Kollegen an der artistischen Fakultät in Paris im Jahre 1277 vernichteten. Doch, an verdammten Siger knüpften William Ockham und Dante Alighieri an. Ebenso hatte Abelards Wirken an der Kathedralschule Sainte Geneviève in Paris eine prinzipielle Bedeutung für die nachfolgenden Matrices der Streitigkeiten um die Objektivität. Aus seiner mit der Kathedralschule Notre Dame zusammengeschlossenen Schule gingen etwa zwanzig Kardinäle sowie rund fünfzig Bischöfe und Erzbischöfe hervor. Abelards Schule besaß eine wichtige Klosterbibliothek und gründete zusammen mit der Kathedralschule St. Germanin des Pré die erste *Universitas scholarium* für Studenten und Magister. Diese Gemeinschaft wurde im Jahre 1200 per Dekret des französischen Königs Philipp II. (Philippe Auguste) als Pariser Universität anerkannt. Papst Innozenz III. erkannte sie als selbstständige Institution im Jahre 1215 an. Im selben Jahr entstand auch deren erstes Statut, worin die Magister der Philosophie päpstliche universitäre Rechte erhielten. Die Magister der Rechte und der Medizin wirkten in Paris bereits vor diesem Datum unter dem Schutz der päpstlichen Rechte. Die Kathedralschule, welche unter Abelards Einfluss später *L'École cathédrale de Paris* genannt wurde, hielt sich an die Linie der klassischen Metaphysik und Logik. Darin unterschied sie sich prinzipiell von den porretanischen Schulen des Typs der *Logica Modernorum* wie z. B. die Schule *Parvipontani*, welche von Adam von Balsham (Adam Parvipontanus) in Paris gegründet worden war. Die ersten bedeutenden Philosophen der Pariser Universität wie Johannes Blund und William von Auvergne waren keine porretanischen Modernisten von der Schule des Neuplatonikers Anselm von Canterbury, sondern Aristoteliker im Gefolge von Boethius und Abelard. Diese Denker erkannten den authentischen Aristotelismus des Averroës an, wenn seine Schriften nach dem Jahr 1220 in den lateinischen Westen gelangten.

## 1.4 Entstehung des objektiven Seienden (Gilbertus Porretanus)

Der einflussreichste Schüler Anselms von Laon war der Bischof Gilbert de La Porrée (Gilbertus Porretanus, †1154). Seine Schüler griffen Abelard vehement an. Wir wollen nun zum Schlüsselthema dieses Streits zurückkehren, also zur Distinktion zwischen dem „*totum universale*“und dem „*totum integrum*“ (Kap. 1.1). Der Streit Abelards, Johannes‘ von Salisbury und weiterer Aristoteliker mit den neuplatonischen Porretanern um das Statut der unteilbaren Substanz bildete den Kern der Gigantomachie in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Der Kern des Streits war die Exegese von Boethius‘ Traktat *De hebdomadibus*. Boethius behauptet aristotelisch, dass eine Partizipation nur auf dem Niveau des Seins der Substanz im Rahmen des Allgemeindings möglich ist, also im Rahmen des *ens commune* auf dem Niveau der zweiten Substanz. Die aktuelle Bestimmung der Subsistenz ist im Modus der absoluten Priorität der ersten Substanz gegeben (*Cat*. 2a11). Die angeführte Passage aus den *Kategorien* bezieht sich auf die hyparchische Auffassung der Substanz, wenn die erste Substanz im eigenen Modus der Subsistenz existiert, welcher *simplex* und *absolute* gegeben ist (OBJ I, Kap. 1.3). Boethius sagt im *Tertia regula* genannten Teil, dass das real existierende Einzelding der Partizipation an einem anderen Ding nicht fähig ist (*ipsum esse nullo modo aliquo participat*).[[45]](#footnote-45) Gilberts Kommentar zu *De hebdomadibus* gibt der *Dritten Regel* eine neue Bedeutung. Das Zitat zeigt die sophistische Vertauschung der hyparchischen Substanz mit ihrer neu bestimmten Subsistenz und setzt in die Welt eine neue Version des Seienden der dritten Art ein.

„Das Seiende ist die Subsistenz an sich, und not die Substanz (*esse namque subsistentia est, non substantia*). Vom Standpunkt des so bestimmten Aktes der Existenz des Seienden (*quo est*) aus betrachtet, ist es daher wahr, dass das Seiende als Subsistenz nicht an etwas anderem teilhaben kann. Alles, was tatsächlich subsistiert, ist eine hypostasierte Subsistenz als solche (*aliquid, id est subsistens jam est aliqua subsistentia*). Es ist dann so, dass potentielle Bestimmungen, die anderer Natur sind, wie Qualität oder Quantität, dieser Subsistenz zugeordnet werden.“ [[46]](#footnote-46)

Gilbert beginnt damit, das Statut der aktuellen ersten Substanz gemäß der *Dritten Regel* sachlich richtig zu definieren (*nec participatione aliud aliquid in se habebit*). Boethius trennte den Akt der Existenz des realen Dings (*quo sit*) von jedweder Mesalliance mit dem im Denken gegebenen universellen und lediglich potenziellen Konzept. Das Zitat beginnt aristotelisch und behauptet, dass das subsistierende reale Seiende nicht dasselbe ist wie die universelle zweite Substanz (*esse namque subsistentia est, non substantia*). Gilbert stimmt dieser Definition ausdrücklich zu und erachtet sie als wahr (*vere*). Schlüsselcharakter hat die folgende Bestimmung, in welcher Boethius die Bedeutung der Essenz außerhalb der ersten Substanz stellt, indem er aus ihr ein hypostaziertes Seiendes macht (*aliquid, id est subsistens jam est aliqua subsistentia*). Porretanus machte die an die erste Substanz gebundene Existenz (*subsistentia*) unklar, indem er im Modus der sophistischen Univozität zwei unterschiedliche Bedeutungen der Prädikation miteinander verband: das aktuelle Sein der ersten Substanz und das potenzielle Sein der Essenz als eines Konzeptes im Denken. Die eine Form der Subsistenz gehört der aktuellen ersten Substanz, was von Boethius‘ Definition betont wird. Die zweite Form der porretanischen Existenz definiert ein besonderes Konzept der hypostazierten Subsistenz (*aliquid, id est subsistens jam est aliqua subsistentia*). Gilbertdefiniert eine neue Form der Subsistenz, welche die Substanz der dritten Art begründet. Alles, was auf irgendeine Weise aktuell subsistiert, ist angeblich eine hypostasierte Form der Subsistenz an sich. Die Verdoppelung des Seins der neuen Substanz wird im Hinblick auf das Sein der ersten Substanz im Modus *simpliciter* gemäß Simplikios‘ hypostasiertem Modus „*esse ad*“ vollzogen. Dieser letztgenannte Modus ist für die hypostasierte Kategorie der Beziehung gegeben (πρός τι τὸ ἁπλῶς; OBJ I, Kap. 1.3.2). Die hypostasierte Beziehung verdoppelt die reale Existenz, um eine rein abstrakte erste Substanz als Supposition zu schaffen (*ad illius subsistentiae*). Der zweite Teil des Zitats verband die Subsistenz im mehrdeutigen modus *simpliciter* mit der *simpliciter* bestehenden ersten Substanz in der Realität. Gilbert behauptet, dass die Subsistenz auch außerhalb der ersten Substanz im Sinne der allgemein gegebenen Beziehung prädiziert werden kann. Deswegen bekommt die neue hypostasierte Substanz als reine Potenz auch die physikalischen Eigenschaften der ersten Substanz, nämlich Qualität und Quantität (*quale vel quantum*). Nur ist eine solche Existenz der Sache nach Boethius lediglich in der Potenz als gedachtes Konzept gegeben und somit von der Subsistenz der realen Sache getrennt. Porretanus schuf eine neue, rein formal genommene Subsistenz, was Boethius‘ essenzieller und universeller Bestimmung im Modus „*quod* *est*“entspricht. Dies war und ist der fatale Fehler der Modernisten im Modus des *peccatum originale*. Gilbert schaffte die von der tatsächlich existierenden ersten Substanz (*actus essendi, quo est*) ausgehende Imposition ab und ersetzte sie fälschlicherweise durch einen bloß formalen Begriff der Existenz, der nur im Geist (*quod est, essentia*) als Suppozition gegeben ist. Es gibt eine neue Art der amphibolischen Prädikation nach Elias (OBJ I, Kap. 2.1.2). Die hypostasierte „Eksistenz“ ist jenseits der ersten Substanz gegeben. Die hypostasierte „Eksistenz“ ist außerhalb der ersten Substanz gegeben. Die erste moderne Substanz erfüllte buchstäblich die lateinische Bedeutung des Wortes „*exsistere*“, denn sie „entstand“ (*exsistit*) aus dem Nichts und entfernte sich vollständig von der Realität. Der Gelehrte von De la Porrée wurde zu einem modernen Gott und führte die erste *creatio ex nihilo* durch, welche die objektive Metaphysik begründete. Die neu konzipierte „Eksistenz“ der Porretaner begründete eine epochale neue hylemorphe Substanz dritter Art (*aliquid, id est subsistens*). Die Existenz von „etwas“ (*aliquid*) erhielt nun einen Akt der Subsistenz auf der Ebene der ersten Substanz und wurde gleichzeitig zu einer neuen universellen (*est aliqua subsistentia*). Das Zitat begründet die Existenz der neuen Universalie (*aliquid…id est*) im Rahmen der Partizipation an dem Akt der Existenz, welche als Gattung aufgefasst wird. Die einzigartige Existenz der ersten Substanz ist zum universellen Konzept geworden. Diese moderne Form der „Eksistenz“ wird als neuplatonische hypostasierte Substanz prädiziert. Gilbert hypostasierte erstens den Akt des Seins der potenziellen Essenz und prädiziert zweitens ganz falsch den *actus essendi*, welcher nur der ersten Substanz eigen ist, auch auf das potenzielle Konzept der Essenz. Durch diese zweifache sophistische Operation trennte sich die an die Essenz gebundene hypostasierte Existenz von der realen Existenz der ersten Substanz. Die neue Substanz der dritten Art bekam die Eigenschaften von Avicennas amphiboler Prädikation, welcher an die Teilung der Universalien im Rahmen des Baums des Porphyrios gebunden ist. Aufgrund der Vermischung der Imposition und Supposition schuf Porretanus eine neue eigenständige und unteilbare Entität (*individuum*), welche die erste Substanz sophistisch ersetzte. Die Möglichkeit der Partizipation am epochal neuen Konzept der Existenz der dritten Art ist dadurch gegeben, dass etwas dank der Subsistenz der zweifachen Beziehung zu sich selbst „eksistiert“ (*participatio, qua subsistens, exsistere*). Die spezifische Form der neuplatonischen Partizipation ermöglichte es den Porretanern, auch physikalisch determinierte Akzidentien (Qualität, Quantität) als sekundäre Eigenschaften des neu konzipierten „Eksistenz“ zu hypostasieren. Aus der neuplatonischen Teilhabe (μέθεξις), welche die höchsten Gattungen des Seienden miteinander verbindet, wurde eine neue Transzendentalie. Diese ist nicht im Rahmen der platonischen höchsten Gattungen des Seins gegeben, sondern im Rahmen der aristotelischen Prädikation, welche auf der Teilung der universellen Bedeutung der hypostatischen Gattungen und Arten (*Arbor Pophyriana*) gegründet wird. Die gattungsmäßig aufgefasste „Eksistenz“ verdrängte die zweite Substanz durch die neue Form der amphibolen Prädikation. Dies ist die typische Position des Simplikios und des Avicenna und wurde in den vorausgegangenen Matrices angeführt. Boethius postulierte die Existenz im Modus „*quo est*“ lediglich für den Akt des Daseins der ersten Substanz. Gilbert führte neben der kategorialen Prädikation der ersten Substanz auch die Prädikation deren hypostasierter Subsistenz an. Gilberts Kommentar du Boethius‘ *Tertia regula* zeigt, dass die vom ihm postulierte „Existenz der dritten Art“ (*qua subsistens*) auch die substanzielle Prädikation für reine Akzidenzien ermöglichte. Dies gilt für die oben erwähnte Prädikation der Qualität und Quantität. Diese drei Akzidenzien (Qualität, Quantität, Beziehung) bekommen in der Moderne die grundsätzliche Bedeutung neuer transzendentalen Bestimmungen des Seienden, was die Exegese der Schrift *Kategorien* um das Jahr 1230 herum zeigt (Kap. 3.1.2). Die neue „Ek-sistenz“ der Hypostasen der dritten Art, welche außerhalb des Seins der ersten Substanz und deren universeller Prädikation in der zweiten Substanz gestellt sind, wurde zu einem besonderen Typ des amphibolen universalen Begriffs. Die neue Bestimmung der Substanz und der Existenz unterscheiden sich von der kategorialen Prädikation dadurch, dass sie rein potenziell genommen wird, aber dennoch als kategoriale, ursprünglich über das Sein der ersten Substanz prädizierte Imposition funktionieren. Da es sich um die existentiale Aussage handelt, muss diese Imposition notwendigerweise im kategorialen Modus *per prius* sein, um der aristotelischen zweiten Substanz gerecht zu sein. Gilbert schuf durch die Verbindung der Essenz und der hyparchischen Prädikation der ersten Substanz (*quidditas*) ein neues Seiendes der dritten Art. Der aristotelische metaphysische Dativ hörte auf, zu gelten, weil es keine kausale Übereinstimmung der real gegebenen Substanz und deren Prädikation gab. Die reale Kausalität wurde durch das erleuchtete Denken der ersten lateinischen Illuminaten ersetzt. Für die Moderne ist die Existenz oder Nichtexistenz der realen Sache nicht wichtig, da sie deren objektives Simulakrum definiert hat. Der neuplatonischen Moderne genügt zur univoken Prädikation das Faktum, dass die erste Substanz im Modus der Essenz gegeben ist. Diese prinzipielle Deformation der metaphysischen Prädikation bei den Porretanern wurde von Abelard entschieden abgelehnt (Kap. 1.3). Die Umwandlung der ersten hyparchischen Substanz in ein potenzielles Konzept der Essenz ermöglichte eine univoke Partizipation der Existenz als eines generischen Prädikats an jedwedem anderen Allgemeinding. Das Sein des Seienden wurde erneut wie bei Platon zur höchsten Gattung und wird aus der realen Existenz der ersten Substanz herausgelöst (*exsistere*). Die Existenz wurde zu einer Quasi-Substanz und begann im Rahmen der kategorialen Prädikation zu wirken. Rufen wir uns das Modell dieser Verdoppelung des Seins in Porphyrios‘ Kommentar zum Dialog *Parmenides* ins Gedächtnis (OBJ I, Kap. 1.3.1). Das Sein des Seienden wurde in der porretanischen Schule zur höchsten Gattung und begann in der kategorialen Prädikation als zweite Substanz zu schaffen. So eine metaphysische Häresie war für wirkliche Aristoteliker wie Abelard absolut ausgeschlossen.

Die neue Prädikation des Daseins als Hypostase der dritten Art veränderte die klassische Tabelle der aristotelischen Kategorien. Zu formal bestimmten Existenz kommen die zugehörigen akzidentellen Bestimmungen im Rahmen der univok aufgefassten Partizipation. Boethius‘ Kommentar zu den *Kategorien* behauptet, dass eine Bestimmung des Typs „*quale*“ nur als akzidentelle Determinierung der zweiten Substanz möglich ist.[[47]](#footnote-47) Die aktuell in der ersten Substanz subsistierende Qualität wird universell hinsichtlich der zweiten Substanz prädiziert (*ipsam qualitatem circa substantias determinent*). Boethius‘ Deutung unterschiedet die universell gegebenen kategorialen Akzidenzien klar vom singulären Einzelding (*non hoc aliquid sed quale aliquid*). Die zweite Substanz konstatiert in der Ordnung der Bedeutung univok durch die Akzidenzien, wie die hyparchische erste Substanz existiert an sich. Wie die erste Substanz in der Realität gegeben ist, so ist die kategorial prädizierte Qualität dieser Sache im Rahmen der akzidentellen Bestimmung der zweiten Substanz. Daher kann man nur die universellen Bedeutungen kategorisieren und teilen und nicht die realen Dinge. Gilberts zitierte Deutung vermischt den im *qua-*Modus Akt der Existenz („dieses weiße Auto“) und die lediglich äquivoke Bedeutung des in Form der „eksistierenden“ Quasi-Subsistenz genommenen Akzidens („die Weiße“). Gilbert schaffte das zweifache Statut des Seienden ab und schuf eine sophistische Kombination, worin sich das zweifache Statut der Existenz zum einem Konzept der „Eksistenz“ der dritten Art vermischte. Das Sein der real gegebenen Substanz (*id est subsistens*) verband sich mit dem abstrahierten Sein auf dem Niveau des Prädikats. Boethius nach, es kann nur nominell und daher nur im Denken existieren (*subsistens quale*). Die hypostasierte Qualität und Quantität trennten sich von der Frage nach der akzidentellen Bestimmung der zweiten Substanz in deren kategorialen Gegebenheit (*quale*) und bekam die substanzielle Bedeutung der modernen Qualia nach dem Muster der Neuplatoniker wie Simplikios. Die Qualia werden noch nicht als postmoderne Bewusstseinszustände verstanden, sondern als metaphysische Termini, welche in dogmatischen Debatten der Theologen über den Tritheismus und den ersten modernen Deismus einfügt sind (Kap. 1.3). Die neue Form der neuplatonischen Prädikation meint die Subsistenz der individuellen Dinge absolut ambivalent, weil sie den Modus der ersten und der zweiten Substanz in Richtung zu jedweder abstrakten Qualität äquivok prädiziert. Modernist Gilbert eröffnete der Postmoderne den Weg. Der zeitgenössische metaphysische Nihilismus setzt die hypostasierten Akzidenzien bereits in Form postmoderner Qualia lediglich in die Erlebnisse des individuellen Bewusstseins. Die Postmoderne stattete die Qualia mit Veränderlichkeit und Sterblichkeit aus, was die neuplatonischen Porretaner aus Schule der *Nominales* prinzipiell abgelehnt hätten. Die Porretaner verbanden die kategoriale Bedeutung mit der rein nominellen Bedeutung und entspannen einen neuen Streit um das Statut der unteilbaren Substanz (OBJ I, Kap. 1.3.1). Die Postmoderne hypostasiert erneut die in der Kategorientafel angegebenen Akzidenzien, indem sie die Wirklichkeit mathematisierte und die so geschaffenen hypostasierten Eigenschaften direkt in die ersten Substanzen projizierte. Den ersten Schritt auf diesem Weg tat nach Descartes dessen Gefährte Arnauld, welcher die mathematisierten Ideen direkt in den Dingen sah (OBJ I, Kap. 2.4.4). Die kategoriale Prädikation der Porretaner widerspricht grundsätzlich der hyparchischen Prädikation in der *Kategorien* und sie prinzipiell verunmöglicht die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung von Ding und Intellekt. Das moderne Denken der Porretaner hat nichts zum Übereinstimmen im Hinblick auf die Realität, weil sie die Existenz als gattungsmäßig gegebene Essenz, universelle Hypostase oder als formale Subsistenz begreifen.

Die Verfinsterung der ersten Substanz ist nun komplett, weil deren Existenz in den metaphysischen Modus der Seinsvergessenheit übergegangen ist. Die von den dogmatisch gebildeten Furien gelenkte Moderne sieht mit dem Auge des erleuchteten Gilbert eine „Eksistenz“ des Seienden der dritten Art. Die neue Substanz wurde aus dem Denken der Illuminaten in die Wirkungsgeschichte im Modus des mythopoetischen „*ex-sistere*“ buchstäblich „herausgezogen“. Für Aristoteliker wie Abelard war die Prädikation der Existenz als Akzidens absolut unannehmbar. Diese zweifelhafte Prädikation verlief darüber hinaus im Rahmen der porretanischen *participatio*. Sie schaffen das Simulakrum der ersten Substanz als *tertium ens* und auf dazu kommen hypostasierte Akzidenzen auf der gleichen Ebene. Avicenna schuf die erste Prädikation dieses Typs als *comitatio* (OBJ I, Kap. 2.3.2). Abelard ordnet die Qualität und Quantität lediglich der ersten Substanz zu. Damit knüpft er an Ibn Rushds Kritik an der neuplatonischen Auffassung der Umfänglichkeit bei Avicenna an (OBJ I, Kap. 2.4.1). Die gedanklichen Experimente der Porretaner gehören in die logische Abstraktion des Typs „Berg von Gold“ oder „Schimäre“, wo es möglich ist, das Sein als logisches Konzept zu nehmen und ihm den Charakter der universellen Gattung im Modus der logischen Abstraktion zu verliehen. Die Aristoteliker lehnten deswegen eine solche „Existenz“ Gottes in Anselms neuplatonischem Beweis der Existenz Gottes ab. Der Mönch Gaunilo aus der Toulouser Abtei Marmoutiers griff den wichtigsten Teil in Anselms Schrift *Proslogion* an, wobei es zu einer Vertauschung der kategorialen Prädikation mit der Prädikation „*in artificialibus*“kam. Handwerkliches Schaffen des Schiffes oder der Gemälde ist deswegen möglich, weil es die erste Substanz des Malers oder des Handwerkes gibt, welche als erste Ursache wirkt.[[48]](#footnote-48) Das Sein ist keine zu bearbeitende Materie. Die reale und erkannte Sache hat nicht den Charakter einer formalen und materiellen Kausalität, die auf die Produktion angewendet wird. Die Imposition in der kategorialen Prädikation unterscheidet sich grundlegend von der Prädikation „*in artificialibus*“. Das existierende Ding, welches die Sinne wahrnehmen, behält seine eigene Kausalität jenseits von uns. Erst dann entsteht eine formale Erkenntnis der Sache im Intellekt. Der Handwerker geht von der formalen Kausalität im Geist (schöpferische Idee) zu seiner Verwirklichung in der Materie, was genau der umgekehrte Vorgang ist. Das kritische Denken kann das mythopoetische Szenario solcher „Erkenntnis“ der Welt nicht aufnehmen, weil es eine vollständige Paranoia des Intellekts darstellt. Das Denken des Modernisten „schafft“ eine hyparchische erste Substanz, welche in der Tat ein *tertium ens* darstellt. So etwas macht eine göttliche Tragikomödie, die akademisch gebildeten Furien bis heute veranstalten. Die gleiche Kritik wird von Roger Bacon gegenüber modernistischen Studenten in Oxford wiederholt (Kap. 2.4.3). Die bedeutendsten weisen Denker ihrer Epoche, Abelard und Averroës, lehnten neuplatonische Metaphysik und die Partizipation an das Sein als Gattung ab. Die kategoriale Prädikation erfordert in der Ordnung der Universalität eine Univozität angesichts der ersten Substanz oder bezüglich Gottes als erste Ursache. Die universelle Bedeutung der zweiten Substanz ist durch die Imposition der universellen und potenziellen Bedeutung aufgrund hyparchischer Existenz der ersten Substanz gegeben. Die porretanische Partizipation der *ad hoc* gegebenen Akzidenzien an der hypostasierten Existenz ist eine reine Homonymie. Ein Beispiel kann das Statut der Umfänglichkeit sein, welches bereits vom Neuplatonismus hypostasiert worden ist. Porphyrios und nach ihm Boethius sagten in der oben zitierten *Tertia regula* klar, dass die Partizipation im Rahmen der Universalien lediglich im Modus der universellen Species und nicht auf dem Niveau der Einzeldinge vonstattengehen kann. Die Univozität des Modus *simpliciter* ist im Hinblick auf das gemischte Sein der ersten und der zweiten Substanz ein reiner Sophismus. Simplikios veränderte den Status der Kategorie der Beziehung (*relatio, esse ad*), welche für Aristoteles lediglich ein Akzidens darstellte (τὸ πρός τι, *Cat*. 6a36; *Met*. 1088a34). Die Falsafa übernahm das neue Seiende der dritten Art, welches durch die Hypostasierung der Akzidenzien in der neuplatonischen Form der Physik des Simplikios und des Philoponos (OBJ I, Kap. 1.3.3) entstanden war. Avicenna übernahm diese abstrakte Bestimmung des Körpers und wandelte die ursprüngliche Bedeutung des Akzidens in eine univok definierte Essenz um. Gilbert nahm theologische Bestimmung der zweiten Substanz an, um eine „reale“ erste Substanz zu schaffen; im zweiten Schritt hypostasierte er das Akzidens als zweite Substanz. Paranoische Stellung des Denkens angesichts der Realität und Aufhebung des metaphysischen Dativs (OBJ I, Kap. 1.2) war notwendig wegen theologischen Gründen. Die Porretaner machten die Existenz der ersten Substanz unklar, indem sie sophistische den Akt der Subsistenz und der Partizipation definierten, um eine moderne Definition der göttlichen Dreifaltigkeit zu schaffen. Gilbert musste die göttliche Gegenwart in einem ideologischen Konzept verankern, das eine ganz reale Bedeutung erhielt. Die Theologie der Modernisten wurde zum totalen Platonismus, der die Existenz Gottes als angebliche Substanz und die Prädikation göttlicher Eigenschaften in Form einer als Pseudosubstanz bezeichneten „Eksistenz“ vermischte. Daher musste dieser Illuminatus die aristotelische Metaphysik abschaffen, die eine solche Mischung nicht zulassen kann. Seine These knüpft an die theologischen Streitigkeiten um die Bestimmung des Wesens des verwandelten Brotes und Weins bei der Eucharistie und an den Streit um die hypostasierte Union an, welche zum ersten Mal auf dem Konzil von Ephesus (451) behandelt worden ist. Gilbert hypostasierte die Beziehung des Vaters und des Sohnes nach dem Vorbild des Simplicius im Modus der *dispositio*.[[49]](#footnote-49) Die Beziehung der beiden göttlichen Personen wird als *tertium ens* metaphysisch bestimmt (*paternitas...est dispositio filii respectu patris*). Die Kategorie der Beziehung wird neben den beiden ersten Substanzen des Vaters und des Sohnes substantiell bestimmt. Diese ursprünglich avicennenische Konzeption der Beziehung als Hypostase wird von einer neuen Form der modernen Theologie aufgegriffen. Porretanus vollzieht die erste westliche Reduktion des Seienden auf logisch, theologisch und dogmatisch determinierten Prinzipien. Diese Prinzipien sind genauso real wie die Wirklichkeit selbst, denn die Prädikation hat ihre aristotelische Repräsentationsfunktion verloren. Das paranoide Wort der Moderne wurde zur ersten Substanz und begründete so eine epochale Irre durch einen fundamentalen metaphysischen Irrtum.

Schauen wir nun auf die nächste Version der neuplatonischen Verdoppelung des Seienden, welche zum ersten Mal in Porphyrios‘ Kommentar zum Dialog *Parmenides* vorlag (OBJ I, Kap. 1.3.1). Das folgende Zitat begründet den Weg der Modernen (*via Modernorum*), welchen die Anhänger Gilberts von De la Porrée beschritten. Das synkretistisch gedachte „Dasein von irgendetwas“ (*esse aliquid*) begründet neue Lichtung der modernen Unwahrheit durch die Vermischung nominaler, amphibolischer und kategorialer Prädikation. Die Falschheit der Moderne wird vom klassischen Aristotelismus abgelehnt, und seine „Wahrheit“ wird uns später auffallen. Im Gilberts Begriff „*esse aliquid*“ ist der Ursprung des objektiven Seins gegeben.

„Wenn wir sagen, dass ‚der Körper ist‘ oder dass ‚der Mensch ist‘, begreifen die Theologen die Existenz des so Gesagten als äußerliche Denomination, welche von der Essenz des Ursprungsprinzips abgeleitet ist (*extrinseca denominatione ab essentia sui principii*). Sie sagen nichts über die Körperlichkeit, dass sie Körper sei, sondern dass sie irgendeine Art des Seienden sei (*esse aliquid*), weder Menschheit noch Sein des Menschen, sondern irgendein Seiendes. Ähnlich lässt sich jede subsistierende Essenz im Hinblick auf deren Prinzip prädizieren (*sui principii predicant*). Nicht, dass sie irgendein bestimmtes Seiendes wäre; aber sie ist ein einfaches Sein (*non esse aliquid sed esse*). Jede einzelne subsistierende Essenz ist für sich selbst geschaffen (*illa vero que in ipso creata est*); daher ist sie keine reine Subsistenz mehr (*subsistentia non esse*), sondern eine objektive Seiendheit (*sed esse aliquid*).“ [[50]](#footnote-50)

Das Sein des Prinzips als reiner hypostasierter Essenz (*corporeitas*, *humanitas*) trennte sich vom realen Sein der ersten Substanz (*hoc est corpus, homo*). Diese hypostatische Union der ganz verschiedenen Bedeutungen wurde sophistisch in das Seiende der dritten Art importiert (*subsistentia non esse sed esse aliquid*). Gilbert geht mit dem neuen Sein des Seienden wie mit der Substanz der dritten Art um, welche wir von Simplikios kennen (OBJ I, Kap. 1.3.1) und auch in der Falsafa durch den Streit um den Status des „*aliud esse“* bei Alfarabi (OBJ I, Kap. 2.1.1). Gilberts Zitat stattete dieses unbestimmte Seiende mit einer neuen Art der subsistenten Seiendheit aus, welche sich vom realen Akt der Existenz der ersten Substanz unterscheidet. Die Existenz der abgeteilten ersten Substanz wird auf die Bestimmung der Sache im Modus der reinen Seiendheit des Typs des avicennistischen „*hoc esse* *tantum*“ reduziert (OBJ I, Kap. 2.3.2). Die Bestimmung des Seienden gilt im Hinblick auf die theologisch und dogmatisch gegebene Bedeutung (*esse aliquid*), welche eine von außen gegebene Bestimmung bekommen hat (*extrinseca denominatione*). Die neue Bestimmung des Seienden ist im Hinblick auf das ursprüngliche Sein des Prinzips, von welchem die kontingente Existenz der realen Sache ausgeht (*ab essentia sui principii*). Die Dogmatiker in den neuplatonischen Klosterschulen und die Porretaner begannen, den Dingen subsistente Bestimmungen zu geben (*quo est*), ausgehend von dem, was in logischer Abstraktion hypostasiert werden kann (*quod est*). In der modernen Dogmatik der Neuplatoniker begann die erste Schöpfung einer objektiven Welt, die als moderne Paranoia völlig *ex nihilo* erfolgte. Die Übertragung der Bedeutung vermisst ursprüngliche Imposition aus der Realität. Diese Imposition verteidigten zuerst Abelard und später Thomas von Aquin gegen Gilberts Profanation von Boethius’ *De hebdomadibus* (OBJ III, Kap. 4.5.1). Die porretanischen hypostasierten Akzidenzien bezogen sich wegen der fehlerhaft aufgefassten Subsistenz als universale Genus nicht länger univok auf die zweite Substanz. Das Seiende der dritten Art erhält schließlich im Akt der logischen Prädikation auch ein falsches, univok aufgefasstes Sein (*esse aliquid*). Da die göttliche Dreifaltigkeit unzweifelhaft existiert, kann man so die Beziehungen des Typs *paternitas* als göttliche Personen hypostasieren. Der Begriff der Transsubstantiation, die Beziehung der göttlichen Personen in der Dreifaltigkeit oder das Statut des Körpers Jesu nach der Auferstehung erhielt die Bestimmung der außerhalb der Realität existierenden ersten Substanzen (*theologici hoc esse dictum intelligunt quadam extrinseca denominatione*). Durch Verwirrung der realen und der nominellen Existenz entstand die Klasse rein nomineller Bestimmungen im Modus der modernen (später objektiven) Substanz und des Akzidens, welche den Bezuf auf modernen Gott der Nominalisten nahmen. Die theologische Bestimmung der Göttlichkeit (*deitas*), der Körperlichkeit (*corporeitas*) oder der Menschlichkeit (*humanitas*) begründet eine neue Bestimmung des Seienden der dritten Art. Gott wurde zu einem modernen Simulakrum, was die zitierten Streitigkeiten um den Tritheismus hervorrief. Die neue Bestimmung der Göttlichkeit oder der Menschlichkeit wird nicht mehr durch die Existenz der ersten Substanz determiniert, sondern durch das formale Sein des ersten Prinzips.

Für Aristoteliker wie Abelard stellte die moderne Theologie eine absolute Devalvation des kritischen Denkens dar. Die klassische Metaphysik wird im Modus des metaphysischen Dativs durch kausal gegebenen Bezug zur Realität bestimmt. Die sophistische Theologie zerstörte Boethius‘ Definition der Person als unteilbarer erster Substanz. Ein neues paranoides Konzept der objektiven Menschlichkeit beruht nun auf dem nicht existierenden Gott der *Modernorum*, der bis zu seinem Tod im 19. Jahrhundert dieses Reich des Unsinns garantierte. Diese interessante Gottheit garantiert sogar ein dreifaches Wesen der dritten Art im Modus der logischen Imposition von Essenz und Existenz. Die Moderne hat einen nicht existierenden modernen Gott geschaffen, den sie bis zu seiner mythologischen Intentionalität durchschaut; dann hat sie einen nicht existierenden objektiven Menschen geschaffen, der aus hypostasierten Akzidenzen besteht; und schließlich eine nicht existierende Welt, die als Kompositum hypostasierter Essenzen gegeben ist. Einen so komplizierten Unsinn in einer objektiven „Eksistenz“ zu halten erforderte von den dogmatischen Modernisten eine nicht geringe Anstrengung, was für die postmodernen säkularen Surrogate dieses Simulakrums bis heute gilt. Das Zitat aus Gilberts Kommentar zu Boethius zeigt, dass die Bedeutung der *humanitas* keiner Imposition von der Existenz der realen Person bedarf. Die moderne Form der hypostasierten “Eksistenz“ bezieht sich auf das moderne Individuum, welches zum Wesen der dritten Art wurde. Sie stellt eine hinreichende Bedingung auf, um die Imposition zu begründen (*nec humanitate hominem esse, sed esse aliquid*). Die allgemeine Bestimmung der Substanz wie z. B. die Körperlichkeit sind nicht mehr an die Existenz der ersten Substanz gebunden (*non enim dicunt corporalitate corpus esse*). Die Supposition hatte keinen Bezug mehr zur realen ersten Substanz, weil die Imposition der Bedeutung im Modus *per prius* von der hypostasierten Essenz gegeben ist. Dann ist auch die Leiche ein Mensch und Gott ist in der hypostasierten arithmetischen Dreifaltigkeit (*trinitas*) gegeben. Die neuplatonischen Schulen nahmen ohne jedweden Einwand die neue Deutung der Porretaner an, weil die ihrer Auffassung der verabsolutierten logischen Abstraktion entsprach, welche im Rahmen der *Logica Modernorum* betrieben wurde. Den Ursprungsort dieser modernistischen Thesen finden wir in der logischen Schule der *Parvipontani*.

Schauen wir uns nun die ganz moderne Art und Weise an, wie die Parvipontaner im Falle der Regel argumentieren, dass man aus dem Nichts etwas allgemein Gültiges auf dem Niveau des Seienden ableiten kann (*ex impossibili quidlibet sequitur*).[[51]](#footnote-51) Das disjunktive Urteil folgt zunächst sophistisch dem Weg der klassischen Imposition, welche jedoch nicht hinsichlich der Realität gegeben ist. Da nichts in der Realität gegeben ist, dann weiß Sortes nichts (*si hoc, nihil scit*). Der zweite Weg der Auslegung ist ganz modern. Nach dem Muster von Hegels absoluter Logik definiert der Ausspruch das *aliquid* im Hinblick auf die Nichtigkeit, welche im Bewusstsein des logischen Subjekts konzipiert wird. Das reflexive Selbstbewusstsein ersetzt die Nichtigkeit durch den ersten gegenständlichen Inhalt (*Sortes scit hoc, ergo aliquid*). Die logische Äquivalenz der Termini „*nihil–aliquid*“ ist für die weitere Entwicklung der Objektivität ganz wichtig. Die durch das falsche logische Imposition (*ergo*) gegebene Bedeutung entstand im Subjekt *ex nihilo*, also lediglich durch Selbstreflexion des Logikers bezüglich der semantischen Bedeutung des Wortes „*nihil*“(*Sortes scit se nihil scire*). Auf der Grundlage des Akts der Selbstreflexion wurde der metaphysische Nihilismus zum modernen Positivismus des logischen „etwas“ (*aliquid*) umgewandelt. Der zweite Weg gibt dem modernen Nihilismus den ersten pozitiven Inhalt. Die Parvipontaner führten den ersten Prozess von Hegels Dialektik in die Logik ein (*Einheit von Sein und Nichts*).[[52]](#footnote-52) Die modernen Porretaner und nach ihnen die postmodernen Kartesianer und Hegelianer nehmen das Seiende als Gegenstand der logischen Selbstreflexion wahr, welche einen metaphysischen Status erlangte. Die univok aufgefasste Bedeutung statten im Modus der logischen Abstraktion alle realen und gedachten Dinge mit hypostasierter Seiendheit aus. Der zeitgenössische philosophische Nihilismus kennt dieses Verfahren unter dem berühmten Satz: „*Anything goes*“. Die zitierte Schule der *Nominales* war nicht in der Lage, die logische Supposition zu unterscheiden, die nur im Geiste ist (*scit se nihil scire*) und sie hielt sie fälschlicherweise für eine metaphysische Imposition, die nur hinsichtlich der Wirklichkeit ausgesagt wird (*scit hoc, ergo aliquid*). Die Modernisten verbinden dann univok zwei generisch verschiedene Bedeutungen (*aliquid scit et nihil scit*). Die falsche Imposition, die *ex nihilo* geschaffen wurde, produzierte eine metaphysisch nicht existierende zweite Substanz als *tertium ens*; diese ist jedoch logisch korrekt definiert, genau wie jede andere logische Chimäre. Der Weg des Nichtseienden ist nach Parmenides absolut ungangbar (παναπευθέα, B 2.6). Doch nicht für die Moderne, die dem Weg der absolutisierten logischen Bedeutung des Seienden folgt. Die moderne Logik setzt die Deduktion bei der Nichtigkeit an, weil sie im Modus *absolute*, also durch die logische Abstraktion von der Realität getrennt ist. Der Metaphysiker kann diesen Typ der nihilistischen Abstraktion und des nihilistischen Denkens nicht verwenden, da er aufhören würde, ein kritischer Denker zu sein. Der Logiker kann paranoisch sein, weil er von der Realität durch eine Form der logischen Abstraktion getrennt ist. Die logische Paranoia ist unter der Führung der modernen Furien metaphysisch wahr geworden, und das sogar auf absolute Art und Weise. Der klassische Logiker des Typs Abelards unterscheidet prinzipiell zwei Dinge. Die durch die Supposition gegebene logische Bedeutung des existiert nur im Denken. Der metaphysische Sinn des Seienden ist im Hinblick auf die zweite Substanz durch die Imposition der Bedeutung aus der hyparchisch gegebenen Realität der ersten Substanz kategorial gegeben. Die logische Prädikation der Bedeutung wird durch die Regeln der formalen Logik bestimmt. Die metaphysische Impozition wird bestimmt durch die Kausalität, die durch den metaphysischen Dativ in wahre Aussagen übersetzt wird. Die moderne Logik der Porretaner arbeitet im Rahmen der logischen Abstraktion, welche als absolute Supposition gegeben wird. Daher ist es passiert, dass die *Logica Modernorum* nicht mehr die Differenz zwischen der logischen und der metaphysischen Abstraktion sieht und deswegen auch nicht die Differenz zwischen der logischen und kategorialen Prädikation. Die zitierten dialektischen Vorgehensweisen, wie sie im Korpus der *Logica Modernorum* gegeben sind, gingen in die Metaphysik über. Die Schulen der *Nominales* und der Porretaner schufen eine sophistische Äquivalenz zwischen Imposition und Supposition, zwischen dem metaphysischen Sein der Sache und deren nur im Denken des Erkennenden gegebenen Sein. Die Argumentation der porretanischen logischen Schulen stattete das Nichtseiende im Rahmen der Sophismata des Typs *Ex impossibili sequitur quidlibet* mit einer eigenen Art der Existenz aus. Solche Fälle wurden im Rahmen studentischer Übungen des Typs *Insolubilia* (ed. Roure 1970) oder *Obligationes* (ed. Braakhius 1998) debattiert. Die Imposition entsteht keineswegs mittels der realen ersten Substanz aus, sondern sie geht vom erkennenden Subjekt aus. Der metaphysiche Dativ und die reale Kausalität des Erkennens wurden durch den avicennistischen Selbstbezug des aktiven Intellekts ersetzt.

Die Imposition der Bedeutung von der hyparchischen ersten Substanz begründet im System der aristotelischen *Logica Vetus* die metaphysische Unterscheidung zwischen der logischen Übung über die Schimäre und der kategorialen, im Hinblick auf die reale Sache gegebenen Prädikation. Diese grundlegende Unterscheidung fiel unter den Tisch. Diese erbarmliche Situation findet ihre Fortsetzung in der schimärischen zeitgenössischen Sprachphilosophie aufgrund der Krise der Referenz. In Zeiten des metaphysischen Nihilismus manifestiert sich der logisch geringfügige Unterschied zwischen der Metaphysik und der logischen Abstraktion in der Sophistik der Finanzderivate. Diese Seienden der dritten Art „eksistieren“ auf absolute, von der Realität getrennte Weise. Die ökonomischen Simulakren vermehren sich modern und logisch, also durch den Akt der Reflexion der virtuellen Schuld in den Computern und im Denken der betreffenden Illuminaten. Für Abelard als Zeitgenosse der logischen Schulen der *Modernorum* ist die metaphysische Auffassung der Nichtseienden absolut ausgeschlossen. Die absolut aufgefassten Negationen schließen eine Beziehung zum realen, die Bedeutung begründendes Seienden aus (*nil omnino, nullam omnino rem*). Abelards logischer Schule zufolge, welche die damaligen philosophischen Anfänger obligatorisch an der Kathedralschule in Paris absolviert haben, beinhalten ähnliche logische Abstraktionen lediglich den intransitiven Modus der *copulatio*. Die Kopula “*est*” bildet eine rein formale Prädikation, indem sie auf intransitive Weise (d. h. im Modus *absolute*) die Prädikate im Hinblick auf die Substanz verbindet. Die auf von Abelard verteidigten aristotelischen Logik errichtete Pariser Kathedralschule nahm die transitive Prädikation des Typs „die Schimäre ist das Nichtseiende“ (*chimaera est non-ens*) lediglich im Modus der äquivoken Bedeutung.[[53]](#footnote-53) Die Bedeutung der Schimäre ist lediglich im Modus der Meinung (*opinabile*) gegeben. Das schimärische Denken verfügt über keine Imposition aus der Realität und somit auch keine wahre Supposition. Die Schimäre hat keine metaphysich wahre Bedeutung (*supponit pro*) als Supposition. Die Imposition dieser Bedeutung kann nicht von der Existenz der realen ersten Substanz begründet werden. Der zitierte Ausspruch (*enuntiatio*) schafft Bedeutungen nur auf dem Niveau des Wortes (*oratio*). Man vergleicht dann die formalen Inhalte im Modus der logischen Abstraktion. Die logische Abstraktion vollzog den Akt der Absolution von der Realität, was der Metaphysiker nicht tun darf. Sein Denken ist „transitiv“, denn es geht im Modus der Imposition und der *demonstratio* zur Realität. Weil die Schimäre nicht existiert, dann ist auch nicht schimärische und wahre Metaphysik und Ökonomik, worin der Mensch keine Leiche ist, und das Finanzderivat keinen Wert hat. Die moderne Metaphysik begann bei Henry von Gent dadurch, dass das objektive Sein der Schimäre zur Grundlage der ersten Philosophie wurde (OBJ III, Kap. 5.2.1). Der Aristotelismus kann die schimärisch errichtete Metaphysik der porretanischen Moderne nicht annehmen. Der beschriebene Streit beider logischen Schulen zeigt die grundsätzliche Ablehnung der zukünftigen *via Modernorum* im Moment ihres geschichtlichen Beginns. Die Moderne sich zum ersten Mal bemühte, durch die Porretaner und durch von ihnen beherrschten n der *Logica Modernorum* in die klassische Metaphysik vorzudringen. Parmenides‘ Übereinstimmung von Sein und Denken (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, *Parm*. B 3) stellt den ersten prinzipiellen Dativ (*dativus principalis*) dar. Dann gilt es, dass in der Übereinstimmung von Denken und Realität gibt es philosophisch nichts zu deuten, wenn das Denken aus Richtung des Nichtseienden bestimmt wird. In der Moderne ist sogar der metaphysiche Dativ zum Nichtseienden geworden. Moderne und Postmoderne werden dadurch charakterisiert, dass sie nicht fähig sind, den grundlegenden (d. h. metaphysischen) Unterschied zwischen der kategorialen und der logischen Prädikation zu sehen. Die logische Abstraktion der Parvipontaner ist nicht fähig, die eigene Beschränktheit zu sehen. Die Porretaner und nach ihnen die gesamte Moderne setzt naiv voraus, dass die Imposition im Modus der generisch konzipierten Existenz gegeben ist (*subsistentia non esse sed esse aliquid*). Die logische Wahrheit unterschied sich nicht länger von der metaphysischen und kategorialen Prädikation.

Gilbert ging ebenso wie Avicenna vor und schuf eine neue Form des *tertium ens*. Die Umfänglichkeit hatte z. B. nicht länger den Status des Akzidens, welches im Hinblick auf die zweite Substanz bestimmt ist. Der Historie der Entstehung des hypostasierten Akzidens haben wir bereits bei den Neuplatonikern beschieben (OBJ I, Kap. 1.3.2). Die Umfänglichkeit der dritten Art entstand im Rahmen von Avicennas Definition des Körpers als objektiv bestimmter Substanz (*non est necesse esse in corpore tres dimensiones in effectu*; OBJ I, Kap. 2.3.2). Durch Verwirrung verschiedener Ebenen der Bedeutung entstand in den von Gilbert de La Porrée beeinflussten logischen Schulen der *Modernorum* eine neue Bestimmung des Seienden. Abelard, welcher gleich ein Jahr nach dem Konzil in Sens (1141) starb, hätte gegen die Porretaner ebenso wie Peter der Lombarde eingewendet, dass es äquivok möglich ist, alles Mögliche zu sagen. Die lediglich im Modus *opinabile* gegebene Bedeutung beinhaltet weder Wahrheit noch Unwahrheit. Der wahre Ausspruch ist durch die Beziehung zur Realität gegeben. Der Aristoteliker Peter der Lombarde war ein Anhänger Abelards an der Kathedralschule in Paris und klagte modernen Gilbert und dessen logisch-theologische Schule des Tritheismus an. Das Pariser Konzil ging auf diese Klage im Jahre 1147 ein. Der gesamte Streit zeigt die erste *Lichtung* der metaphysischen Wahrheit und mythopoetischen Dichtung, die zum Geburt und zum Tod Gottes der *Modernorum* führten. Die Porretaner wurden von der Häresie beschuldigt, und diesmal der Mystiker Bernard von Clairvaux stellte sich gegen sie. Die Frage bestätigt die Entstehung der philosophischen Lehre, welche auf der neuen Auffassung der Substanz als Individuum basiert. Die Prädikation definiert in der Schule der Porretaner sowohl das klassische Akzidens in der Tabelle der zehn Kategorien als auch die neue hypostasierte Bedeutung. Diese ist als univoke Partizipation der autonom subsistierenden Qualitäten gegeben, welche dem als Seiendes der dritten Art (*esse aliquid*) gegebenen Einzelding zugerechnet werden. Die Pariser Schule behauptet gegenüber den Modernisten, dass die göttliche Dreifaltigkeit kein metaphysisches „Was auch immer“ ist, welche durch die Logik im Modus *ex nihilo* auf dem Niveau der Schimäre als bloßen *opinabile* geschaffen ist. Das avicennische Konzept der „*equinitas* *tantum*“ (OBJ I, Kap. 2.3.2) hat beinahe nichts zu tun mit dem realen Pferd. Gott bekam bei den porretanischen Modernisten den ersten schimärischen Charakter. Diese christlichen Modernisten bereiteten fleißig die Ankunft dieses theologischen Simulakrums ebenso vor, wie es in der Falsafa Avicenna tat (OBJ I, Kap. 2.5). Diese nominalistische These wurde in der Zeit des kritischen Denkens der Pariser Schule als grundsätzlicher, das Wesen des Christentums torpedierender Irrtum betrachtet. Die der Frage des Tritheismus gewidmeten Konzile in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zeigen, wie Wahrheit und Irrtum in der damaligen Metaphysik und Dogmatik koexistierten. Der Gott der Moderne wurde zu einem sophistischen Simulakrum im Modus des metaphysischen Irrtums. Er bekam in der porretanischen Metaphysik die erste Gestalt der geschichtlichen Unverborgenheit (*alétheia*), also von den akademisch ausgebildeten Furien. Eine grundsätzliche Änderung betraf die epochal neue Subsistenz der Akzidenzien, welche zuvor lediglich akzidentell im Hinblick auf die zweite Substanz prädiziert worden waren. Diese Kategorien begründen bei Gilbert de La Porrée eine neue Klasse generischer Universalien, welche als dogmatisch definierte Hypostase aufgefasst werden (*Deus est deitas*). Gilbert prädiziert die *deitas* im Modus der universellen Supposition, Anselm hingegen im Modus der kategorialen Imposition, welche hinsichtlich der realen göttlichen Essenz ausgesagt wird. Wenn der Aristoteliker und Modernist dasselbe sagt, meint er damit nicht dasselbe. Die Bedeutung des Seienden wird nicht im selben Modus prädiziert. Moderne Logik ist nicht klassische Metaphysik. Durch die Bildung eines neuen Konzeptes und durch die Prädikation univoker generischer Hypostasen auf das subsistente Substrat dauerhafter Bestimmungen (*subsistens quale*) entsteht im lateinischen Westen das erste Modell des objektiven Seienden der dritten Art. Die Aristoteliker sahen richtig, dass es somit zur Destruktion Gottes und auch des Menschen kommt, weil die Definitionen lediglich den nominellen Charakter des *opinabile* bekommen haben.

Die Porretaner ermöglichten die geschichtliche Wirkung des Neuplatonismus dank der Rezeption Avicennas in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Gilberts Anhänger übernahmen die neuen Bestimmungen des Seienden, welche im Rahmen der metaphysischen Neutralität des Seienden in reiner Seiendheit gegeben sind (*hoc esse tantum*). Die Einführung der modernen, auf dieser Substanz der dritten Art begründeten Logik wurde durch Avicennas amphibole Prädikation ermöglicht. Das neutrale Seiende der dritten Art entstand durch die transzendentale Prädikation der hypostasierten Existenz und der Akzidenzien. Die Porretaner verknüpften diese dogmatisch-philosophische Hypostase ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts sowohl mit dem Platonismus der Kathedralschulen des Typs Chartres und Laon als auch mit den nominalistischen logischen Schulen, welche wir vom Korpus der *Logica Modernorum* her kennen. Die neuen Hypostasen sind zum Seienden der dritten Art geworden. Das Sein des Seienden wird zur neuen Art des Seienden zusammengefügt und begründet von nun an eine neue kategoriale Prädikation. Die neuplatonische Deutung machte aus den aristotelischen Kategorien die höchsten Gattungen des Seienden und ermöglichte deren Partizipation an dem Einen gemäß der Hierarchie der autonom subsistierenden Formen (OBJ I, Kap. 1.3.2). Dadurch entstand die Prädikation *magis* und *minus* auf der Ebene der Universalien. Das lehnte der klassische Aristotelismus prinzipiell ab, weil das Dasein der Universalien lediglich eine im Denken gegebene Potentialität ist. Die Potenz kann eben deswegen mehr oder weniger kein Sein haben, weil es lediglich eine reine Potenz ist. Aus den Kategorien wurden die neuplatonischen höchsten Gattungen des Seienden und diese wurden in der Hierarchie der mehr oder weniger subsistenten Formen aufgefasst. Simplikios‘ Kommentar zu den Kategorien begründet die erste moderne Prädikation der Universalien im Rahmen *magis* und *minus (*κατηγορίας ...τὰ πρός τι δέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, *Simpl*. *in Cat*. 286.11‒13). Dieser Linie folgte die neuplatonische Schule der Falsafa und nach ihr auch Avicenna durch die Prädikation mithilfe der Komitation (OBJ I, Kap. 2.3.2). Die Abhandlung über die Prädikamente unter dem Titel *Liber sex Principiorum* (ca. 1150) wurde der porretanischen Schule zugeschrieben. Die Schrift vollzieht wohl zum ersten Mal im lateinischen Westen eine Prädikation der Substanzen der dritten Art (z. B. „die Weiße“) im Modus *magis* und *minus*.[[54]](#footnote-54) Somit entstand eine neue Form der Imposition, welche sich gebärdete, als wäre sie durch das hyparchische aktuelle Sein der ersten Substanz bestimmt. Die moderne „Eksistenz“ des Seienden der dritten Art bekam eine mythopoetische Bestimmung als erste Substanz. Die Prädikation der „ersten“ Substanz der dritten Art erweiterte im Modus „*magis*–*minus*“ die Wirkung der modernen Logik. Die universelle Bestimmung der höchsten Gattungen und Formen wird mit der kategorialen Prädikation vereinigt. Der potentielle Begriff der im Rahmen der universellen Teilung (*individuum*) gegeben Substanz funktioniert ab nun als zweite Substanz. Dies ist dem klassischen Aristotelismus zufolge absolut ausgeschlossen. Die universelle Bedeutung existiert entweder oder sie existiert nicht. Jede universelle Bedeutung ist lediglich potenziell und in die Potenz kann man keine Stufen der Aktualität einführen. Boethius zufolge, es gibt keinen Unterschied „*magis–minus*“ auf der Ebene der universellen Bedeutung, weil diese lediglich ein potenzielles Seiendes ist.[[55]](#footnote-55) Akzidenzien des Typs „mehr“ oder „weniger“ (*magis esse sanitatem*) werden stets nur im Hinblick auf die zugehörige Substanz prädiziert, welche in diesem oder jenem Maße der Aktualität und Potenzialität deren Träger ist (*esse saniorem*). Der Antritt der Moderne ermöglichte eine neue Bestimmung der hypostasierten Qualitäten, des Seins, der Essenz usw. gemäß dem Differenzierungsprinzip „weniger“ und „mehr“. Durch die Einführung der univoken Prädikation für die hypostasierte, von der Schule der Porretaner geschaffene Entität entsteht eine neue quasi-kategoriale Prädikation, welche nach und nach die aristotelische, auf die erste Substanz bezogene Prädikation ersetzt. Diese Unterscheidung im Modus *per prius* und *per posterius* ermöglichte die Schaffung einer neuen Hierarchie der subsistenten intelligibilen Formen gemäß dem *Liber de causis*. Die Porretaner begreifen die Einzigartigkeit des neuen Individuums und dessen hypostasierter Eigenschaften keineswegs im Hinblick auf die aktuelle Existenz der ersten Substanz in der Realität, sondern im Hinblick auf die Unmöglichkeit einer weiteren nominellen Teilung dieser oder jener Universalie (*individuum*). Die Existenz der individuellen Sache wurde zuerst lediglich zu einer Potenz und schließlich zu einem Komitationsprädikat, welches auf der Grundlage der letzten Differenz zwischen allem Unterschiedlichen und allem anderen gegeben ist (*aliquid esse*). Dieses moderne Individuum wurde zu einer weiteren Substanz der dritten Art. Die Prädikation des modernen Individuums hat für die Entstehung einer neuen Form der objektiven, mathematisch gegebenen Metaphysik. Sie begründet ein System der hierarchischen, außerhalb der realen Sache und der kategorialen Substanz gegebenen Infinitesimalprädikation. Die Hermeneutik zeigt am Beispiel Gilberts und der Porretaner die Art und Weise, wie die theologische Dogmatik das Simulakrum des modernen Gottes und die gespaltete Person auf mehrere Substanzen schuf. Beide Formen vom schizoiden *tertium ens* bilden die Grundlage der westlichen Objektivität. Ihr Verschwinden bedeutet den Tod der objektiven Weltanschauung. Das dadurch entstandene Vakuum wird durch die nihilistischen Simulakren der globalen Konzerne und die von ihnen gekaufte politische und ideologische Macht ausgefüllt, um ihr virtuelles Konto zu bereichern.

Gilbert de La Porrée startete die Umwandlung der christlichen Dogmatik in moderne Objektivität. Die autoritär durchgesetzte Dogmatik half den neuplatonischen Illuminaten in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, gegenüber der philosophischen Wahrheit des Seienden blind zu bleiben. Die ersten lateinischen Modernisten ersetzten die Realität im Denken durch ein eigenes Präfabrikat in Gestalt des Seienden der dritten Art. Die hyparchische Stellung der ersten Substanz und die Prädikation durch die Imposition sind ganz unklar geblieben, bis heute noch. Die Welle der Neuplatoniker vollzog im lateinischen Westen die philosophische Destruktion der ersten Substanz, indem sie auf eine semantische Bedeutung (*individuum*) reduzierte. Das Sein des individuellen Seienden als erster Substanz, welches Boethius als einzigartig und außerhalb der Partizipation stehend ansieht, erhält in der Schule der Porretaner die neue Bedeutung der Universalität und Individualität. Diese Fakten sind im System der modernen, im hierarchischen Modus der universell aufgefassten Seiendheit prädizierten „Eksistenz“ als höchste Gattung eingegliedert. Der vorangegangene Teil hat den Streit der antiken Neuplatoniker um den Begriff der unteilbaren Substanz (ἄτομος οὐσία) im Rahmen des neuen Statuts der Spezies beschrieben (OBJ I, Kap. 1.3.1). Wegen der Vertauschung der Species mit der ersten Substanz des Typs der kosmischen Intelligenzen entstand bei Jamblichos und Simplikios das erste ontotheologische Modell des *tertium ens*. Im neuplatonischen Universum des Simplikios bezieht sich die Unteilbarkeit auf die primären kosmischen Spezies als reinen Formen (κυριώτερόν ἐστι τῶν ἀτόμων κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, *Simpl. in Cat*. 85.12–13). Die Bedeutung des Individuums ist von den übergeordneten generischen Formen als hypostatischen Substanzen abgeleitet. Was der moderne schizophrene Gott ist, so ist auch der moderne Mensch und seine Welt. Der metaphysiche Dativ des Aristoteles ist gemäß dem Dialog *Timaios* zur neuplatonischen Mythopoetik geworden. Der Übergang von den höheren Formen zu den niederen ist im Rahmen der ontotheologischen Konstruktion der Metaphysik konzipiert. Die unteilbare, außerhalb der Realität gestellte Substanz bildet die Endstation des Denkens (*terminus*) im Hinblick auf die Unmöglichkeit, die allgemeine Bedeutung weiter in niedere Formen der Universalien zu teilen. Der lateinische Ausdruck *terminus* trifft genau den gesamten Prozess der nominalistischen Abstraktion und Individuation, welcher bei der neuen Form der ersten Substanz endet. Die Bewegung der spezifischen Differenz stoppt beim letzten Glied der Serie der univoken Teilung der Species, welches sich im Rahmen des Baums des Porphyrios nicht weiter teilen lässt (*individuum*). Die Porretaner wurden zu den ersten nihilistischen Terminatoren der Metaphysik. Aufgrund Verabsolutierung der Logik, sie begründeten die erste geschichtliche Gestalt des *circulus vitiosus* der Moderne. Dies ist der Hauptgrund, warum die Hermeneutik der Objektivität diese Sophisten als Begründer der lateinischen Moderne betrachtet. Die dialektische Teilung grenzt die letzte „De-termination“ ein, welche hinter der letzten Operation der universellen Klassifizierung und Prädikation gegeben ist. Die Unmöglichkeit der Teilung ist positiv durch die unendliche Möglichkeit der Prädikation der spezifischen Qualitäten im Hinblick auf das neu erschaffene Substrat ausgewogen (*aliquid, id est subsistens*). Das neue Substrat wird durch universelle Teilbarkeit der formal bestimmten Essenzdeterminiert.

Die Fähigkeit der formalen Teilung der Realität begründete durch den neuzeitlichen Avicennismus die bekannte jansenistische logische Schule im Pariser Kloster Port-Royal. Antoine Arnauld und Blaise Pascal vermachten der Welt in ihrer Schrift *La logique, ou l’art de penser* (1662) die objektive Klassifizierung der Realität in der Ordnung der logisch reinen Sprache.[[56]](#footnote-56) Die neue Teilung der Qualitäten im Rahmen des Porphyrios-Baumes der Universalien begründet nicht nur die erleuchtete Postmoderne, sondern auch den zeitgenössischen Poststrukturalismus, welcher in der Epoche des metaphysischen Nihilismus gegeben ist. Ferdinand de Saussure zeigte als Begründer der modernen Linguistik, wie die Bedeutung voll *ex nihilo* im System der Differenzen entsteht.[[57]](#footnote-57) Auf gleiche Weise bestimmte der Poststrukturalist Michel Foucault den grundlegenden Ort der Produktion der Bedeutung für die Wissenschaften über den Menschen (*Les mots et les choses*, 1966). Jacques Derrida als Verwiger des sogenannten „Logozentrismus“ in der Philosophie braucht zur Konstituierung der Bedeutung lediglich die Bewegung der Differenz als solcher. Der Begriff „différ*a*nce“ («*Genèse et structure» et la phénoménologie*, 1959) appliziert das Prinzip der porretanischen Teilung zuerst im Rahmen von Saussures Differenzierung des linguistischen Zeichens (*valeur*) und anschließend der strukturalistischen Differenz, welche zuerst im System der Phonologie und später auch der strukturellen Anthropologie Anwendung findet (*écart différentiel*).[[58]](#footnote-58) Der metaphysische Nihilismus wiederholte am Ende des 20. Jahrhunderts in der Auffassung der Poststrukturalisten Foucault und Derrida die ursprüngliche Vorgehensweise der *Nominales*, welche beim Nichtseienden begannen und beim Individuum als der terminalen Bewegung der reinen Differenz aufhörten.

Die Porretaner kehrten zur neuplatonischen Tradition zurück. Sie lehnten die kategoriale Prädikation mittels der aristotelischen Deutung der *Kategorien* ab, welche Boethius in der Frage der Partizipation ausdrücklich gegen den Neuplatonismus stellte. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts beginnt die Metaphysik von Avicenna in den Westen vorzudringen. Sie thematisierte das Seiende der dritten Art als reine Essenz (*hoc esse tantum*; OBJ I, Kap. 2.3.2). In der nachfolgenden Epoche erhält jenes „*tantum esse*“der Logiker und Grammatiker der porretanischen Schule einen völlig neuen, bereits metaphysisch gegebenen Charakter. Den Beweis dieser Synthese liefern die logischen Schriften der porretanischen Schulen, in denen sich der erste Übergang vom logischen Begriff des Seins, der Notwendigkeit, der Substanz usw. in das System der neuen Metaphysik der Schulen der *Nominales* finden. Eine der ersten Bestimmungen des objektiven Seienden als neuer Form des Dings ist in der Schrift *Dialectica monacensis* enthalten, welche um das Jahr 1160 datiert wird. Die Möglichkeit wurde wohl zum ersten Mal im lateinischen Westen zu einer generischen Eigenschaft des univok prädizierten Seienden, welches neuplatonisch als höchste Gattung des Seins begriffen wurde (*possibile superius et quasi genus*).[[59]](#footnote-59) Die logischen Schulen der Porretaner verbanden die formale Bestimmung der Sache als *possibile* im Modus der logischen Bedeutung (*predicabile est de omni dicto*) mit der Imposition der Bedeutung von der hyparchisch gegebenen ersten Substanz, die jedoch eine kauzale Notwendigkeit mittels der Metaphysik aufweist (*scilicet* *necessarium* *et* *contingens*). Für die logisch reinen Illuminaten ist alles gleichermaßen logisch rein. Eine falsch, *univoce* geschaffene Verbindung der Logik und Metaphysik begründete die Lichtung der Wahrheit und Unwahrheit aller zukünftigen Versionen von *Oxfordian Fallacy* und anschließend postmodernen Versionen der *metaphysica generalis*. Die Aufteilung der modalen Kategorien hat univoken Charakter und beginnt bei der Potenz als höchster hypostasierten Gattung, welche der Kontingenz und der Notwendigkeit übergeordnet ist (*ad hec duo, scilicet necessarium et contingens*). Schlüsselfunktion hat die Bestimmung der Kontingenz aus der Sicht des logisch aufgefassten „*tantum esse*“. Für Abelards Schule stellte der logische, in die Metaphysik importierte Begriff des Seienden einen totalen Verlust des kritischen Denkens dar. Das Gleiche wird sich nach dem Jahr 1220 wiederholen, wenn sich im lateinischen Westen in vollem Maße Averroës‘ Schriften verbreiten. Nach Gilberts Tod im Jahre 1154 bezeichnen seine Gegner das porretanische Seiende der dritten Art mit dem pejorativen Namen *nomen*. Die Benennung der Schule der *Nominales*, welche die Transformation der porretanischen Schulen in neue Formen der Metaphysik zeitigte, ist um das Jahr 1160 im Werke *Metalogicon* belegt.[[60]](#footnote-60) Johannes von Salisbury kritisiert die *Nominales* wegen der platonischen Auffassung der Realität, welche sie von Bernard von Chartres (Bernardus Carnotensis**,** †1124) übernommen hatten. Die Hermeneutik interessiert besonders Salisburys verächtlicher Titel „*impugnator nominalis sectae*“ für den oben erwähnten Alberich von Reims, welcher zu den entschiedenen Gegner Abelards gehörte. Die Porretaner wurden auf dem Pariser Konzil im Jahre 1147 des Tritheismus angeklagt, dennoch der Titel der nominalistischen Schismatiker ganz berechtigt ist. Die Schule der sophistischen Porretaner und der neuplatonischen *Nominales* bezieht die Supposition (*supponere*) auf hypostasierten Eigenschaften des nominell definierten Substrates. Die neue Vision der Realität und die daraus hervorgehende Auffassung der Wahrheit als *rectitudo* sehen nicht mehr erste Substanzen, sondern lediglich die abstrakten Individuen. Es gibt neue Bestimmung der atomaren Substanz (*individuum*), welche durch dialektische Teilung der Universalien im Rahmen des Baumes des Porphyrios gegeben ist (OBJ I, Kap. 1.3). Daraus wurde ein sophistischer Mix zwischen erster und zweiter Substanz, wie es im Neuplatonismus der Fall war. Das nachfolgende Zitat aus dem Werk *Metalogicon* zeigt die wesentlichen Merkmale der ersten Schule der lateinischen *Modernorum*.

„Da die Existenz von hypostasierten Substanzen als notwendig vorausgesetzt wird, unterstellen sie diese Existenz den zweiten Substanzen, setzen sie von Neuem zusammen und fügen den realen Einzeldingen die Universalien hinzu und verbinden sie so mit der Essenz (*denuo colligunt, universalia singularibus, quod ad essentiam, unienda*). So nehmen sie die Existenz nach Gautier de Mortagne und nach Platon. Was die eigene Existenz Platons begründet, nennen sie das Individuum (*in eo quod Plato est, dicunt individuum*). Was der Mensch ist, ist als Species gegeben. Was als Tier gegeben ist, wird als Gattung genommen, aber in der sekundären Bedeutung, und die Substanz ist das Allgemeinste geworden.“ [[61]](#footnote-61)

Johannes von Salisbury sieht klar den grundlegenden Irrtum der ersten Modernisten. Die Nominalisten verbanden aus Unkenntnis der klassischen Metaphysik und der aristotelischen *Logica Vetus* zwei grundsätzlich unterschiedliche Bedeutungen der Substanz miteinander. Die kategoriale Prädikation der zweiten Substanz, welche durch die Imposition der Bedeutung von der hyparchischen ersten Substanz gegeben ist, gelangte auf das gleiche Niveau wie der unteilbare Teil der Species, welcher am Ende der Teilung der Universalien (*individuum*) gegeben ist. Die Zusammensetzung der abstrakten Bestimmungen bildet aus der Sicht der *Nominales* ein besonderes Einzelding (*individuum*), welches auf demselben ontotheologischen Niveau wie die erste hyparchische Substanz gegeben ist (*in eo quod Plato est, dicunt individuum*). Aus dem realen Platon ist ein modernes Individuum geworden; seine tragisch falsche Version der Philosophie wurde zu einer vollendeten Tragikomödie. Der nächste Teil der Beschreibung der neuen Schule zeigt klar, dass diese Teilung nach dem Maß der Allgemeinheit verläuft (*sed subalternum*), welche im Rahmen der Teilung der Universalien gemäß dem Baum des Porphyrios gegeben ist (*in eo quod homo, speciem: in eo quod animal, genus*). Am Beginn der Reihe der Teilung steht die allgemeine Substanz im Sinne des Platonikers Scotus Eurigena (OBJ I, Kap. 1.3). Die erste Substanz ist nun mit der neuplatonischen Essenz (*essentia*) äquivalent. Diese Transzendentalie drückt den universellen Begriff des Seienden im platonischen Sinne der höchsten Gattung und somit auch der universellen Substanz aus. Der erste Satz des Zitats behauptet, dass die Schule der *Nominales* die Realität durch eigene Gebilde verdoppelte. Die Porretaner umgingen die Realität der ersten Substanz. Sie ersetzten den *modus essendi* durch die Kollektion der hypostasierten universellen und individuell gegebenen Eigenschaften (*existentibus his quorum sunt substantialia*). Diese Eigenschaften fügten sie dem abstrakten Substrat hinzu (*denuo colligunt*). Diese Art der retroaktiven Kollekte abstrakter Bestimmungen (*universalia singularibus … unienda*) wurde der nominell bestimmten Substanz hinzugefügt (*quod ad essentiam*). Diese Kollekte hypostasierter Akzidenzien bildete eine neue atomare Substanz der dritten Art (*individuum*). Durch Vertauschung der logischen Abstraktion (*individuum*) mit der metaphysischen Prädikation (zweite Substanz) verschwand die hyparchische Stelle der ersten Substanz, welche nunmehr vom logisch konzipierten Begriff der Substanz vertreten wird. Die Schule der *Nominales* wurde sowohl absolut logisch als auch absolut paranoid. Dieses durch das Verschwinden des gesunden Verstandes gegebene Gründungsereignis führte zur Entstehung des lateinischen Modernismus.

Den ersten Modernisten entschwand die Imposition der kategorialen Bedeutung aus der hyparchischen Realität. Die Moderne verfügt nur mehr über die Supposition, welche sie irrtümlicherweise für eine Imposition hält, da sie anstelle des metaphysischen Dativs eine im Denken der Illuminaten gegebene Parusie einführte (*substantialia*). Die zweite Substanz wurde zu einem modernen Individuum, das als „wahrhaft“ (d. h. mythologisch und damit objektiv) bestimmte Supposition in die kategoriale aristotelische Prädikation eintrat (*his quorum sunt substantialia, denuo colligunt*). Die neue Sammlung der Hypostasen wird nun gegenüber dem *individuum* prädiziert, das die Rolle der kategorialen zweiten Substanz spielt. Diese Verdoppelung der Realität wurde zum ersten Mal von Gilbert de La Porrée geschaffen. Er stellte die hypostasierte Subsistenz auf dasselbe Niveau als die Existenz der realen Sache. Den *Nominales* zufolge, die Wahrheit als moderne Übereinstimmung vergleicht diese oder jene erkannten Formen im Intellekt (*denuo colligunt*) und betrachtet dabei nicht die kausale Beziehung des Erkennens zu den materiellen Dingen, welche auf die Sinne einwirken. Die Definition des Individuums wird durch den Terminus „*collecta*“ bestimmt, welcher die Apposition der hypostasierten Prädikate zur nicht weiter teilbaren Grundlage des Teilens der Universalien (*individuum*) ausdrückt. In der Schule der Porretaner vollzieht das Erkennen eine neue Version der Avicennas Kollekte (*iltaqaṭa*). Diese Sammlung der Eigenschaften in ein individuelles Ganzes wird durch die avicennistische Abstraktion ermöglicht, welche als *denudatio* begriffen wird (OBJ I, Kap. 2.3.1). Die formalen Bestimmungen sind in das Seiende der dritten Art versammelt. Dieses auf der Ebene der Speciesgegebene individuelle Substrat wird weiter durch die Apposition (*apponere*) bestimmt, d. h. durch Hinzufügung weiterer qualitativer Bestimmungen (Valente 2013). Die Schule der *Nominales* folgte nicht dem Weg des metaphysischen Dativs. Die modernen Illuminaten sonnen sich in der Parusie der nominellen Bedeutungen, welche durch den eigenen Sonnenintellekt erschaffen. Das von den modernen Furien gelenkte Denken zeigt, von wo die Imposition zum neuen Individuum kommt, welches als erste Substanz erfasst wird. Die erste Substanz wird im Prozess der Kollekte der Akzidenzien und der essentiellen Eigenschaften synthetisiert. Doch, sie sollte dank der Belichtung von vorne aus Richtung der realen, kausal auf unsere Sinne wirkende Sache in ihrer Subsistenz erkannt zu werden. Die Porretaner müssen die reale erste Substanz nicht mehr erforschen. Sie setzen selbst die erste Substanz in ihrem erleuchteten Intellekt zusammen, um sie wieder auseinanderzunehmen. Diese sophistischen Auswüchse der neuen Formen des *tertium ens* konzipieren die erste moderne Gestalt der Metaphysik in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Die bedeutenden Aristoteliker der von Abelard gegründeten Pariser Schule wie Peter der Lombarde und Johannes von Salisbury lehnten diesen Weg der Zeitgenossen komplett ab. Die Entstehung des objektiven Seins verbirgt sich in dem Begriff „*collectio*“, der an Avicennas Vision der Welt durch den abgetrennten *intellectus agens* gebunden ist. Die Welt wird von den kosmischen intelligiblen Formen erleuchtet. Diese nominalistische Vor-blickbahnbegründete im lateinischen Westen den ursprünglichen Sinn der Objektivität. Die essenziellen Eigenschaften und Hypostasen sammeln sich im Intellekt (*collectio*) und diese Sammlung formaler Essenzen wird untereinander verglichen (*collatio*). Nach der bekannten Analyse der scholastischen Theorien der Abstraktion entspringt in dieser Auffassung der *Nominales* eine neue Auffassung der Abstraktion als *collectio, colligatio* und *collatio*, welche an das prinzipiell modifizierten Statut der Species gebunden ist (Chenu 1927, Libera 1999, 224−80). Die moderne, beim oben erwähnten Gautier de Mortagne belegte Vorgehensweise der univoken Kollekte wird bei den späteren *Modernorum* eine bedeutende Rolle spielen. Gualterus de Mauritania (†1174) studierte bei Alberich in Reimser Kathedralschule. Dieser Zeitgenosse Salisburys wurde nach dem Jahr 1150 Magister in Paris und im Jahre 1155 Bischof in Laon. Aus den zitierten Texten wird klar, dass Salisbury keineswegs einen einzelnen Magister kritisiert, sondern die Repräsentanten der einflussreichen modernistischen Kathedralschulen.

Das anonyme Werk *Tractatus*, welches nach dem Jahr 1160 geschrieben wurde, bezeugt neues Statut des Individuums, der Materie und der hypostasierten Prädikation. Das Traktat entstand etwa zur gleichen Zeit wie die oben zitierte porretanische Schrift *Notae Dunelmenses.* Zum Vergleich des Werks *Tractatus* mit den Aristotelikern der Pariser Schule wollen wir zu Abelard zurückkehren, welcher den verschiedenartigen Status der Substanz im Hinblick auf die Imposition der Bedeutung aufzählt (Kap. 1.3). Die Substanz ist aus der Sicht der kategorialen Bestimmung (*‚totum‘ autem aliud secundum substantiam*) entweder vom Allgemeinding (*aliud secundum formam*) oder vom durch die Zusammensetzung aus Form und Stoff gegebenen Einzelding (*aliud secundum utrumque dicitur*). Aristoteliker Boethius, Abelard und Johannes von Salisbury schlossen eine univoke Differenzierung der Universalien bis auf das Niveau des hylemorphischen Einzeldings (z. B. Sokrates), komplett aus. Nach Boethius‘ oben angeführter Interpretation der *Isagoge* fragen die universellen Prädikate nach der Art und Weise, wie die Dinge im Intellekt gegeben sind (*quale quiddam est*) und nicht nach dem Sein des konkreten Dings in der Realität (*non in eo quod quid est,* Kap. 1.1). Boethius sagte die universelle Bedeutung hinsichtlicch der ersten Substanz, was bei den *Nominales* verschwand. Damit wurde der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Substanz hinfällig. Noch schlimmer, der Verlust der metaphysischen Imposition und der damit verbundenen eindeutigen Supposition bedeutete, dass die Unterscheidung zwischen der kategorialen zweiten Substanz und der bloß allgemeinen nominalen Bedeutung der logischen zweiten Substanz (Abelards *oratio*) verschwand. Die Modernisten schufen die erste Metaphysik der Schimäre, was für die klassischen Aristoteliker eine klare Paranoia bedeutete. *Nomen omen.* Eine Schlüsselrolle spielt bei der Umwandlung der Substanz in das objektive Individuum der Terminus *„species specialissima*“. Das ursprüngliche Modell der porretanischen individuellen Prädikation der *species specialissima* muss man in Porphyrios‘ *Isagoge* suchen, wo es jedoch aristotelische und keine neuplatonische Bedeutung trägt.[[62]](#footnote-62) Boethius begreift *species specialissima* in der Ordnung der *Arbor Porphyriana*, welche im Gegensatz zur Allgemeinheit der höchsten Gattung gegeben ist. Diese Spezies definiert in Boethius‘ Übersetzung der *Isagoge* univok das letzte Niveau der Universalität, welche aus Richtung der einen bestimmten Gattung gegeben ist.[[63]](#footnote-63) Das letzte universelle Spezifikum auf der anderen Seite der Teilung beinhaltet nichts mehr von der generischen Bedeutung der ihm übergeordneten Gattung. Die neue Identität der universellen Bedeutung hält lediglich auf dem Niveau der Spezies. Aber diese Teilung ist selbstverständlich nur bei den Universalien möglich und dessen Mix mit der realen ersten Substanz ist ausgeschlossen. Das zweifache Statut der Spezies im Hinblick auf die Gattung und die Einzeldinge im Modus *per prius* und *per posterius* behandelten Spezieshaben wir bereits in der Einleitung zu dieser Studie besprochen (OBJ I, Kap. 1.3). Die Moderne wählte den mythopoetischen Weg des Seienden der dritten Art. Sie muss deswegen eine dritte Form der Bedeutung der Substanz finden, welche weder in der Realität noch lediglich im Denken existiert. Der Autor des *Traktats* arbeitet mit einer dreifachen Auffassung der Substanz und schafft den Unterschied zwischen der vom erkennenden Subjekt gegebenen Supposition und der von der Realität der ersten Substanz gegebenen Imposition ab. Die Blickbahn der Moderne entstand durch die Belichtung des Individuums von hinten, also aus Richtung der hypostasierten Kollekte der Prädikate, welche nur im Denken gegeben sind. Durch die Verabsolutierung der Parusie im Denken der Illuminaten entsteht die erste geschichtliche Unverborgenheit (*alétheia*) des objektiven Sehens der Welt. Das nachfolgende Zitat begründet die Epoche der Moderne in der noch verhüllten Geschichtlichkeit, die im Modus „*discrete videamus*“ gegeben ist.

„Man kann die dreifache Bedeutung des Begriffs beobachten (*triplicem nominum significationem*): Die erste Bedeutung ist in der Substanz, die zweite in der Qualität. Die dritte Bedeutung benennt das, was wir unteilbar in den Substantiven und Adjektiven sehen (*discrete videamus*). Der konkrete Name ‚Sokrates‘ hat die spezifische Natur des Menschen (*specialem naturam hominis*) und ebenso auch die gleiche Qualität (*qualitatem eandem*), über welche wir oben gesprochen haben. Der Name benennt wahrheitsgemäß die individuelle Sache (*nominat vero individuam rem*), welcher er zugeordnet ist (*cui positum est*).“ [[64]](#footnote-64)

Der Autor arbeitet mit der Bestimmung des Seienden gemäß der Schule der *Nominales*, welche er univok den verschiedenen Instanzen der Bedeutung zurechnet: der Substanz (*in substantia*), dem Akzidens (*in qualitate*) und der nominellen Definition der ersten Substanz als modernes Individuum (*quod nominatur*). Die univokale Substitution von einer Bedeutung für eine andere gilt *univoce* für die drei Bestimmungen der hypostasierten Substanz. Von einer Imposition der Bedeutung aus der ersten Substanz ist überhaupt nicht die Rede. Die erwähnte Bedeutung „*in substantia*“ wird verwirrt als unmittelbare Teilhabe des erkennenden Intellekts am hyparchischen Sein der ersten Substanz in der Wirklichkeit aufgefasst. Die Seienden der dritten Art manifestieren sind als reale erste Substanzen. Die nominelle Definition bestimmt die letzte unteilbare Einheit der Bedeutung, welche universell und individuell gegeben ist (*quod in substantivis et adiectivis discrete videamus*). Die Teilung in die letzten Einheiten der nominell gegebenen Bedeutung geht bis zum Individuum weiter. Die Bewegung der diskreten Teilung der Species stoppt bei der letzten Bedeutung, welche nicht weiter teilbar ist. Der von Gilbert de La Porrée beeinflusste Autor des *Traktats* bezieht die Definition der Substanz auf das Einzelding, welches eine atomare Substanz der dritten Art darstellt. Die Teilung bis zum unteilbaren Individuum verbindet die erste und die zweite Substanz zu einer neuen Gestalt der unteilbaren Substanz. Somit entsteht das moderne Individuum namens „*Socrates*“ und auch seine nominalistische „*humanitas*.“ Zum Individuum gesellen sich dann univok im Modus der Apposition die hypostasierten Prädikate, welche die individuelle, durch die endgültige Teilung der Universalien gegebenen Bestimmung erweitern (*nominat vero individuam rem cui positum est*). Sokrates bekommt eine transzendentale Bestimmung des Typs *res* *a* *corpus*. Die objektive, von Jamblichos und Simplikios her bekannte Umfänglichkeit wurde der Bestimmung des Eigennamens zugerechnet (*cui positum est*). Der nominalistich gedachte Name trägt die Nomination bis in den Bereich des real existierenden Individuums erweiterte (*individuam rem*). Dem Individuum, in Form des objektiven neuplatonischen und avicennistischen Körper, können verschiedene externe hypostasierte Eigenschaften zugerechnet werden. Diese stellen für die klassischen Aristoteliker der Pariser Schule lediglich auf der zweiten Substanze gegebene Akzidenzien dar. Anstelle der „weiser Sokrates“ genannten zweiten Substanz haben wir die Zusammensetzung zweier Hypostasen: die individuelle „Sokratität“ (*Socratitas*) und die ihr appositionell hinzufügte „Weisheit“. Das Werk *Tractatus* sieht bereits eine andere Welt als die aristotelische Philosophie nach Boethius, Abelard, Peter dem Lombarden oder Johannes von Salisbury. Das neue Individuum hat sowohl den singulären Charakter der ersten Substanz als auch den universellen Charakter der zweiten Substanz.

Die Porretaner schufen eine neue unteilbare erste Substanz im Modus des„*totum integrum*“, welcher vorher lediglich der ersten Substanz angehört hatte. Das „Sokrates“ genannte Individuum entstand *ex nihilo* als reine Supposition des modernen Denkens. Die Schule der *Nominales* sieht die erste Substanz im epochal neuen Modus der „diskreten“ Anschauung der Welt (*discrete videamus*), welche durch die Infinitesimalzahl in der Mathematik vollendet wird. Das anonyme *Traktat* verwendet die neuplatonische Sophistik im Hinblick auf die erste Substanz und auf den materiellen Körper, was die Fortsetzung des angeführten Zitats zeigt.[[65]](#footnote-65) Das porretanische Werk arbeitet mit dem Terminus „*substantia nominis*“, welcher die neue Subsistenz des individuellen Trägers des gegebenen Namens („Sokrates“) zum Ausdruck bringt. Sokrates‘ individuelle Einzigartigkeit ist direkt im Eigennamen enthalten (*hoc nomen substantiam habet specialem naturam hominis*). Der Anonyme sieht die Person nicht als erste Substanz, sondern als Gesamtheit der nominellen Bestimmungen, welche im Hinblick auf das Individuum prädiziert werden (*nominat vero specialem rem*). Dieses Individuum ist Träger der zugehörigen universellen Hypostasen (*humanitas*), welche die Nomination des gegebenen Individuums auf spezifische und nicht weiter teilbare Weise bestimmen (*qualitas nominis*). Die Erkenntnis des Sokrates verläuft auf der letzten Stufe dadurch, dass die Bestimmung der Substanz im Rahmen der Nomination auch die Bestimmung der in der externen Sache gegebenen Materie betrifft (*quam nominant uel quasi materiam*). Die zitierte Materie der dritten Art (*quasi materia*) ist als universell gegebene quantifizierte Räumlichkeit gegeben und geht in die nominelle Bestimmung des porretanischen Individuums über (*id quod redigit materiam in id quod nominatur*). Die spezifische Natur und die durch die letzte Teilung der Species abgeleitete Einzigartigkeit entstehen auf dem Niveau des Individuums. Zur gegebenen Bestimmung der Quasi-Substanz „Sokrates“ wird die zugehörige, nur Sokrates eigene „Umfänglichkeit“ (*qualitas*) hinzugefügt (*qualitatem eandem quam superius diximus*). Sokrates ist als Sache im Rahmen des speziellen Genus gegeben. Dieses Simulacrum bekam nun eine individuelle Bestimmung der dritten Art in Gestalt von Materie, Quantität und Umfänglichkeit. Wir wollen uns ins Gedächtnis rufen, dass ein solcher diskreter „Sokrates“ eingescannt und einem mathematischen Modell hinzugefügt werden kann. Die Spezifizierung des Individuums „Sokrates“ im Sinne der letzten bestimmten und nicht weiter teilbaren Differenzierung der artenmäßigen Bedeutung „Mensch“ ist direkt im verbalen Akt der Bedeutung gegeben. Daher ist es nicht nötig, bis in die Realität zu gehen. Die Bedeutung der Substanz geht in der hyparchischen Ordnung *per prius* nicht von der ersten Substanz zur zweiten. Die Substanz wird zunächst gattungsmäßig (*habet animal ipsum*) und durch die Differenzierung in Richtung zur Art bestimmt (*homo*). Endstation der Teilung (*terminus*) ist das Individuum. Es entsteht aufgrund der Derivation der Bedeutungen, wenn Differenzierung der Universalien nach *Arbor Porphyriana* eine mehr spezifische Allgemeinheit schafft. Der Schlüsselteil der terminologischen Prädikation, welche durch die Teilung der spezifischen Bedeutungen oder durch deren Kollekte gegeben ist, beruht nach dem Zitat aus dem *Traktat* im logischen Urteil (*enuntiatio*). Die logische Aussage verbindet durch die Kopula das spezifische „S“ (*specialem rem, specialem naturam hominis*) mit der zugehörigen Komitationsbestimmung „P“ (*qualitas*). Die Ausgage der Porretaner in Form der spezifischen *colligatio* gibt dann eine resultierende Zusammensetzung der modernen, als Individuum gegebenen Substanz (*hoc nomen*).

Die Porretaner knüpften an Anselms zweifache Supposition an, besonders an deren unveränderlichen Teil (*significat ad quod significandum facta est*, Kap. 1.2). Die Schule der *Nominales* ordnete im Rahmen der logischen Grammatik die Klasse der abstrakt aufgefassten Bedeutungen in sogenannten „Denominativa“ ein, deren Aktualisierung im Einzelding gegeben war. Boethius‘ zitiertes Traktat *De hebdomadibus* bezeichnet einen ähnlichen Typ der Komitation hypostasierter Eigenschaften als unmöglich, sogar für Gott selbst. Gott erschafft keinen Unsinn namens „Weiße“, sondern eine weiße Sache. Boethius lehnte eine Prädikation subsistenter Qualitäten auf die Art des Neuplatonismus prinzipiell ab.[[66]](#footnote-66) Der anonyme Autor des *Traktats* kennt die Schrift *Isagoge* und weiß wohl, dass die spezifisch derivierte Animalität im Hinblick auf den realen Sokrates nur eine sekundäre Bestimmung darstellt. Aber er erstellt sie schon in der Ordnung *per prius*, weil er sie im Modus der porretanischen hypostatischen Existenz auffasste. Der Verlauf der Identifizierung des modernen Individuums auf die Art der porretanischen Kollekte zeigt auch, dass die Auffassung der hypostasierten Existenz eine Umkehrung des dialektischen Prozesses ermöglicht und so von der Analyse zur Synthese überzugehen. Die allgemeinen Bestimmungen definieren das Einzelding als Individuum, dem zusätzlich weitere hypostatische Bestimmungen zugeordnet werden. Sokrates ist nichts anderes als eine menschliche Spezies (*specialem naturam hominis*). Diese Spezies bekommt eine spezifische Räumlichkeit der hypostasierten Qualitäten, welche diesem Individuum in Gestalt individualisierter Umfänglichkeit und Materie zugesagt sind. Das so integrierte Individuum namens „Sokrates“ entsteht nicht nur durch die Teilung der Universalien, sondern auch durch die Kollekte verschiedenartiger Hypostasen, also durch synthetisches Zusammensetzen der *ad hoc* gegebenen Allgemeindinge. Der Aristoteliker Johannes von Salisbury lehnte diese Kollekte als metaphysischen Unsinn ab. Er gab dieser Sekte der Modernisten den bekannten Namen, wegen dieses grundsätzlichen, auf dem Niveau des *nomen* gegebenen Irrtums. Den gleichen univoken Prozess des Teilens und der Synthese der Universalien, welche durch Derivation und Integration in Bewegung gesetzt wurde, finden wir in der Schule des zweiten Averroismus in den Termini „*resolutio*“ und „*compositio*“ (Kap. 3.3.2). Leibniz‘ Differenzialzahl wiederholt in der Postmoderne diese Vorgehensweise des diskreten Sehens der Realität.

Die Mathematik wurde zur neuen *mathesis universalis* und in der gegenwärtigen Epoche des kartesianischen Nihilismus verdrängte dieser Typ des Denkens die kritische Metaphysik der ersten Substanz. Die mathematische Derivation steht auf der logischen Prädikation der ersten Modernisten. Im Verlauf der Funktion, die Derivation trennt das „*magis*“ und das „*minus*“ der Quantität von der objektiven atomaren Substanz. Diese hypothetische Substanz bildet das letzte Limit der mathematischen, d. h. der rein logischen Funktion. Diese Substanz der dritten Art wird in der Infinitesimalrechnung als *principium*, als dogmatisch und logisch gegebenes formales Seiendes definiert. Das *tertium ens* wird in Bezug auf mathematische Ansammlung (*collectio*) definiert, das eine formale Menge von logischen Beziehungen und Operationen bildet. Diese Funktion stellt die nominale Matrix (*essentia*) und den Träger (*subiectum*) aller logischen Beziehungen und Operationen dar. In der mathematisch angelegten Postmoderne musste die reale erste Substanz infinitesimal verschwinden. Die im Modus *discrete videamus* versetzte Mathematik beobachtet anstelle des porretanischen Individuums die formal definierte Nichtigkeit des Punktes als reines Nichtseiendes. Die Differentialzahl setzt anstelle des Individuums den unendlich kleinen Unterschied zwischen *magis* und *minus* in die formale Teilung ein. Leibniz schafft auf der Grundlage der nihilistisch bestimmten Differenz eine spezifische Derivation ein. Die Ableitung der unendlich kleinen Teilung ist formal, also im Hinblick auf den positiven oder negativen Verlauf der beliebig bestimmten Funktion gegeben. Entweder gibt es von „etwas“ (*tertium ens*) mehr oder weniger. In jedem Moment kommt es zur auf diese Art und Weise bestimmten Differenzierung der mathematischen Bedeutung. Sie ist durch eine formale Funktion und der Umwandlung (*magis*, *minus*) der mathematischen Variable definiert. Diese essentielle Änderung wirkt dann notwendigerweise auf die spezifisch gegebene veränderlichen Größe (*individuum*), welches der formalen Teilung „*magis*–*minus*“ unterstellt ist. Die formale Teilung im Rahmen der mathematischen Derivation entspricht der porretanischen Klassifizierung, welche durch die spezifische Unmöglichkeit weiterer Teilung beendet wird. Die Zusammensetzung der hypostasierten Qualitäten zum Individuum im Modus der porretanischen Kollekte nimmt in der Mathematik die Integralzahl über. Der durch oben angeführte Derivation gegebene unendlich kleine Unterschied setzt sich zu einem formalen Ganzen zusammen, welches im Modus von Gilberts Substanz als etwas Bestimmtes gegeben ist (*subsistentia non esse sed esse aliquid*). Die Unter- und Obergrenze des bestimmten Integrals definiert dann das gegebene mathematische Individuum, welches durch die Summe der formalen Differenzen gegeben ist. Somit ging die ursprüngliche erste Substanz in Porphyrios‘ und Boethius‘ Modus des „*totum integrum*“ in den mathematischen, als Integralzahl gegebenen Operationen über. Die mathematische Differenz wird von der unendlichen Derivation als Teilung und der Kollekte als Integration abgeleitet. Beide Verfahren gehen vom hypostasierten und diskreten Sehen der Realität aus. Diese Weltanschauung ist im Rahmen der logischen Abstraktion im Modus *magis* und *minus* gegeben. Dadurch wurde diskrete Vision der Welt, wie es in der Schule der *Nominales* gegeben ist, zu einem postmodernen mathematischen *factum*. Der Autor des *Traktats* eröffnet verhüllt und diskret die moderne mathematische Revolution, d. h. die epochale Rückkehr (*revolutio*) zur neuplatonischen Verfinsterung der ersten Substanz. Die neue Bedeutung der hypostasierten, an das letzte Glied der Teilung gebundenen Substanz erweiterte die ursprüngliche zweifache Bedeutung der Substanz (*significatio substantialis*), welche in zwei Registern gegeben ist, d. h. im Hinblick auf die Substanz und auf das Akzidens (*significatio accidentalis*). Die in Richtung zur zweiten Substanz prädizierte Bedeutung wurde in der porretanischen Schule zu einem hypostasierten Seienden, welches den Akt der kategorialen Prädikation bis auf das Niveau des Individuums führt. Diese neu aufgefasste Seiendheit wurde von den ersten Modernisten in Form der kategorialen Bedeutung der zweiten Substanz zu einer beliebig bestimmten Sammlung von Akzidenzien prädiziert. Diese Sammlung ist in Form der Zersetzung der gattungsmäßigen Bestimmung nach unten zur *species specialissima* gegeben. Es handelt sich um moderne Derivation als neoplatonische „διαίρεσις“, um die letzte Ebene der Bedeutung als *species specialissima* zu erreichen. Oder handelt es sich um moderne Integration als nominalistische Kollekte (oder avicennistische Komitation) der Hypostasen, um das moderne Individuum zu schaffen. Die an den neuen Typ der univoken Logik (*Logica Modernorum*) anknüpfende Schule der *Nominales* bestritt damit den klassischen Aristotelismus. So etwas entging keinem gut ausgebildeten Mitglied von Abelards philosophischer Schule. Die Mathematik ersetzte schließlich im epochalen Irrtum die Metaphysik der *Modernorum*, weil diese in der Postmoderne völlig überflüssig wurde. Die porretanische Logik wurde noch einmal reduziert und formalisiert, diesmal auf ein infinitesimales Kalkül.

Nun wird klar, wie die *Nominales* ihre pejorative Benennung erhielten. Diskrete Weltanschauung (*discrete videamus*) mithilfe der mathematischen Analogie hat nichts zu tun mit der Prädikation von Porphyrios und Abelard. Sie wurde aufgrund generisch distinkter Unteilbarkeit der ersten und der zweiten Substanz definiert. Darüber hinaus veränderte diese Auffassung gänzlich die ursprüngliche Prädikation der Universalien im Rahmen von *Arbor Porphyriana*. Die Unteilbarkeit wird bei Abelard und Boethius in zwei unterschiedlichen Registern des Sinns des Seienden begriffen. Die Imposition ist im Hinblick auf die erste Substanz gegeben. Diese existiert hyparchisch im Akt ihrer einzigartigen und unteilbaren Existenz (*simpliciter*) in der hylemorphischen Form (*compositio*). Diese Unteilbarkeit wird von der kategorialen Aussage im Rahmen der Univozität der Imposition and Supposition bedeutet. Sie bildet deduktiven Urteil, um das wissenschaftliche Erkennen der Welt zu begründen (*demonstratio*). Die Unteilbarkeit ist im Rahmen der gedachten und prädizierten Universalität durch die Supposition der zweiten Substanz ausgesagt. Das nominalistische Subjekt wurde durch die letzte Teilung der Spezies und die anschließende Hinzufügung der unveränderlichen Eigenschaften zu dieser unteilbaren Grundlage (*subiectum*) gebildet. Dieses Verfahren begründete eine grundlegend andere Bedeutung des Individuums als die der klassischen Metaphysik. Nach Abelard stellt das porretanische Individuum einen rein nominalistischen Ausdruck (*opinabile*) dar, wie das Wort „Schimäre“. Das Seiende erhielt einen Sinn im Rahmen der neuen Art und Weise der Teilung auf der Grundlage der gattungsmäßig postulierten Subsistenz als des letzten Substrats jedwedes individuellen Seienden (*aliquid esse*). Die Imposition der kategorialen Bedeutung geht vom Denken aus und die Supposition umfasst univok jede nominell gegebene Universalie. Dadurch verwischte sich völlig der Unterscheid zwischen der Imposition der Bedeutung aus der Realität und der Supposition dieser Bedeutung im Denken. Diese Bedeutung ist im logischen Begriff nur *aequivoce* gegeben (*supponit pro*). Die Supposition ist *univoce* nur im metaphysischen Begriff gegeben, welcher aus diesem fundamentalen Grund die wahre Prädikation der Universalität im Hinblick auf die entsprechende Realität sicherstellt. Die moderne und klassische Metaphysik unterscheidet sich prinzipiell darin, worin das Subjekt und die Kauzalität der wahren Aussage bestehen. Daher haben beide Arten der Metaphysik nicht die gleiche Auffassung der Wahrheit. Das nominalistische Subjekt entstand durch die letzte Teilung der Species und durch die anschließende Summe der unveränderlichen Eigenschaften und determiniert zu dieser unteilbaren Grundlage (*subiectum*) lediglich die Bedeutung des äquivoken Individuums und nicht der univoken zweiten Substanz. Abelard zufolge stellt das porretanische Individuum lediglich ein *opinabile* des Typs Schimäre dar. Das kategoriale Seiende erhielt den Sinn im Rahmen der neuen Teilungsart auf der Grundlage der gattungsmäßig postulierten Subsistenz als des letzten Substrats eines jeden individuell Seienden (*aliquid esse*). Die Imposition der kategorialen Bedeutung kommt lediglich aus dem Denken und die Supposition umfasst univok jedwede nominell gegebene Universalie. Dadurch verschwand der Unterschied zwischen der Imposition der Bedeutung aus der Realität und der Supposition dieser Bedeutung, welche im Denken desjenigen gegeben ist. Das Denken kritisch vergleicht seine Prädikation der Universalität im Hinblick auf die einzigartige Realität. Die unmittelbare Betrachtung der modernen Illuminaten ist durch Augustins „Auge der Seele“ gegeben (*mens nostra, qui est oculus animae*) und wird durch die autonome, außerhalb der Sinne gegebene Bedeutung gedeutet (*verbum mentis*).[[67]](#footnote-67) Die kategoriale Bestimmung des Seienden veränderte grundsätzlich die oben angeführte Definition der *Isagoge*, welche den ontologischen Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Substanz bestimmt (OBJ I, Kap. 1.3). Die Schule des avicennistischen Augustianismus band diskrete Weltanschauung an den Diakosmos der neuplatonischen Hypostasen an. Dieser Diakosmos ist durch die mythopoetische Auslegung des Dialogs *Timaios* gegeben. Die klugen Musen lernten Mathematik und führten die Moderne in die nihilistische Phase des Denkens des Westens, mittels des geschichtlichen Irrtums des Wissens, welches in ein diskretes infinitesimales Sehen umgestaltet worden war. In der mathematisch gegebenen Blindheit der ersten Substanz entstand das tragische Ödipus’sche Umherirren des westlichen Denkens, welchem sich der abschließende Epilog widmet.

Die Wahrheit hatte bei den Porretanern und den *Nominales* nicht länger im *Organon* gegebenen Übereinstimmungscharakter und erhielt moderne Natur als Richtigkeit und Sicherheit des erleuchteten Subjekts. Der anonyme Kommentar zu den *Kategorien* aus der porretanischen Schule (*Compendium Logicae Porretanum*) kommentiert in den Jahren 1155−70 den Ausspruch „*significans verum falsumve*“ (Ebbesen 2009, 90). Die Definition der Wahrheit weist auf das Modell der avicennistischen Komitation hin. Die wahre kategoriale Prädikation gewährleistet angeblich die bloße Tatsache der Gegebenheit im Denken (*that some composition is*). Die Tatsache von etwas im Denken macht aus einem einfachen Satz einen formalen logischen, auf Wahrheit und Unwahrheit bezogenen Ausspruch. Dadurch kam es zur Zerstörung der aristotelischen Schriften *Metaphysik* und *Kategorien*. Die Kopula verbindet die Bedeutung der individuellen Entität als Subjekt und spezifische formale Bestimmung als Prädikat (*verum facit in qualitate*). Die Porretaner schufen im Denken und *ex nihilo* ein neues Seiendes der dritten Art. Diese „hyparchische“ erste Substanz erhielt dann die Bedeutungen der aristotelischen zweiten Substanz. Erst die zweite Bedeutung der Wahrheit entspricht der aristotelischen Übereinstimmung (*significat verum*), weil sie zur Affirmation der Dinge in der Realität strebt. Die Prädikation der Porretaner zeigt, dass die Realität einen logischen und nominellen Doppelgänger bekam, was die Auffassung der Wahrheit veränderte. Die Übereinstimmung der modernen Logiker und Mathematiker geht nicht zur hyparchisch gegebenen ersten Substanz, sondern zum Simulakrum der von der logischen Abstraktion geschaffenen ersten Substanz. Anstatt der Realität erkennt das moderne Subjekt seinen eigenen mythopoetischen Begriff. Dies war für die Aristoteliker eine reine Paranoia des Denkens. Der Prozess des spezifischen Teilens und der Synthese der Universalien lehnte das metaphysische Statut von Abelards Terminus *totum integrum* ab (Kap. 1.3). Der doketischen Subsistenz der Modernen wurden schließlich fundamentale hypostasierte Eigenschaften prädiziert, welche durch mathematische Proportion im Modus *magis* und *minus* hinzugerechnet wurden. Die neue Auffassung der Wahrheit betrifft sophistisch definierte erste Substanz, welche als Individuum gegeben ist. Nach dem Muster von Gilberts von De la Porrée und dessen Anhänger verbanden Mitglieder der *Nominales* beide Bedeutungen des Individuums als unteilbarer, *simpliciter* gegebener erster und zweiter Substanz zu einem univoken Ganzen (*aliquid, id est subsistens*). Die ersten lateinischen Modernisten erschufen die Prädikation *per prius* für die univok aufgefasste Substanz oder für die *quidditas* als spezifisch gegebenes Seiendes der dritten Art. Grundcharakter der modernistisch aufgefassten Qualität ist die Umfänglichkeit, weil sie Sokrates universell und individuell als unteilbares Seiendes bestimmt. Der zitierte Johannes von Salisbury bemerkte zu dieser Vorgehensweise, dass die bewundernswerten *Nominales* das Einzelding außerhalb der realen Substanz erschaffen und dann dieses Seiende der dritten Art univok der realen Substanz hinzufügen (*substantialia denuo colligunt*). Die Umfänglichkeit erhielt in der Schrift *Tractatus* den neuplatonischen und avicennistischen Status des Seienden der dritten Art. Damit kam es im Umfeld des lateinischen Neuplatonismus zu einer Konstruktion eines Körpers der dritten Art, wie es in der Spätantike von Simplikios und seinen Zeitgenossen vollzogen worden war (OBJ I, Kap. 1.3.3). Der moderne Begriff des Körpers erhielt hypostasierte Eigenschaften, welche vorher in der aristotelischen *Physik* nur zur Bestimmung der ersten Substanz gehörten. Der neuplatonische, den *Tractatus* komponierende Illuminat hat bereits eine komplette individuelle, außerhalb der Realität gegebene erste „hyparchiche“ Substanz. Dieses mythologische *subiectum* kann alles tragen, was man darauf auferlegt. Die Moderne projiziert in die kontingente erste Substanz eigene Schlüsse und Vorstellungen, welche eine erleuchtete Anschauung der Welt durch den reinen Intellekt schafft. Das vorausgegangene Kapitel hat die Auffassung der Wahrheit in Anselms Werk *Dialogus de Veritate* analysiert. Dieses knüpft an die Auffassung der Wahrheit als *rectitudo* an. Die Auffassung des Seienden als reiner hypostasierter, von der kontingenten, an die Existenz der ersten Substanz gebundenen *veritas* getrennten Wahrhaftigkeit ist zum ersten Mal bei Gilbert de La Porrée gegeben. Die Supposition der Bedeutung geht von den Universalien (*genus, species,* species *specialissima*) bis zur letzten nicht weiter teilbaren Einheit der Bedeutung (*individuum*). Die neue Form der Bedeutung begründete eine andere Auffassung des Sinns des Seienden als bei Abelard. Er unterscheidet klar verschiedene Arten der Imposition im Rahmen des Unterschieds zwischen der ersten und der zweiten Substanz (Kap. 1.3). Das Ergebnis von Abelards‘ Imposition der kategorialen Bedeutung aus Richtung der *simpliciter* gegebenen ersten Substanz ist die Wahrheit als Übereinstimmung, und keineswegs die Assimilation des aktuellen Seins und dessen universeller Bedeutung nach Anselms *rectitudo* (Kap. 1.2). Die neue Auffassung der Realität wurde von der Schule der Porretaner gleich in der nächsten Generation nach Gilbert durch eine Änderung in der Auffassung der Wahrheit belegt.

Die oben angeführten theologischen Streitigkeiten in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts um den Tritheismus zeigen aus der Sicht der Hermeneutik den ersten Zerfall der Übereinstimmungstheorie der Wahrheit im damaligen lateinischen Westen. Dadurch entstand die erste Lichtung der Objektivität, auf welcher Wahrheit und Unwahrheit der diskreten Vision der Welt im Modus der musischen *a/létheia* zeigen. Diese Wahrheit und Unwahrheit der neuen Form der Objektivität war damals nur im lateinischen Westen am Werk. Die Perspektive des *Traktats* folgt der Auffassung der Wahrheit als der *rectitudo* und nimmt die Determinierung des universellen Erkennens des Seienden nicht aus der ersten Substanz, sondern aus der universellen Bestimmung des Seienden gemäß Avicenna. Dessen Philosophie kam damals in Form der ersten lateinischen Übersetzungen der Toledischen Übersetzerschule in den Westen. Der anonyme *Tractatus* braucht keine äußere Realität mehr. Er stellt die Bedeutung des speziellen Einzeldings rein immanent im Modus der universellen Unteilbarkeit sicher. Die neue erste Substanz ist aus der mythopoetischen Idee der einzigartigen und diskreten Substanz–Species abgeleitet. Die Imposition der Bedeutung geht nicht vom realen Einzelding, sondern von der universellen Bedeutung der Gattung, der Art und der spezifischen Differenz in Richtung zum Individuum. Die Zuordnung der spezifischen Qualität zum letzten Teilungsglied bildet die moderne Auffassung des Einzeldings (*individuam rem*), welches durch das atomare und infinitesimale Sehen der Realität gegeben ist (*discrete videamus*). In der Schule der *Nominales* fiel der Unterschied zwischen dem externen Ding und dem Modus von dessen Erkennen, welcher durch die Abstraktion und die universellen Begriffe gegeben ist. Das zitierte *Traktat* errichtete die nominalistische Bedeutung des Namens im Modus *per prius* auf dem Niveau des Daseins der konkreten Sache in der Realität (*qualitatem quam prius*). Aus der Sicht der Hermeneutik gilt, dass der Sinn des Seienden bei der Sekte der *Nominales* von hinten, vom spezifischen Individuum anstelle von vorne, von der realen Sache aus, belichtet wird. Die neue Auffassung der Wahrheit als *rectitudo* rief durch die hypostasierte Realität ein epochal neues, d. h. diskretes Sehen des Seienden ins Leben. Der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Substanz wird klar in der Schrift *Isagoge* gehalten und danach auch von Boethius (OBJ I, Kap. 1.3). Wir haben die Passage in der *Isagoge* zitiert, worin der Prozess der Teilung von der Gattung zur Art und bis zum Einzelding (*quod quale quiddam est homo dicitur*) geht. Dies ist möglich aufgrund der grundsätzlichen Trennung dieser atomaren Einheit der Bedeutung von der unteilbaren hyparchischen Substanz (*sed non in eo quod quid est*, *In Porph. Isag*. III.10). Geschichtlich wichtig ist das Verschwinden der ersten Substanz aus der modernen Metaphysik. Die erste Substanz ist in der *Isagoge* prinzipiell unteilbar und abgetrennt. Daher ist die erste Substanz für Boethius und Abelard niemals ein Konzept. Dennoch, das rein potenzielle Konzept kann nicht im Modus mehr oder weniger geteilt werden. Die Potenz besitzt keine Aktualität, welche in irgendeiner Bewegung der immateriellen kosmischen Form oder eines hylemorphischen Körpers bestimmt werden kann. Die Qualität hat keine sekundäre Bedeutung des Akzidens mehr, welches zur kategorial bestimmten zweiten Substanz bezogen ist. Sie wurde zu einem hypostatischen Seienden, welches eine neue Serie von Seienden der dritten Art bestimmt. Das moderne *Traktat* definiert die Prädikation *per prius* für die modernen mathematischen Universalien als Quantität oder Differenz im Modus *magis* und *minus*. Die Rolle der zweiten Substanz übernimmt das moderne Individuum, und die hyparchische erste Substanz verschwand vollends aus der Prädikation. Das Individuum entstand durch die Derivation der Speziesauf das letzte Niveau der im Rahmen der Differenzierung; oder umgekehrt gilt es, dass das moderne Individuum im Prozess der Integration entsteht. Es ist ein Resultat der Kollekte verschiedener Pseudosubstanzen und hypostasierter Spezies, welche sich in das so zusammengesetzte nominelle Individuum integrieren lassen. Die Realität erhielt in der neuen Betrachtung der Welt auch eine neue Art des unterscheidenden Teilens (*discretio*), welche das letzte, bis zum Ende der Reihe der Teilung des Seienden gegebene Bedeutungselement bestimmt. Erinnern wir uns an den Ursprung dieser dialektischen Teilung im Dialog *Sophistes*, wo durch diese Teilung der Gattungen in Arten die letzte Definition des Sophisten gesucht wird (τῆς τῶν γενῶν κατ᾽ εἴδη διαιρέσεως, *Soph*. 267d5‒6). Platon ist Realist und weiß wohl, dass zuerst der reale Sophist existiert und dann erst dessen problematische Kunst gesucht wird, welche Simulakren produziert. Daher kann man die Teilung der Universalien nicht umkehren und vom Begriff zur Realität gehen, weil dadurch eine neue Produktion von Simulakren entstünde. Der Dialog weist an, dass sich die Bedeutungen nur nach rechts, in eine Richtung teilen müssen. Platon entwirft als erster Dialektiker eine methodische Vorgehensweise im Modus der dauerhaften Orthonomie und trennt im Modus *per prius* die sophistischen Simulakren von der Realität (πορεύεσθαι κατὰ τοὐπὶ δεξιὰ ἀεὶ, *Soph*. 265a1). Die Orthotomie gewährleistet eine einzige korrekte Richtung der Sinneseinteilung. Im Gegensatz dazu erlangt die diskrete Weltanschauung einen vollständig homonymischen Charakter, der von der Mathematik geprägt ist. Die modernen Illuminaten wie Porretaner und *Nominales* klettern bereits auf der Jakobsleiter der Simulakren hinauf und hinunter, von der Realität zur Objektivität und wieder zurück. Sie können und sollen alles Mögliche mythopoetisch auseinandernehmen und wieder zusammensetzen. Das musische Wissen der Ganzheit ging unter dem Einfluss der Furien in eine moderne Art der objektiv aufgefassten Mathematik als erste Wissenschaft. Metaphysisch gesehen, so etwas stellt eine reine Paranoia dar. Anstelle der ersten Substanz tritt in der Schule der *Nominales* die univoke Substanz der dritten Art an, welche schließlich auch den kategorialen Sinn der zweiten Substanz abschaffte. Im Rahmen von Aristoteles‘ metaphysischen Abstraktion ist die univok gegebene Ähnlichkeit der modernen Hypostasen ausgeschlossen. Die mystische Bestimmung des Seienden geht um eine Ordnung höher, bis zum neu konzipierten Gott der christlichen *Modernorum*. Die aristotelische Bestimmung der Wahrheit und der kategorialen Prädikation wurde hingegen ein Stockwerk tiefer platziert, in die reale Substanz.

Abelard hält die metaphysische Bestimmung *per prius* lediglich von der realen Sache aus, weil nur diese *simpliciter* in Gestalt der unteilbaren, aktuellen und gänzlich autarken ersten Substanz gegeben ist (*totum integrum*). Anstelle der ersten Substanz begann die Herrschaft des nihilistischen Individuums, welches als Simulakrum der Realität im Feld der neuplatonischen mathematischen Abstraktion manifestiert ist. Porphyrios‘ Teilung der Universalien wurde zur grundlegenden Anschauung der Realität. Im lateinischen Westen entstand nach Jamblichos‘ und Simplikios‘ Muster eine neue Art der Quasi-Materie, welche das moderne Seiende der dritten Art in hypostatischen Größen von Zahl und Umfänglichkeit individualisierte. Diese Größen bestimmten im Modus *magis* und *minus* das neue Sein des Seienden der dritten Art. Die Mathematik erhielt im neu hergerichteten Neuplatonismus einen metaphysischen Status, welchen sie im klassischen Aristotelismus nicht haben konnte. Im Pluralis Maiestatis von „*discrete videamus*“der Autor des *Traktats* verkündet im Namen der ersten Modernisten die Entstehung einer neuen, durch eine Infinitesimalzahl gegebenenWeltanschauung. Die Einführung der universellen Analogie und die Klassifizierung der Seienden der dritten Art ermöglichten es, dass die formale Mathematik der Essenzen eine neue Auffassung von Quantität und Materie determinierte, womit sie die Einführung einer neuen Weltanachauung beschleunigte. Es entstand universelle Bestimmung des Seienden im Rahmen der diskreten Anschauung der mathematischen Abstraktion, welche Kurs auf das letzte unteilbare Element der Realität nahm. Dieses diskrete Sehen der Realität wurde von der Mathematik des 17. Jahrhunderts in Gestalt der Derivation und der Integration übernommen (I. Barrow, G. W. Leibniz). Die postmoderne *resolutio* und *compositio* der Differenzial- und Integralzahl charakterisiert bereits die nihilistische Form der Metaphysik der *Modernorum* als diskretes Verstehen der Welt. Das Verstehen ist im arithmetischen Modus *magis* und *minus* gegeben, es befindet sich in der aufsteigenden oder fallenden Zahlenreihe (*numerus*) oder in einer normativen Funktion jedes Seienden (*subsistentia non esse sed esse aliquid*). Die Mathematik wurde die erste Wissenschaft des lateinischen Westens im immer weiter fortschreitenden Nihilismus der ersten Substanz. Die logischen Nominalisten und Porretaner machten aus dem Dasein, der Qualität, der Quantität und weiteren Akzidenzien eine höchste Gattung. Nach dem Zitat Johns von Salisbury rechneten die Nominalisten diese pseudo-substanziellen Formen und Eigenschaften universell der Gattung und der Art zu (*qualitatem id quod redigit materiam*), bis auf das Niveau des nicht weiter teilbaren, nominell bestimmten Substrats (*in id quod nominatur*). Die hypostasierten Universalien, welche als mathematische Funktion im Modus *magis* und *minus* gegeben sind, begründen auf kausale Weise in der porretanischen Schule der *Nominales* die Bedeutung der ersten Substanz. Nach dem Verschwinden des metaphysischen Dativs wird die Bedeutung der ersten Substanz in der Parusie der Mathematik lediglich auf die Rolle der mathematischen Variablen reduziert, welche gegenüber der dauerhaften mathematischen Funktionen gegeben ist. Das mathematische Simulakrum der realen Welt wird entweder durch die Teilung der Gattung in die letzte spezifische Bedeutung und ins Individuum produziert; oder es wird als eine nominelle erste Substanz, im Rahmen der Kollekte der subsistenten Bestimmungen, synthetisiert. In jedem Fall steht das Individuum am Ende der Reihe (Derivation durch Teilung oder Integration durch Kollekte) als letzte nicht weiter teilbare Einheit der analysierten oder synthetisierten Bedeutung. Das diskrete, postmodern von der logischen Ebene in die Infinitesimalzahl und in den heutigen digitalen Unterschied zwischen Eins und Null überführtes Verstehen begründet das gegenwärtige nihilistische Natur der Welt. Die Postmoderne gestaltete das diskrete Sehen des *Traktats* um. Sie integriert oder deriviert durch die mathematische Funktion jedwede formal bestimmte Qualität, Umfänglichkeit oder jedwedes Geschehnis im Hinblick auf die individuelle Variable, welche als Limit der Funktion gegeben ist. Die Derivation und die Integration der veränderlichen, im Rahmen der formalen Funktion definierten Individuen spielen die Rolle der porretanischen Klassifizierung. Der Parameter der Funktion bestimmt das Subjekt als letztes Individuum, d. h. den atomaren Träger dieser Operation von Teilung und Zusammensetzen. Auf Grundlage der zugehörigen Funktion werden diesem Subjekt dann gegebene Eigenschaften zugerechnet. Die Differenz wächst entweder oder verringert sich bis zum nicht weiter teilbaren Individuum, welches das letzte Limit jeder Infinitesimalfunktion darstellt. Das postmoderne Individuum und dessen „Eksistenz“ umfasst nunmehr ohne Unterscheidung jedwedes logisch und semantisch aufgefasste Einzelding im univoken Modus des atomischen Seienden oder des späteren von Wittgenstein definierten atomaren Sachverhalts.[[68]](#footnote-68) In der reinen Möglichkeit der durch einen hypostatischen und potenziellen Sachverhalt gegebenen Qualitäten ist es kein Problem mehr, jedwede Bedeutung gemäß der porretanischen Kollekte zu hypostasieren. Die Belichtung von hinten wird nach dem Satz *discrete videamus* in Wittgensteins *Tractatus* ebenso wie in deren porretanischer Vorlage vollzogen, also gemäß der Kollekte der hypostasierten Eigenschaften. Die Sammlung der neopositivistischen Hypostasen wird durch die Kollekte interner Eigenschaften aktualisiert.[[69]](#footnote-69) Die Porretaner transformierten die hylemorphischen Zusammensetzungen wie „Sokrates“ in ein durch Materie der dritten Art spezifiziertes Individuum. Diese Materie ist in Gestalt quantifizierter Umfänglichkeit gegeben. Am Anfang des 20. Jahrhunderts funktionieren diese Teilung und diese Kollekte im neuen Traktat-Zeitalter der Neopositivisten in der nihilistischen Version der rein logischen Assimilation der Welt, wie von der analytischen Philosophie verkündet wird (sog. *Picture Theory of Meaning*). Die Auffassung der internen Eigenschaften als hypostatischen *scibile* führten die von Rufus von Cornwall geführten Porretaner ein. Rufus begründete gleich in der ersten Generation der modernen Gelehrten an der Universität Oxford eine vollwertige Version der analytischen Philosophie und Wissenschaft. Siehe die weitere Entwicklung des Denkens der *Modernorum*, das im Terminus *Oxfordian Fallacy* analysiert wird. Dann ist es möglich, einen „Sokrates“ objektiv als Individuum zu schaffen, sodass seine Materie und Existenz als neues Seiendes der dritten Art hypostasiert wird. Dieses neue Seiende wird univok auf dem Niveau der ersten Substanz prädiziert. Die das realistische Erkennen verteidigenden aristotelischen Kritiker der Schulen der *Nominales* konnten die Zerstörung der Wirklichkeit im Konzept nicht zulassen. Von dort stammt die pejorative Bezeichnung „*nomen*“ oder „*flatus vocis*“, welche die Gegner dieser neuen Form des Neuplatonismus eingeführt hatten. Die Kritiker waren in der von Abelard gegründeten Pariser Denkschule versammelt. In der Falsafa setzte sich dieser Typ der Illuminaten überhaupt nicht durch. Avicennas Schule wurde von allen Seiten kritisiert; sowohl von den orthodoxen Rechtsgelehrten und den Theologen der Korantraditionen als auch von den gebildeten philosophischen Theologen des Typs al*-*Ghazālī sowie von den aristotelischen Denkern, wie Averroës einer war. Die Weisheit der islamischen Zivilisation des Westens trennte sich von der modernen Philosophie, welche den in der lateinischen Version der westlichen Objektivität den Tod des modernen Gottes vorbereiteten. Die Schule der *Nominales* schaffte den Unterschied zwischen dem konkreten Sein der ersten Substanz und der universellen Prädikation der zweiten Substanz ab und verband sie zu einer neuen Form der ontologischen Univozität.

Das diskrete Sehen der Welt ist in der dogmatischen unitären Version der Philosophie als hypostatische Union des Denkens mit seinem Objekt gegeben. Auf der Grundlage dieser modernen hypostatischen Vereinigung der generisch verschiedenen Substanzen ist eine epochal neue Erscheinungsweise entstanden, die das grundlegende „Wie“ der Dinge (Heidegger) für den Geist des Erkennenden bestimmt. Die Verfinsterung der ersten Substanz führte zur modernen Produktion des Sinns, an die Hypostase eines nominellen Subjekts gebunden zu sein, das einen unveränderlichen Sinn (*subiectum*) trägt und garantiert. Das moderne Individuum, das durch die Teilung der *humanitas* gegeben ist, begründet das objektive Sein im Sinne des subjektiven Genitivs, weil es sein letzter Grund im Sinne der letzten atomaren Bedeutung von allem anderen ist. Das moderne Subjekt betrachtet die Wirklichkeit als Gegenstand einer epochal neuen Erkenntnis in der Form des objektiven Genitivs, weil es alle Bedeutungen auf eine weitere subjektive und unteilbare Basis der letzten Bestimmung überträgt. Die objektiven Bedeutungen der *Nominales* existieren im Modus von Anselms *rectitudo* und seit der Mitte des 12. Jahrhunderts in der Vorstellung von Avicennas Wahrheit als *certitudo*. Die Wahrheit ist jenseits der realen Sache gegeben; daher gewährleistet der Gott der *Modernorum* das Sein dieses Simulakrums. Dieser Gott war in der Geschichte der Moderne in der Tat unerlässlich und notwendig, ebenso wie die Sünde Adams es war, welche die Ankunft des Messias vorbereitete. Die logische Moderne bereitete sich indes auf die Ankunft des Antichristen vor, wie später sehen werden (Kap. 3.1.2). Die objektive Bedeutung existiert dank der fleißigen Arbeit des Subjekts, welches die Teilung von den Universalien bis hin zum Individuum ausführt (*deductio*). Dieses ist die letzte Haltestelle des Denkens (*terminus*). Produzent der modernen Realität der Welt ist die Bewegung der spezifischen Differenz. Diese Bewegung ist an diskrete Anschauug der Welt gebunden, welche im oben erwähnten *Tractatus* beschrieben wird (*discrete videamus*). Die durch deduktive Ableitung niederer Axiome von den höheren Axiomen gegebene Vorgehensweise *more geometrico* stellt ein typisches Szenarium des neuplatonischen Werks *Liber de causis* dar, welches auf ähnliche Weise von Avicenna ausgelegt wurde (OBJ I, Kap. 2.1.2). Das neue Sehen der Welt schafft die erste Substanz dergestalt, dass es die letzte universelle Bedeutung in der Ordnung des Baums des Porphyrios (*species specialissima*) im Hinblick auf die nicht weiter teilbare Einheit der Bedeutung (*individuum*) deriviert. Das Denken der porretanischen Moderne stellt die Inkarnation der spezifischen Differenz in die kontingente Welt dar (*productio*). Was in der Schule der *Nominales* sophistisch und kategorial gemeint wird, das wird auch produziert, genau nach dem bekannten postmodernen Stichwort, welches das Prinzip der Sprachspiele prägt (*meaning is use*). Der kritische Aristotelismus und die Hermeneutik wissen jedoch wohl, dass eine solche Produktion nur im Diakosmos der imaginären Seienden der dritten Art existiert (*oratio* von Abelard). Daher kritisierten die Aristoteliker wie der Mönch Gaunilo die universelle Prädikation „*in artificialibus*“ als fatalen Irrtum. Diese Prädikation wurde von Neuplatonikern wie Anselm unberechtigterweise aufgrund des ontotheologischen Beweises der „Eksistenz“ Gottes auf die Ganzheit des Universums ausgeweitet. Das Aufpfropfen der Schulen der *Nominales* auf den in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts angekommenen Avicennismus begründete das erste Konzept der Klassifizierung und Kategorisierung des objektiven Seienden mithilfe des Spiels der Differenzen im Rahmen von Porphyrios‘ Baum. Der philosophische Doketismus der Porretaner, welcher aus der Theologie und der christlichen Dogmatik übernommen worden ist, wird im nächsten Jahrhundert einen großen Erfolg verzeichnen. Die Porretaner schlossen die erste und die zweite Substanz zu einer neuen Auffassung des Seienden zusammen und schufen eine neue hypostatische, Individuum genannte Union, welche als Seienden der dritten Art gezeitigt wurde. Solche hypostasierte, außerhalb der Existenz der realen Sache gestellte „Eksistenz“ leider entsteht (*exsistere*) nur im Denken der Illuminaten. Die Auferstehung der neuplatonischen Simulakren schuf das erste objektive Modell der neuen hypostatischen Union der *Modernorum*, welche die erste und die zweite Substanz miteinander verband. Die Porretaner schufen durch die Kreuzung zweier absolut unterschiedlicher Ordnungen des Seienden den neuen Gottmenschen der Moderne. Sokrates wurde zum objektiv existenten Individuum, womit die Modernisten dieses Wunder der objektiven Auferstehung (*exsistentia*) des realen Seienden nur im Denken vollzogen. Darüber hinaus schrieben sie diese zweifelhafte hypostatische Union sophistisch Aristoteles zu, was von den klassisch gebildeten Aristotelikern aus Abelards Schule prinzipiell abgelehnt wurde. Die theologischen Konzile und Entscheidungen, welche von kirchlichen sowie akademischen Institutionen dogmatisch ausgerufen worden waren, statteten diesen geschichtlich konstituierten Irrtum der Moderne mit epochaler Wirksamkeit aus und begründeten die erste Etappe der Wirkungsgeschichte der Objektivität in der Historie des lateinischen Westens. Das Individuum musste hinsichtlich der modernen Vernunft im Umfeld der neuen christlichen, im Hinblick auf den neu definierten Gott der *Modernorum* gegebenen Ontotheologie legitimiert werden. Die Modernisten aus den porretanischen Schulen mussten im nachfolgenden Jahrhundert den Prozess der objektiven Himmelfahrt des modernen Gottes in die Metaphysik und in die Theologie vollziehen. Die epochale *ascensio* des Individuums auf dem Niveau der ersten Substanz war dadurch möglich, dass die theologische Dogmatik der ersten *Modernorum* die objektive Bedeutung dieses nicht existenten Seienden der dritten Art in der Sphäre des von Ibn Adi und Avicenna konstituierten göttlichen Denkens einrichtete. Diesen Weg beschritt das persische und das islamische Denken nicht mehr, weil es die Falsafa gewaltsam abschaffte, um dem notwendigen und unausweichlichen Tod Gottes in der avicennistischen Moderne zuvorzukommen.

Der klinische Tod des Gottes der westlichen neuplatonischen *Modernorum* wurde in derzweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts von Abelards Denkerschule abgewandt. In dieser Schule entstand die Pariser Universität in der Zeit, da die ersten Schriften Averroës‘ in den Westen kamen. Aber die Moderne obsiegte am Ende des 13. Jahrhunderts auch an der Pariser Universität durch die reißerische und selbstbewusste *via Modernorum*. Abelard und seine Anhänger aus der Schule des ersten Averroismus wurden im Rahmen der sophistischen Argumentation durch den neurotischen Schutzmechanismus der Freud’schen „Verkehrung ins Gegenteil“ausgespien. Der von den modernen Sophisten geprägte Vorschritt hält die authentischen Aristoteliker für notwendige Opfer auf dem Altar des objektiven Wissens im Rahmen der institutionalisierten Gewalt der Moderne. Die klassische *damnatio memoriae* des ersten kritischen Aristotelismus wurde auf den örtlichen Konzilen in Soissons und Sens nach alttestamentlicher Vorschrift durch rituelle theologische Vertreibung des Sündenbocks Abelard in die häretische Wüste vollzogen (*Leviticus* 16:10). Anstelle des Aristotelikers Abelards sollten ein Jahrhundert später auf dem Alter der siegreichen Moderne der Aristoteliker Siger von Brabant und danach William Ockham geopfert werden. Die Metaphysik der Moderne vollendet durch Duns Scotus die epochale *ascensio* der Objektivität in den Ruhm der Philosophiegeschichte. Somit sie schließt die von den Porretanern eröffnete Entwicklung der Objektivität ab. Das von den Illuminaten geführte Denken des lateinischen Westens war nicht länger philosophisch weise und endete daher im metaphysischen Nihilismus. Nun leben wir in den gegenwärtigen postmodernen und neoliberalen Formen dieser Rationalität des Typs der Märchen aus *Tausend und einer Nacht (Hazār-o Yak Šab),* welche in die Matrixwelt der digitalen Simulakren überführt worden sind. Diese lenken den Gang des heutigen westlichen globalen Dorfes und deren hybrider Kriege. In der gegenwärtigen Form des finanziellen Nihilismus sieht die Welt im Modus *discrete videamus* durch die Börsenderivate, welche von mathematischen Algorithmen zu einer immerfort neuen Gestalt finanzieller Simulakren zusammengesetzt und wieder auseinandergenommen werden. Die außerhalb der Realität errichtete neoliberale Ökonomie des Schatzes von Ali Baba differenziert frenetisch die spezifisch schimärische virtuelle Schuld und formalisiert sie dann zu einer Reiehe der mathematischen Operationen. Die paranoische Ökonomie produziert ein Simulakrum der Finanzderivate, welche im Rahmen einer mit der nicht existenten Zukunft (*hedging*)arbeitenden formalen ökonomischen Operation geteilt und zusammengesetzt werden. Durch die virtuelle Individualisierung der formal aufgefassten, durch den digitalen Unterschied zwischen Einsen und Nullen gegebenen Nichtigkeit entstehen Grundeinheiten individuellen Charakters (*futures, forwards, swaps, options*). Die objektive Manipulation der real nicht existenten Zukunft des Typs der Börsen-*futures* wurde von Grosseteste durch die metaphysische Spekulation über die Ankunft des Antichristen begründet (Kap. 3.1.2). Die Mathematik ersetzte beim Warenaustausch die realen Beziehungen durch die Ökonomie des zusammengesetzten Zinssatzes und das System der Börsenderivate, welche sophistisch im Modus des *High Frequency Trading* produziert werden. Moderne Mathematik und gegenwärtige nihilistische Ökonomie können formal mit dem Nichtseienden operieren. Die ökonomischen Illuminaten geben nihilistische Wahrheit im Rahmen der global als autoritäre *rectitudo* und *certitudo* vor. Sie machen vor, dass es um real existente ökonomische Verpflichtungen des Typs der Schulden-*fiat money* geht. Die Schuldenökonomik existierte bereits am Ende des Neolithikums, weil dank der Saisonarbeit, der handwerklichen Produktion und dem Geschäft bereits die Notwendigkeit einer schrittweisen Begleichung der Forderungen bestand. Diese archaischen *fiat money* im Form von Schuldenverpflichtungen wurde in amtlichen Tabellen im Heiligtum oder im königlichen Palast aufbewahrt. Etwas anderes ist das nihilistische Finanzsimulakrum, welches auf der Grundlage des modernen Seienden der dritten Art gegeben ist. Der ökonomische Nihilismus ist tragisch gegeben; daher ist mit einer zweifachen Blindheit im Hinblick auf die Realität belegt. Die neoliberalen Illuminaten schufen in der Epoche des metaphysischen Nihilismus nach dem Muster der *Nominales* ökonomischen Platonismus für einfaches Volk. Solcher Unsinn wurden nach dem Tod des modernen Gottes zu einer weiteren globalen Religion wurde. Die mathematisierte Form der logischen Abstraktion schuf eine digitale Sammlung von Simulakren. Sie ersetzten in der neuen Ökonomik der Schimäre oder die neoliberale *voodoo economics*metaphysische Blindheit der *Nominales* gegenüber der ersten Substanz. Die klassische Metaphysik kann sich einzig und allein um den Preis des gedanklichen Bankrotts eine ähnliche Swap-Operation leisten.

## 1.5 Objektive Mythologie der Substanz (*Dialogus Ratii et Everardi*)

Die neue Metaphysik entstand inmitten der verschiedenen Vorwürfe des Tritheismus, die die philosophischen Debatten in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts beeinflussten. Diese Diskussionen wurden im nachfolgenden Jahrhundert vom ebenso verwirrten Streit um die Averroismus abgelöst. Durch die Verbindung verschiedenartigen Strömungen wurden die Bedingungen für die Entstehung der modernen Form der Metaphysik geschaffen. Aristoteles wurde aus der Position des von Avicenna revidierten Neuplatonismus gedeutet. Die Analyse des Terminus „*individuum*“ zeigte auf der Grundlage von Derivation und Integration der porretanischen Hypostasen, dass die Schule der *Nominales* zum Erkennen keine aktuelle Existenz der ersten Substanz benötigt. Die neue „Wissenschaft“ braucht nur die universellen Essenzen, um eine logische Deduktion zu vollziehen. Die Vertreter der frühen lateinischen Moderne brauchen keinen realen Sokrates, der als erste Substanz existiert, um die Erkenntnis auf der Ebene des modernen *rectitudo* zu etablieren. Die Belichtung des Seienden von hinten erfuhr einen neuen Impuls durch die Verbindung von Avicennas Metaphysik mit der Lehre Gilberts von De la Porrée, was durch die Traktate der *Nominales* belegt wird. Diese stammen aus der Zeit nach dem Jahr 1160. Dank den Schriften des Dominicus Gundissalinus verbreitete sich in den Jahren 1150–75 die lateinische Übersetzung von Avicennas Schrift *Kitāb al-Shifā* (*Liber de Philosophia prima sive scientia divina*).[[70]](#footnote-70) Avicennas Einblick in das Seiende durch eine Form der Abstraktion als *denudatio* und die Einführung des neuen Seienden der dritten Art (*equinitas tantum, hoc esse tantum*) fügten sich perfekt in das porretanische System der reinen, *simpliciter* gegebenen Subsistenz ein. An diese Subsistenz, welche rein logisch definiert wurde, knüpften Porretaner Hypostasen aller Art an, in Form der Komitation Avicennas. Die Prädikation des Seienden der dritten Art im Modus der Komitation ermöglichte den Scholastikern ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts eine Prädikation im Modell der univoken Prädikation der Hypostasen im Modus der Apposition, der Kollekte, der Teilung, der Klassifizierung usw. Porretaner folgten dem Beispiel ihres Meisters und sie verwandelten formale Bestimmungen wie „die Weiße“ (*albedo*) in individuellen Substanzen auf der Ebene der Qualia (*quale quiddam est*). Sie benutzten diese spezifische Räumlichkeit der Weiße in Form der Prädikation in Richtung zu den Einzeldingen (*discretiva suppositio*). Den Nominalisten macht es nichts aus, dass die Weiße bei Aristoteles lediglich ein Akzidens ist, der im Modus der Imposition hinsichtlich zweiter Substanz *univoce* prädiziert wird. Die ersten realen Substanzen erhalten überhaupt nicht „das Weiße“, weil sie *simpliciter* und *per se* existieren, also ohne zusätzliches Erkennen und Prädikation. Die Termini des Typs „*propria appellatio*“und „*discretiva suppositio*“ zeigen im Werk *Summa Zwettlensis* (um 1180) eine Differenzierung der Bedeutungen bis zum als Substanz der dritten Art verstandenen Individuum. Die neue Vision der Realität entsteht im porretanischen Zweig der damaligen Schulen der *Nominales* dank der Wirkung des höheren gattungsmäßigen Prinzips bei der Bestimmung der niederen und somit auch spezifischeren Ebene der Bedeutung. Die resultierende Unteilbarkeit entsteht durch das platonische Teilen (διαίρεσις) des Bedeutungskontinuums auf dem Niveau von Gattung und Art. Eine Synthese der hypostasierten Prädikate läuft im Rahmen der univoken Nominierung, was eine Form der nominalistichen Kollekte darstellt. Zum Substrat als *tertium ens* sind aufgrund der Komitation verschiedene hypostatische Eigenschaften hinzugerechnet. Alternativ entsteht Bedeutung durch nominalistisches Kollektion von unten (*individuum*) nach oben (*genus*). Beide Vorgehensweisen der Analyse und der Synthese der universellen Bedeutung finden wir in Gestalt von *resolutio* und *collectio* bei den späteren Repräsentanten des zweiten Averroismus. Der metaphysische Nihilismus bestätigt überzeugend durch zwei Weltkriege und durch die globale Erwärmung, dass die zweifache geschichtliche Aufgabe der Doketisten hinsichtlich der Ratifizierung des nichtexistierenden Seienden (*ascensio, sanctificatio*) geradezu epochal gelungen ist, inklusive des von al*-*Ghazālī vorhergesagten Tods des objektiven Gottes der *Modernorum*. Dieses menschliche und durchaus modernistische *factum* wurde von al-Ghazālī vorhergesagt und im nachchristlichen Westen siegreich vollendet, als Nietzsche mit dem Hammer zu philosophieren begann.

Das Werk *Dialogus Ratii et Everardi*, welches wohl vom Abt Everard von Ypres irgendwann um das Jahr 1190 geschrieben wurde, brachte die erste Synthese des Avicennismus mit der Schule der *Nominales* hervor, in welcher das objektive Sehen der Welt entsteht. Der Text des Dialogs nimmt Schritt für Schritt die Argumente Gilberts von De la Porrée und auch der oben erwähnten anonymen Schrift *Tractatus* auf. Aber im Unterschied zum *Tractatus* erlangt die porretanische Teilung der Seienden der dritten Art gegenüber den realen Dingen bereits kausale Wirksamkeit. Die komplette Paranoia der Moderne, welche lediglich durch das Wort die Realität bildet, wird im folgenden Zitat gezeigt.

„Die im konkreten Terminus ‚Mensch‘ ausgedrückte Menschheit ist im Hinblick auf die Qualität als der Species hinsichtlich der Gattung, also der Animalität gegeben. Die Animalität teilt, wie bereits gesagt wurde, in dieser Benennung die Gattung der Animalität, weil wir sagen: ‚Dieses Tier ist ein Mensch‘, und wiederum ‚jenes Tier ist kein Mensch‘. Aber eine andere Humanität, nämlich ihre Wirkung (*humanitas, immo effectus ejus*), wird durch die Qualität des Namens ‚Menschheit‘ als Species der Einzeldinge prädiziert (*pro qualitate significatur hoc nomine ‚humanitas‘, est species individuorum*), wenn wir sagen: ‚die Sokratität ist Menschlichkeit‘, ‚Platonität ist Menschlichkeit‘, und so ähnlich im Hinblick auf die Einzeldinger (*sic de singulis*). Diese spezifische Bestimmung der Humanität begründet die Individuen durch die Wirkung ihrer Kausalität (*individua ibi subjiciuntur mediantibus effectibus suis*).“ [[71]](#footnote-71)

Der erste Satz zeigt die normale Welt der Teilung der Universalien im Rahmen des Porphyrios’ Baums, wenn die Gattung die untergeordneten Arten (*animal – homo*) bestimmt. Aber der zweite Satz zeigt eine umgedrehte aristotelische Metaphysik. Die gattungsmäßige Bestimmung (*humanitas*) spielt kausale Rolle der ersten Substanz, welche durch die Spezies die Bedeutung von Sokrates und Platon definiert. Diese Bestimmung bezieht sich durch die Spezifität des Eigennamens direkt auf die Einzeldinge (*hoc nomine ‚humanitas‘ est species individuorum*). Die gattungsmäßige Bestimmung wurde zur wirksamen Ursache des Einzeldings, da es das Kontinuum der Universalien vom Genus zur Spezies teilt (*hoc nomine dividit hoc genus animalis*). Die universelle Bedeutung des Namens besitzt eine eigene, die Teilung begründende Kausalität (*mediantibus effectibus*), weil sie schließlich das Einzelding bestimmt (*individua ibi subjiciuntur*). Das Individuum wird dann mithilfe der hypostasierten Qualität als realer Körper determiniert (*hoc nomine ‚homo‘ pro qualitate*). Dadurch erhielt die rein dialektische Teilung der Gattungen im Rahmen der von Porphyrios und Boethius definierten Universalien in niedere Bedeutungseinheiten einen metaphysischen, kausal begründeten Status. Die Abschaffung der Imposition bewirkte, dass die Porretaner neuen Status der wirksamen Ursache der Teilung im Rahmen des Baums des Porphyrios (*mediantibus effectibus*) gaben. Die Teilung verläuft aus Richtung der Gattung (*humanitas*) bis zur spezifischen Substanz des Individuums (*socratitas est humanitas*). Die hypostasierte „Menschheit“ wird im Prozess der Apposition der Akzidenzien (Kap. 1.4) auf die normale umfängliche Substanz (*Socrates*) appliziert, welche in Form des Habitus die dauerhafte Essenz des „Sokrates“ (*socratitas*) besitzt. Die Supposition des Individuums beinhaltet sowohl eine universelle Bedeutung als auch lediglich auf der ersten Substanz gegebene Eigenschaften. Die Teilung der Universalien wirkt in der Ordnung der neu aufgefassten aktuellen Realität, welche nur auf der Grundlage der Benennung der ersten Substanz gegeben ist. Die akzidentellen Bestimmungen der Substanz werden zu einer Gattung der dritten Art, welche mit einer Umfänglichkeit nach der Art des Einzeldings ausgestattet ist (*quasi qualitatis genus*). Dieses Szenarium wird durch die objektiven Seienden der dritten Art wie Avicennas „Pferdeartigkeit“ inspiriert (*equinitas tantum*; OBJ I, Kap. 2.3.2). Im Modus der Komitation fällt solchen objektiven Essenzen auch die „reale“ (d. h. objektive) Existenz. Die moderne „Eksistenz“ wird als Aktualisierung einer dauerhaft gegebenen Essenz verstanden, die in der gegenwärtigen Welt auftritt (*exsistit*). Die porretanische Schule der *Nominales* überführte den Satz „Sokrates ist ein Mensch“ in die univoke kategoriale Aussage des Typs „die individuelle Sokratität ist univok in der generisch gegebenen Menschheit enthalten“. Aus der kategorialen Prädikation verschwand die Imposition der hyparchischen Bedeutung, welche aus der Existenz der ersten hyparchischen Substanz gegeben ist. Das metaphysische Subjekt der durch die kategoriale Aussage gegebenen Bedeutung wird gegen einen logischen äquivoken Begriff vertauscht. Die gleiche Haltung hegte die Schule der Grammatiker, welche in Paris vom Bischof Alvernus kritisiert wurde (Kap. 2.3.2). Den Archetyp dieses Denkens finden wir im Neuplatonismus, da die Dyade das unbegrenzte Kontinuum teilt, worin nach Jamblichos die neuplatonische Dialektik „Eingeschränkt – Uneingeschränkt“ gilt (OBJ I, Kap. 1.3.1). Eine Schlüsseländerung trat in der Auffassung der Kausalität ein. Die Wirkung der universellen Menschheit determiniert die Wirkung (*humanitas, immo effectus ejus*) auf die qualitative Formung des Sokrates (*qui pro qualitate significatur*). Seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, der Prozess der Differenzierung läuft im homogenen und univoken Kontinuum. Die Universalien begannen als *causa efficiens* (und nicht nur *causa* *formalis*). Die Identität des Einzeldings ist zum nicht weiter teilbaren Individuum geworden. Die Kausalität nahm sich aus der Wirkung der physikalischen Substanzen aus und bezog sich auf den formalen Prozess des differenzialen Bestimmens der Bedeutungen, auf der Ebene der Gattung zur Art. Die Differenz geht bis zum nicht weiter teilbaren Individuum. Es kann, aber nicht unbedingt muss, eine extensive akzidentelle Bestimmung auf dem Niveau der realen ersten Substanz bekommen. Die epochale Wirkung dieser sophistischen Weltanschauung wird in der nächsten Generation von den Schöpfern des *Oxfordian Fallacy* vollendet. Rufus und Kilwardby suspendieren die Prädikation der Kausalität der realen Substanzen im Mittelglied des wissenschaftlichen Urteils (Kap. 3.3.1). Der Anonymus im Werk *Tractatus* eröffnete zehn Jahre zuvor neue Anschauung des univoken *tertium ens*. Der Plural „*discrete videamus*“ kündigte eine neue Epoche der *Tractatus–*Welt an. Spinoza und Wittgenstein vollendeten die Entwicklung der *Tractatus–*Welt in der Epoche der Postmoderne und des metaphysischen Nihilismus. Die Kausalität erhielt einen paranoischen Status, da sie die realen Wirkungen auf dem Niveau der ersten Substanzen ersetzte. Die Schrift *Dialogus Ratii et Everardi* nimmt die neuplatonische Bewertung der mathematischen Abstraktion auf dem Niveau der Metaphysik weiter. Diskrete Weltanschauung erhielt den Status der formal-wirksamen Ursache und öffnete den Weg zur Mathematisierung der Welt, welche im antiken Neuplatonismus und in der Falsafa eröffnet worden war. Die mathematische Abstraktion (*mathematica abstractio*) bekleidet primäre Stellung, was die moderne Weltanschauung begründet. Die durch die Zahl oder die Proportion gegebene mathematische Ähnlichkeit existiert nach Aristoteles nur analogisch, weil sie nicht zur Realität der ersten Substanz geht (OBJ I, Kap. 1.3). Die mathematische Abstraktion erweiterte die Gültigkeit der dreigliedrigen Analogie der Beziehungen (*similitudo relationis*). Die neue abstrakte, durch mathematische Analogie gegebene Teilung entstand dank der Determinierung des Individuums als des formalen Substrats der nominell hinzugerechneten Eigenschaften. Porretaner begreifen die mathematische Abstraktion auf dem Niveau der Universalien der dritten Art, welche sich ebenso univok prädizieren lassen, wie Akzidenzien oder Substanzen.

„Die Mathematik ist eine bestimmte Art der Abstraktion (*mathematicum est quasi abstractivum*); sie bedeutet die Form als abstrahierte von einem Träger, wie es der Fall der Weiße ist.“ [[72]](#footnote-72)

Die kategoriale Prädikation übergeht völlig die hyparchische Bindung an die erste Substanz, was der nominalistische Begriff *species specialissima* zum Ende bringt. Der Autor des *Dialogs* übergeht völlig Boethius‘ oben erwähnte Bestimmung dieses Terminus, welche im Kommentar zu Porphyrios‘ *Kategorien* gegeben ist (Kap. 1.4). Everards *Dialog* verwendet den Terminus *species specialissima* im gleichen Sinn wie Avicenna (OBJ I, Kap. 2.3.2). Die Schrift unterscheidet also zunächst die aristotelische Universalität der Spezies in Bezug auf die Gattung. Die Universalität in Porphyrs Definition der *species* liefert die letzte Ebene der spezifischen Bedeutung, die auf der letzten Ebene der Einzelheiten (*individuum*) differenziert wird. Die neue (also: objektive) Universalität der nominalistischen *species* *specialissima* definiert bereits das unteilbare Einzelding als die hyparchische erste Substanz, d. h. das moderne Individuum, „Sokrates“ genannt. Wir haben die "*socratitas*" als *species specialissima* auf der Ebene der modernen Supposition definiert (Kap. 1.4). Der moderne „Sokrates“ tritt als letztes Derivat der Individuation auf. Die durch *species specialissima* gegebene Prädikation verläuft in zwei Richtungen.[[73]](#footnote-73) Nach Porphyrios’ *Isagoge* ist Spezies untrennbar mit der Bedeutung des Individuums verbunden, weil die Spezies den Sinn dem Individuum verleiht (τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦ εἴδους; OBJ I, Kap. 1.3). Die Definition des letzten und fortan unteilbaren Individuums wird in Bezug auf die universale Spezies gegeben. Es ist nun klar, dass Individuum „Sokrates“ untrennbar mit *species specialissima* verbunden ist, also mit seiner „*socratitas*“. Dieser nominell und *ex nihilo* geschaffene „Sokrates“ bekommt dann quasi-physische Eigenschaften des Körpers, welche kommutativ zu diesem individuellem „Sokrates“ prädiziert werden. Der individuelle Sokrates wird in seiner objektiven „Existenz“ auf die Ebene der aristotelischen ersten Substanz gestellt. Damalige Aristoteliker haben sehr wohl erkannt, dass dies ein völlig paranoider Gedankengang ist. Die Imposition der hyparchischen Bedeutung kommt nicht aus der Realität, sondern aus dem modernen Subjekt. Roger Bacon hielt die Modernisten daher für akademische Spinner. Aber Logik kann paranoid sein, hauptsächlich wenn sie logisch korrekt ist. Das Individuum als „erste Substanz“ begründet formal gültig *modus tollens* oder *destructio primis* (OBJ I, Kap. 1.3). Die „Eksistenz“ des modernen Individuums sichert also *univoce* kategoriale Prädikation der übergeordneten Universalien, was „*socratitas*“ als *species specialissima* ist. Der *Isagoge* nach, ist doch diese Spezies untrennbar mit dem individuum namens „Sokrates“ verbunden. Deswegen ist sie ganz „*specialissima*“, also maximal spezifisch. Das nominell bestimmte Individuum „Sokrates“ begründet eine Gattung namens *humanitas*, die in der Ordnung der Supposition universeller Bedeutungen über dem Individuum steht (*universiter subiicitur suo generi*). Von der Gattung kann man dann zum Individuum übergehen (*homo praedicatur de suis individuis*). Das Individuum wird schließlich durch die kategoriale Aneinanderreihung hypostatischer Eigenschaften als neuplatonischer Umfänglichkeit bestimmt. Diese Eigenschaften sind später zu reinen mathematischen Funktionen geworden.

Diese Vorgehensweise der diskreten Teilung hat für die Konstituierung der Mathematik als der ersten Wissenschaft über das Seiende einen grundsätzlichen Charakter. Das haben vorausgegangenen Kapitel am Beispiel der porretanischen Schulen wie *Nominales* gezeigt. Der Infinitesimalweg der Determinierung bestätigt die moderne Weltanschauung, die von Gilbert und seinen Anhängern konstituiert worden ist. Das Individuum fließt schließlich im Rahmen der hypostatischen Univozität mit der Zahl zusammen. Rein formell gesehen, stellen beide Elemente das letzte Glied der spezifischen Teilung der Realität dar.[[74]](#footnote-74) Die Porretaner veränderten die Universalie als *species specialissima* zu einem neuen Individuum, welches den Status des Seienden der dritten Art bekam. Darüber hinaus haben die durch Eigennamen bezeichneten Individuen ihre eigene Form der Allgemeinheit, da sie durch universelle Prädikaten wie die Körperlichkeit bestimmt sind. Dabei knüpft „Substanz–*individuum*“ auf univokale Weise an die erste Ebene der Allgemeinheit an. Diese erste Ebene wird im Rahmen der Bedetung als *species specialissima* bestimmt. Der letzten Species folgt nur noch das Individuum, welches durch die hypostasierte Materie und Umfänglichkeit als neue Formen des *tertium ens* definiert wird. Erst nach dieser universellen, das moderne Individuum begründenden Teilung folgt das singuläre Sein des materiellen Einzeldings als einer in der Realität gegebenen ersten Substanz. Die Schule der *Nominales* und die Porretaner verbreiteten das neuplatonische Statut von Körper und Materie. Die aristotelische Bestimmung des konkreten Einzeldings als „dieses Dasein hier“ (τόδε τι) veränderte zum ersten Mal den Charakter bei Simplikios und später im Umfeld der logischen Schulen des 12. Jahrhunderts. Die Entwicklung in Richtung zur spezifischen Differenz als letzter Quelle der Bedeutung eines jeden Einzeldings wurde durch das Primat der Mathematik bestätigt, welche den Sieg der Homonymie begründete. Die mathematische Abstraktion rückte die hypostasierten Entitäten der Porretaner im Modus der Prädikation *magis* und *minus* in das neue System der Weltanschauung. Das Denken kann im Prozess der mathematischen Teilung der neuen Realität ein- und aussteigen, wo es will und wie es will, da die logische Abstraktion des hyparchischen Statuts der ersten Substanz nicht bedarf. Die Imposition kommt aus der im Denken gegebenen Universalie und die Supposition umfasst auch die als Seiendes der dritten Art begriffene erste Substanz. Die nicht existente nur nominell gegebene Hypostase erschafft das moderne Individuum und ersetzte die aristotelische kategoriale Prädikation, welche aus Richtung der hyparchischen ersten Substanz determiniert wird. Die Hierarchie der objektivierten Formen wird im Modus „*magis–minus*“ gemäß dem neuplatonischen *Liber de causis* prädiziert. Die Schule der *Nominales* passte die mystische Jakobsleiter an, welche den Auf- und den Abstieg in der Welt bzw. aus der Welt der Seienden der dritten Art ermöglicht. Die mystische Gestalt dieser Leider legt der Franziskaner Bonaventura im Werk *De reductione artium ad theologiam* (um 1256) und besonders in der bekannten Schrift *Itinerarium mentis in Deum* (1259) vor. Diese Schrift stellt das erste System der objektiven Ontotheologie des Westens vor (OBJ III, Kap. 4.1.2). Es ist kein Wunder, dass Thomas von Aquin zu selben Zeit eine neue Interpretation von *De hebdomadibus* nicht nach Gilbert, sondern nach Boethius schreibt (OBJ III, Kap. 4.5.1). Die Repräsentanten der Schule des ersten Averroismus wussten wohl, dass der epochale Irrtum der Moderne durch eine fehlerhafte Auslegung dieser Schrift Boethius‘ in der Schule der Porretaner entstanden war. Die Wandlung der Mathematik und der Physik in Richtung Infinitesimalzahl, Derivation und Integration vollendete die Entwicklung der Differenzierung, welche zuerst von den Neuplatonikern in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts eröffnet wurde. Sie vollbringt die Simulation der Kausalität der physikalischen Welt. Heute brauchen wir keine reale Welt mehr und sie sogar als überflüssigen Ballast theoretischer Modelle betrachten. Die Mathematik stellt die objektive Jakobsleiter der Postmoderne dar. In der Epoche des Nihilismus, die Mathematik vollendete die mystische Vision des Ireneus von Lyon über den Heiligen Geist. Dieser ist die Kraft, welcher den Aufstieg des Menschen zu Gott ermöglicht (*Adversus haereses* III.24.1). Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts erfolgt der Aufstieg des modernen Individuums (und nicht der realen Person) zum modernen Gott. Die Mathematik gewährleistete den Übergang in die reine Welt des Geistes, wie er gemäß den neuplatonischen Mystikern im Judentum, im Christentum und im Islam konzipiert wurde. Diese neue Form der Objektivität wurde als wirksamer instrumenteller Rationalität des Westens in den Jahren 1230–35 von den erleuchteten akademischen *spirituales* der Franziskanerorden begründet, welche in der von Porretanern beherrschten Universität von Oxford wirkten. Die dortigen Franziskaner von Grossetestes Schule konzipierten unter der Führung des charismatischen Intellektuellen wie Rufus eine moderne Version der *intelligentia spiritualis*. Die Gruppe der ersten objektiven Aufklärer sollte die dritte Etappe der Menschheitsgeschichte unter der Herrschaft des Heiligen Geistes führen, wie es die Vision des Joachim von Fiore postulierte (Kap. 3.1.2). Der von Avicenna und der neuplatonischen Falsafa inspirierte lateinische Westen konzipierte eine weitere Form der abstrakten Physik, welche philosophische Märchen des Dialogs *Timaios* ersetzte. Aus dieser Mythopoetik machten die Neuplatoniker die erste Form der westlichen Objektivität. Deren neue Form gründet sich auf der mathematischen Abstraktion, welche eine hypostasierte Räumlichkeit und Materie in Richtung zum diskret bestimmten Körper der dritten Art prädiziert. Dieses sophistische Simulakrum teilen die Modernisten entweder durch die Derivation oder setzen es im Gegenteil durch eine Integration zusammen.

Die Existenz wurde zu einem formalen Prädikat, was die Auffassung der Wahrheit grundsätzlich geänderte. Die Scholastiker in der Linie Gilberts brauchen die Wahrheit nicht als Übereinstimmung zwischen der realen Sache und dem Intellekt zu begreifen, weil sie Anselms Theorie der Wahrheit als *rectitudo* kannten (Kap. 1.2). Der erste Teil hat gezeigt, dass die reale Sache für Avicennas Wahrheitstheorie keine besondere Bedeutung hat. Die Schule der *Nominales* definierte eine singuläre Sache in der Ordnung der Universalität und die Auffassung der Wahrheit erhielt avicennistischen Charakter. Everards *Dialog* erkennt den selbstständigen Status der Realität an. Die Imposition der formalen und diskreten Bestimmungen erschaft nicht die externe Wirklichkeit (*homo humanitate non facit hominem esse hominem*; ibid, p. 269). Dennoch unterscheidet der Autor nach dem Muster Gilberts von De la Porrée nur formal zwischen der Substanz und deren Subsistenzen, weil er die Subsistenz in der univoken Bedeutung mit der Existenz der äußerlichen Sache begreift (*subsistentia vero est substantia*; ibid, p. 272). Das reale Einzelding ist für die Neuplatoniker des Typs Anselm ein kontingentes Seiendes, welches im Modus der Wahrheit als *veritas* erkannt wird. Die nominell bestimmte Essenz des Sokrates kann in der Gestalt der *socratitas* auch auf kontingente Weise existieren, aufgrund der Materie. Die diskrete Vision der Welt nimmt Avicennas „*hoc esse tantum*“zur Grundlage (OBJ I, Kap. 2.3.2), weil es als singulär-universelles Individuum gegeben ist. Zu diesem *tertium ens* kann man jedwede hypostasierte Funktion hinzufügen. Avicennas Komitation läuft in Form einer formalen, auf dem Niveau der logischen Abstraktion gegebenen Apposition. Der Intellekt bedarf keiner Übereinstimmung von Vernunft und Realität mehr, weil er die Wahrheit als *rectitudo* erkennt. Die mathematische Funktion ist wichtiger und dauerhafter als lediglich die kontingent gegebene veränderliche Variable. Wir wollen aus Everards *Dialog* ein Beispiel der modernen, aufgrundlage von Avicennas Komitation gegebenen Prädikation zitieren.

„Ebenso, wie Peter durch seine eigene Menschheit Mensch ist (*Petrus est homo humanitate*), so ist er in Wahrheit Mensch dank der so zugesprochenen Humanität (*verus homo veritate humanitatem comitante*).“ [[75]](#footnote-75)

Der Ablativ „*homo humanitate“* zeigt, dass die Universalie (*humanitas*) kausal Peters Individualität begründet. Es handelt sich nämlich nicht um einen Ablativ, sondern um einen *casus instrumentalis*, Das bloße Substantiv (*humanitas*) ist das Instrument, welches das Subjekt (*homo*) dazu bringt, eine wichtige Handlung zu vollziehen, nämlich „ein Mensch zu werden“. Das Zitat markiert die Geburt der instrumentellen Rationalität des lateinischen Westens in der Gestalt des modernen westlichen Humanismus. Dieses paranoische Denken wird als existenzieller Fall des *dativus obiectivus* weiter behandelt (OBJ III, Kap. 4). Die neue Bestimmung der Wahrheit entsteht dadurch, dass zur ursprünglichen Bestimmung der „Peterartigkeit“ im Modus von Avicennas Komitation neue Bestimmungen hinzugefügt werden (*humanitatem comitante*). Der nominell und später objektiv bestimmte Mensch (*verus homo*) ist außerhalb des Seins der ersten Substanz gegeben. Auf diese paranoide Art und Weise ist der moderne Humanismus im lateinischen Westen entstanden. Das vorherige Kapitel hat gezeigt, dass die Porretaner und die Schule der *Nominales* eine avicennistische Komitation auf eine ähnliche Weise vollzogen, siehe den porretanischen Terminus der *socratitas*. Den Porretanern genügt die Auffassung der Wahrheit als formell richtiger Prädikation der Termini und der Assimilierung der Seienden der dritten Art, welche mithilfe der Apposition prädiziert werden. Die Komitation der Hypostasen begründet einen Typ des Individuums im Modus des „*verus homo*“. Diese Prädikation vollzieht sich auf die avicennische Form der Komitation (*luzūm*), wenn die hypostasierte und die subsistente Bestimmung zum gegebenen Substrat hinzugerechnet werden (*humanitatem* *comitante*). Schlüsselfunktion hat die Verbindung „*verus...veritate*“. Die Verdoppelung des modernen Menschen als *tertium ens* wird durch eine neue, von Begriffen abgeleitete Kausalität vollzogen. Sie erzeugen eine neue Art der Übereinstimung, die vollständig durch das erkennende Subjekt bestimmt ist. Der Instrumental „*veritate*“ erwirkt ganz subjektiv die Bedeutung der Hypostase „Menschheit“ (*humanitatem*). Der ganz instrumentelle Gebrauch der in den heutigen Ideologien und medialen Manipulationen nihilistisch gestalteten Wahrheit zeigt klar, dass die nominalistische Teilung im Rahmen der Hypostasen einen voll kausalen Charakter bekam. Damit entstand eine neue Theorie der Wahrheit, deren Import in die Theologie der göttlichen Dreifaltigkeit prinzipiell von den damaligen theologischen Kreisen unter der Führung Peters des Lombarden als Tritheismus abgelehnt wurde. Von der abstrakten, „Gottheit“ oder „Humanität“ genannten Hypostase lässt sich auf die Art der späteren neuplatonischen Mystiker in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, wie z. B. Dietrich von Freiberg (†1320) oder Meister Eckhardt (†1327) nichts aristotelisch Wahres prädizieren. Nach Abelards Logik stellen diese Termini lediglich ein *opinabile* dar, weil die moderne Wahrheit nicht durch die Übereinstimmung zwischen realem Ding und erkennendem Intellekt geformt wird. Die Komitation der formalen Bestimmungen spielt eine wichtige Rolle in der nächsten Runde des Streits um die Objektivität.

Die Prädikation dieser metaphysischen Doketisten ist zur Zeit der Rezeption von Avicennas Metaphysik bereits gänzlich objektiv, da sie die hypostasierten Eigenschaften zum Subjekt–Individuum als „*hoc esse tantum*“prädiziert und das Prädikat im Modus der „*equinitas tantum*“ funktioniert. Die Schrift *Dialog* kümmert sich nicht um die hyparchische Imposition aus der Realität und bezieht in universelle Supposition unkritisch auch die erste Substanz ein. Die hypostasierten und subsistenten Bestimmungen determinieren schließlich das individuelle Subjekt dieser Eigenschaften. Die Humanität hat den objektiv-spezifischen Charakter der *species specialissima* und bestimmt das Individuum (*petrus*), welches am Ende der Reihe der Teilung oder des Zusammensetzens der Seienden der dritten Art gegeben ist. Das System der Differenzen ermöglicht einen Übergang von der höheren Universalie bis zum nicht weiter teilbaren Individuum und umgekehrt. Peter ist das Subjekt oder die Funktion, welche die Projektionen des modernen Intellekts liefert (*petrus est homo humanitate*). Die einzigartige Substanz „Peter“ ist die Projektion der Species „*homo*“, und diese Species wird durch die als „*humanitas*“ bezeichnete generische Kausalität erzeugt. Die Komitation schafft wiederum das Einzelding durch die Ergänzung der höheren Reihe der Universalien und der zusätzlichen Hypostasen (*collecta*). Das moderne Subjekt nimmt die synthetisch gegebenen hypostasierten Bestimmungen in individueller veränderlicher Form an (*socratitas est humanitas*). Durch die Anabasis vom so geschaffenen Individuum in Richtung zur ewigen Species oder zum Genus geht man von Anselms kontingenter *veritas* zur dauerhaften und vollen *rectitudo* über. Umgekehrt sucht die Universalie die Vollständigkeit durch den Akt der katabasischen Teilung der höheren Universalien in Richtung zum Individuum als der letzten Hypostase, welche im Rahmen dieser oder jener Teilung eine univoke Bedeutung trägt (*resolutio*). Dieser letzten atomaren Bedeutung, welche am Ende der Reihe definiert wird, wird die Species *specialissima* dann durch die Komitation der Räumlichkeit und der Materie der dritten Art hinzugefügt. Somit entsteht ein einzigartiges Exemplar des Typs des Apostels Petrus oder des Sokrates. Die Wahrheit bedeutet in der Moderne und der Postmoderne die Teilung der Bedeutungen, welche in der unifizierten Reihe bis hin zum Individuum gegeben sind, oder den Prozess der kompletten Komitation der hypostasierten Eigenschaften, welche dem gegebenen Substrat hinzugefügt werden. Das durch Teilung der Universalien bestimmte Individuum bekommt dann die zugehörigen Funktionen, welche durch die neuplatonische Physik gegeben sind. Diese simuliert mythopoetisch die aristotelischen physikalischen Bestimmungen des Körpers. Die Definition der Wahrheit bedarf in der ersten Schule der *Modernorum* nicht der Existenz der ersten Substanz, weil in ihr die tatsächliche Übereinstimmung zwischen Denken und Realität fehlt. Das Individuum repräsentiert ein formales Substrat (*subiectum*), welches mit spezifischer Subsistenz der dritten Art begabt und fähig ist, die gegebene Teilung zu tragen oder Bestimmungen mittels Apposition anzunehmen. Der Nihilismus der Moderne machte aus der existierenden Person ein unpersönliches und nichtexistentes Individuum, welches als Träger oder Funktion beliebiger Projektionen des modernen Intellekts funktioniert (*petrus est homo humanitate*). Die objektive Bedeutung des Terminus „*humanitas*“ vertieft weiterhin Grossetestes Terminus *„exemplar*“ (Kap. 3.1.1), welchen dann Bonaventura übernahm (OBJ III, Kap. 4.1.2). Die neue Form der Teilung produziert Rufus‘ objektives *scibile* und Scotus‘ objektives Seiendes, welches auf dem Niveau des metaphysischen Begriffes gegeben ist (*conceptus simpliciter simplex*; OBJ III, Kap. 5.3.2). Ein anderes Modell der Humanität begründet Siger von Brabant im Rahmen des ersten Averroismus, welcher nach ihm von Dante in die Gestalt des antimodernen Humanismus im Rahmen der *„universitas humana*“ übernommen wird (OBJ III, Kap. 4.3.4). Die Auffassung der Wahrheit im Modell der hypostasierten Prädikation der Existenz wurde von William von Auvergne, Albert dem Großen und Roger Bacon prinzipiell abgelehnt, als sie um das Jahr 1240 an der Pariser Universität mit der zweiten Welle der *Modernorum* polemisierten. Diese waren aus dem Umfeld der von den Porretanern und den *Nominales* beeinflussten logischen Schulen hervorgegangen. Etwa ab dem Jahre 1220 erhielten die aristotelischen Schulen, welche durch die Transformation der Pariser Schule in die Pariser Universität entstanden waren, dank der Einführung von Averroës‘ Philosophie einen enormen Impuls. Averroës‘ Philosophie besteht auf der aristotelischen Auffassung der Wahrheit als *proportio* (OBJ I, Kap. 2.4.2). Die Wahrheit als Aufzählen der Hypostasen im Rahmen der Wahrheit als *rectitudo* und *certitudo* verdrängte die erste Substanz durch einen neuen Diakosmos der Hypostasen. Die Entstehung der lateinischen Form des mystischen *mundus imaginalis* des von Avicenna objektivierten Sufismus begründet den epochalen Irrtum der lateinischen Moderne. Blindheit gegenüber der ersten Substanz führte den christlichen Westen zum metaphysischen Nihilismus. Die denkerischen Wege des islamischen Westens und des modernen lateinischen Westens trennten sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, wenn die erste objektive Form der Seinsvergessenheit aufkam. Zur weiteren Begegnung beider Wege des durch aristotelische Falsafa bestimmten Denkens kam es in Paris in den Jahren 1220–30, als die Blunds Schule die Metaphysik des Kommentators im Modus des Aristotelismus von Abelard rezipierte.

## 1.6 Entstehung des modernen Nominalismus

Der Streit um die Auffassung der Wahrheit zwischen Anselm und Abelard prägte den Ursprungsort (*ortus scientiarum*) der modernen Wissenschaft im lateinischen Westen. Die neue Bestimmung der Substanz entstand in dem Moment, als Quantität und Materie die Rolle des neuen Seienden der dritten Art einnahmen. Die Hermeneutik symbolisiert im Modus der apollinischen Semantik die Entstehung des modernen *tertium ens* durch den unerbittlichen Streit zweier Klosterschulen in Paris. Im Jahr 1100 tritt Abelard in die Domschule der Abtei Saint-Jenovefa (*L’abbaye Sainte-Geneviève*) ein, wo er den echten Aristotelismus zu lehren began. Guillaume de Champeaux, ein Neuplatoniker und sein philosophischer Gegner, gründet 1108 eine andere Domschule in der Abtei Saint-Victor (*L’abbaye Saint-Vict*or) auf dem gegenüberliegenden Ufer der Seine. Guillaume verliert seine These über die Universalien in einer öffentlichen Debatte mit dem jungen Abelard (die sogenannte „*Querelle des Universaux*“). Dieser persönliche Streit eröffnet die Ära des sogenannten „Streits um die Universalien“. Dieser akademische Krieg wurde durch systematische, in der Abtei des heiligen Viktors geführte Kritik an Abelards Philosophie und Theologie geträgt.[[76]](#footnote-76) Die Fortsetzung dieses Kampfes zwischen den Modernisten und den Aristotelikern kommt im Streit um den sogenannten „Averroismus“. Die neue Auffassung des Seienden und dessen Assimilation durch das moderne Subjekt setzte das nihilistische Abenteuer der westlichen Moderne in Bewegung. Es ist in Heideggers Begriff der „Irre“und des „Irrtums“enthalten. Nachdem Avicenna im Westen bekannt geworden ist, erhält die Wahrheit als *rectitudo* in der Franziskanerschule von Paris eine neue Bestätigung. Diese Schule gab das Gesamtwerk *Summa Halensis* heraus, welches Alexander Hales aufgenommen hat. Diese Schule verwarf Abelards kategoriale Lehre der Substanz und seine Auffassung der Wahrheit. Sie nahmen Anselms *rectitudo* und Avicennas *certitudo* als Basistheorie der Wahrheit. Am Ende dieser Entwicklung finden wir das erste moderne Konzept des objektiv sicheren Seienden im Werk des Henry von Gent (*res a reor reris*), welcher Duns Scotus als objektive Metaphysik entfaltete. Abelard und seine Anhänger hingegen verteidigen in der Schule des ersten Averroismus Aristoteles‘ und Averroës‘ Auffassung der Wahrheit als *adaequatio*, welche sie aus der Interpretation von Aristoteles‘ Schriften herleiten. In der nächsten Runde der Gigantomachie, welche den Streit zwischen Abelard und Anselm abschließt, verließ der junge Aristoteliker Heidegger den Avicennisten Husserl, welcher zu Brentanos kartesianischer Schule gehört. Zu Heideggers schicksalhafter Heloisa wurde Hannah Arendt, welche die politische Interpretation des Aristoteles in der Linie des vergessenen ersten Averroismus vollendete. Diese Lehre wurde von Albert dem Großen im Westen eingeführt (*intellectus practicus*; OBJ III, Kap. 6.1). Die aristotelische Metaphysik und die politische Philosophie haben sich immer an den realen Gegebenheiten der Welt orientiert. Nur die Imposition des Sinnes aus der ersten hyparchischen Substanz macht eine wahre Wissenschaft aus.

Die Analysen der Teilung der universellen Bedeutung nach *Arbor Porphyriana* haben gezeigt, dass die Anhänger Gilberts von De la Porrée nicht mehr die Existenz der realen Sache zur Sicherstellung des wissenschaftlichen Erkennens fordern, wie es Abelard postuliert hatte. Gilbert arbeitet im Rahmen der Univozität des Seienden nur mit der nominellen Bestimmung der Subsistenz, welche durch deren Partizipation an der Sammlung der unveränderlichen Hypostasen gegeben ist. Die Auffassung der Wahrheit als formal richtiger Komitation und univoker Prädikation der Existenz finden wir in den logischen Schulen, die Gilbert de La Porrée folgten. Der Träger der modernen Wahrheit wird das nicht weiter teilbare, durch einen eigenen Namen bestimmte Individuum. Es bekam einen nominellen Körper und hypostasierte Qualitäten dazu. Traktate des Typs *Sophismata, Quaestiones logicales* oder *Syncategoremata* behaupten, dass, auch wenn keine reale Person existierte, der objektiv bestimmte Mensch dennoch eine gattungsmäßige Bestimmung des Typs der Animalität haben wird (*omnis homo de necessitate est animal, nullo homine existente*). Ebenso klang die Antwort auf das Problem der autonomen Bedeutung für das Einzelding, weil auch der tote Caesar weiterhin Caesar ist (*Caesar est Caesar, Caesare mortuo*). Die Sprachphilosophie in der Epoche des denkerischen Nihilismus wiederholte diesen Streit mit dem Satz „*The present king of France is bald*“ (Bertrand Russell), um *circulus vitiosus* der modernen Logik im Freuds Abwehrmechanismus des Wiederholungszwangs zu schließen.[[77]](#footnote-77) Die Umwandlung des Humanismus des Avicenna in den nominalistischen Humanismus der Porretaner brachte im lateinischen Westen der erste objektive Humanismus der Mensch–Leiche hervor. Die damaligen logischen Schulen hatten in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts nur einige Themen mit den *Nominales* gemeinsam und bildeten kein kohärentes Ganzes. Neben der neuen *Logica Modernorum* existierten die Schulen in der klassischen aristotelischen, von Boethius und Abelard gegebenen Linie der *Logica Vetus*. Diese Aristoteliker argumentierten gegen die Thesen der *Nominales* im Rahmen der Wahrheit als Übereinstimmung. Sie verteidigten die Imposition der Bedeutung von der hyparchischen ersten Substanz. Das Beispiel der Autoren der Schrift *Tractatus* *Anagnini* (um das Jahr 1110) zeigt, dass manche logischen, von Abelard beeinflussten Schulen, das Statut des logischen Terminus (*significatum per terminum*) strikt auf dem Niveau der zweiten Substanz hielten, d. h. lediglich als logische Supposition (*dici* *de subiecto*).[[78]](#footnote-78) Die klassischen Logiker wussten im Gegensatz zu den Modernisten, dass die Supposition eine dreifache unterschiedliche Bedeutung trägt (*‚subiectus‘ tripliciter dicitur*). Die Supposition ist gegeben: 1) metaphysisch, im Hinblick auf das Subjekt als zweite Substanz; die Prädikation enthält die Bedeutung aufgrund der Imposition von der hyparchischen ersten Substanz; 2) kategorial, im Hinblick auf die Supposition der zweiten Substanz und auf deren Akzidens; 3) nominell, im Hinblick auf das Subjekt als Element der Aussage im Rahmen der unverbindlichen Bedeutung. Die letzte allgemeinste, aber lediglich äquivoke Ebene der Bedeutung wird auf dem Niveau der Sprache von Abelards bestimmt (*oratio*, Kap. 1.3). Diese allgemeine, in der dritten Art der Bedeutung gegebene Beschreibung (*descriptio universalitatis*) trennten die Anagnianer von der kategorialen Bestimmung der zweiten Substanz (*non esse in subiecto*), welche univok an die reale Existenz der abgetrennten ersten Substanz gebunden ist (*inferius sue substantie*). Die zweite Substanz hat darüber hinaus im Rahmen der kategorialen Prädikation einen anderen Status als deren Akzidens (*esse in subiecto*). Die Anagnianer verteidigten die aristotelische Auffassung von Porphyrios‘ Baum gegenüber der univoken Differenz der *Nominales* auf der Grundlage der klaren Trennung der ersten und der zweiten Substanz. Der semantische bzw. logische Terminus trägt lediglich eine äquivoke Bedeutung, im Unterschied zum kategorial prädizierten Sein der zweiten Substanz, welche sich darüber hinaus von deren akzidenteller Bestimmung unterscheidet. Dann kann man das Individuum im Sinne der unteilbaren ersten Substanz und der impositionell prädizierten kategorialen und univoken zweiten Substanz nicht modern-univok vereinigen. Die Supposition des Individuums als des Subjekts der kategorialen Prädikation ist im Sinne der zweiten Substanz für die Anagnianer immer fehlerhaft. Solche Supposition respektiert nicht die hyparchische, durch die Imposition aus der Realität gegebene Modalität der kategorialen Prädikation (*‚individuum dicitur de subiecto‘*, *falsum* *est*). Sokrates im Sinne des realen Subjekts der kategorialen Aussage über der ersten Substanz ist kein am Ende der Teilung der Universalien gegebenes Individuum. Es ist nur auf der Grundlage der Imposition der Bedeutung vom Sein der realen Person möglich, die univoke Existenz des Sokrates in der Gegenwart oder der Vergangenheit zu prädizieren. Die äquivoke Bedeutung des rein nominell bestimmten Individuums hat nicht das gleiche Niveau der Bedeutung wie das durch die kategorial bestimmte Imposition von der ersten Substanz gegebene *subiectum*. An das Traktat aus der Schule der Anagnianer knüpfen im 13. Jahrhundert die Repräsentanten der klassischen *Logica Vetus* an, welche die Theorie der univoken *suppositio* der damaligen Modernisten für das Individuum der dritten Art ablehnten. Der Streit zwischen Porretanern und den Aristotelikern auf der Pariser Universität stellt die nächste Runde des Streits um das Statut der Logik und der Metaphysik dar. Er entspann sich am Ende des 12. Jahrhunderts. Die Schrift *Metaphysik* setzt die Kenntnis der Schrift *De anima* über das Erkennen voraus und deren Kenntnis begründet die semantische Auslegung der *Kategorien* und die wissenschaftliche Deutung der *Zweiten Analytiken.* Die durchaus modernen Porretaner schafften diese ursprüngliche Struktur des *Corpus Aristotelicum* einfach ab und ersetzten sie durch ihre Logik. Die Schüler Gilberts von De la Porrée weiteten die Gültigkeit des univok verstandenen logischen Seienden bis in die Metaphysik aus. Johannes von Salisbury unterscheidet nach Abelards Muster drei Ebenen im Hinblick auf Erkenntnis der externen Sache: die Existenz der realen Sache, deren Erkennen aufgrundlage der Sinne und die Bedeutung dieses Erkennens.[[79]](#footnote-79) Die klassische Scholastik unterschied in Anknüpfung an Aristoteles drei Bedeutungsebenen des Seienden: wie das Ding in seiner Aktualität der ersten Substanz existiert (*modus essendi*); wie es in unserem Erkennen gegeben ist (*modus intelligendi*); wie es im wahren Ausspruch über die erkannte Sache ausgesagt wird (*modus significandi*).[[80]](#footnote-80) Die Schule der aristotelischen Modisten knüpfte an dieses Erbe der aristotelischen Kathedralschulen an. Unter dem dominanten Einfluss der Pariser Schule, gründeten diese Schulen die Pariser Universität.

Der epochale Irrtum der *Nominales* entstand durch die Unfähigkeit, die Ebene der metaphysischen und logischen Abstraktion zu unterscheiden, welche durch verschiedene Etappen der Abstraktion und der Synthesen des Erkennens gegeben ist (sinnliche, logische, metaphysische). Als bester Kommentator des Aristoteles in der Geschichte der westlichen Philosophie wusste Averroës sehr wohl, dass die Modernisten Aristoteles‘ Schriften in Wirklichkeit nicht lesen, weil sie in die Buchstaben des Textes ihre selbstgemachten Deutungen hineinprojizieren (*Moderni dimittunt libros Aristotelis*; OBJ I, Kap. 2.5). Die Schulen der *Nominales*, die Porretaner und deren postmodernem Nachfolger übergingen die hyparchische Bestimmung der Substanz zugunsten der universellen *significatio* und schufen moderne Weltanschauung durch die Einführung dieser radikalen Univozität. Die Modernisten bestimmten die unteilbare, *simpliciter* in der Realität gegebene Substanz auf der gleichen Ebene wie die Einfachheit des nur im Denken gegebenen Allgemeindings (*intelligitur quod esset universale*). Die Assimilierungs- und Komitationsauffassung der Wahrheit in den *Nominales*–Schulen und in der nihilistischen Postmoderne sieht keinen Unterschied zwischen der kategorialen *enuntiatio* und der homonymischen *significatio*. Das beschriebene Individuum der Porretaner wurde zu einer neuen geschichtlichen Form des *tertium ens* und begründete in der späteren Lehre der Modernisten eine objektive Form der Metaphysik. Wegen sophistischer Vermischung der Imposition und der Supposition unterscheiden sich die ersten Modernisten grundsätzlich vom oben erwähnten Abelard’schen Kommentar zu Aristotelels‘ Schrift *De interpretatione*. Zum Prüfstein der klassischen und modernen Logik wurde die Aristotelische Auffassung des Erkennens in *De anima*, was die folgende Matrix zeigt. Die Schule der *Nominales* hat auf sophistische Art und Weise die klassische Wahrheit der *Zweiten Analytiken* bewiesen. Die Wissenschaft ist nur in Bezug auf die notwendigen und universellen Bedeutungen möglich (τὰ γὰρ μαθήματα περὶ εἴδη ἐστίν) und die erste Substanz verfügt an und für sich nicht über diese allgemeinen Bestimmungen (οὐ γὰρ καθ' ὑποκειμένου τινός, *Anal. Post*. 79a7‒8). Die logisch konzipierte Essenz ersetzte die reale Kausalität der ersten Substanz. Die neu definierte, im Prozess der Teilung festgestellte Wirkung geht in Richtung zur nicht weiter teilbaren Größe. Dieser differenzielle Unterschied (*individuum*) ist in Gestalt des Körpers der dritten Art gegeben, welcher auf die ebenso hypostasierte Kausalität bezogen ist. Die hyparchische Prädikation *per prius* in Richtung der ersten Substanz ersetzte nach deren Verschwinden das moderne Individuum, welches am Ende der Teilung der Universalien entsteht. Die neu geschaffene atomare Substanz ermöglichte jedwede Gedankenoperation und jedwedes gedankliche Experiment, da die logische Simplizität nicht durch das Prinzip der aktuellen und kausalen Realität determiniert wird. Durch diesen grundlegenden Irrtum rangierte die Moderne die erste Substanz aus dem wissenschaftlichen Erkennen aus, was in der Analyse des *Oxfordian Fallacy* in der folgenden Matrix gezeigt wird.

Das moderne Individuum wird zur atomaren Substanz der dritten Art und begann als wirksame Ursache zu funktionieren. Solche Rolle war zuvor lediglich der real gegebenen ersten Substanz vorbehalten. Die Definition der Kausalität geht von der ersten Substanz in die nominell definierte Essenz. Der objektiven Kausalität wird imOxford des Jahres 1230 eine entscheidende Bedeutung in der neuen Interpretation der *Zweiten Analytiken* zukommen. Aristoteles und Averroës begriffen die wirksame Kausalität ausschließlich im Rahmen der Wirkung der ersten Substanz, d. h. auf dem Niveau der Physik und anschließend auch der ersten Wissenschaft über die Ursachen der Bewegung, der Entstehung und des Niedergangs der hyparchischen Substanzen. Die ursprüngliche hyparchische Auffassung der Substanz bei Aristoteles haben wir zu Beginn des Streits um die Substanz gemäß dem *locus classicus* (*Cat*. 2a11–16) analysiert, welcher die gesamte Gigantomachie determiniert (OBJ I, Kap. 1.3). Die wahre Metaphysik muss die „Substanz *qua* Substanz“ und nicht die „Substanz *qua* Essenz“ untersuchen. Die Überführung der hyparchischen Prädikation in eine universelle Supposition begründet nach Aristoteles im besten Fall eine analogische Form der Ähnlichkeit. Die Analogie kann kein wahres wissenschaftliches Erkennen der Welt begründen, welches kausal durch das deduktive Urteil auf dem Niveau der Prädikation als *demonstratio* gegeben ist. In der Epoche der globalen Wirkung des objektiven Irrtums scheinen die Sophismen der *Nominales* völlig normal, da sie an die Auffassung der postmodernen Wissenschaft als der Spekulation über die mathematisch gegebenen Essenzen und deren Eigenschaften anknüpfen. Aber am Ende des 12. Jahrhunderts existierten sehr einflussreiche kritische Denker aus den Reihen der klassischen aristotelischen Schule des Boethius, welche nicht auf moderne Weise paranoisch waren. Manche philosophischen Zeitgenossen der *Nominales* waren mit der Auslegung der Substanz und der Realität, welche mithilfe eines Wortspiels konstruiert worden war, nicht einverstanden. Sie lehnten die Verfinsterung der ersten Substanz eindeutig ab. Wir haben Johannes von Salisbury zitiert, welcher der Sekte der *Nominales* deren pejorative Benennung gab und die erste Auslegung ihrer Irrtümer durchführte. Aber es gab mehr kritische Aristoteliker. Magister Godfrey vom heiligen Victor trifft in seinem ironischen Epigrammbuch (*Fons philosophiae*, 1178) genau das Dilemma der damaligen Modernisten. Godfrey ging irgendwann nach dem Jahre 1150 aus Paris weg, da ihn die Studien bei den dortigen *Parvipontanes* anwiderten und die Schule der *Nominales* für verrückt erklärte. Wenn man einen gesunden Menschenverstand hat, kann man solchen Unsinn nicht annehmen. Schauen wir uns den Teil des philosophischen Epigramms an, welcher die wichtigsten Zeichen der Weltsicht gemäß den *Nominales* in deren Streit mit der aristotelischen Schule der klassischen Logik und Metaphysik genau trifft. Das den modernen Porretanern gewidmete Epigramm ragt durch seine Witzigkeit und Genauigkeit hervor.[[81]](#footnote-81)

„'Nominalist' friends join these (they themselves admitting!) / Friends 'in name,' but not 'in thought' – such the bonds they're knitting / Others they call 'realists' closer yet are sitting; / What is real their name supplies – here is how it's fitting / If to 'guilts,' reatibus, (terms deriving lamely) / We should trace realium, ('realists,' of namely) / We must all their slips remit, though they reason vainly / Clash with mind is normal for those who think insanely. / He who some mere name a class general is deeming / Gives by this sufficient proof that his brain is steaming; / World with classes multiple obviously teeming, / How bare names could fill the bill goes beyond all dreaming!“ (Godfrey of Saint Victor, *The Fountain of Philosophy*, trad. Edward A. Synan, p. 48)

Die Porretaner wandelten die gattungsmäßige Bestimmung der Kategorie in ein Seiendes der dritten Art um. Es wird im Rahmen der neuen Form der an die Nomination gesetzt, anstatt an die Bedeutung der kategorialen Prädikation (*mens cogitet nomen esse genus*). Sie lehnten die realistische Differenz zwischen der zweifachen Auffassung der Substanz als der einzigartig aktuellen und universell prädizierten ab (*realium nomen dici horum*). Sie reduzierten die Realität auf eine nominelle Bedeutung, zu welcher sich die Nominalisten sektiererisch bekennen (*nomine … sodales*). Somit gerieten sie in Widerspruch mit sich selbst, da den „Realismus“ der nominalen Substanzen ein Ausdruck wahnsinnigen Denkens ist (*solus hoc crediderit mentis alienus*). Die ersten Nominalisten füllen die Welt mit generischen „Dingen“ aus (*cum sit tot generibus rerum mundus plenus*). Ihre Lehre hat nichts mit der Bestimmung der Gattung zu tun, da sie nicht nach der aristotelischen Substanz, sondern nach der ewig gegebenen Bedeutung bestimmt wurde (*cuius genus nomen est semper sit genus*). Das Denken dieser modernen Sophisten arbeitet so fleißig an allerlei Unsinn, bis es zu rauchen beginnt. Godfreys ironische Haltung wird von Roger Bacon in der nächsten Matrix des Streits mit der nachfolgenden Gruppe der *Modernorum* wiederholt. Dieser Aristoteliker bezeichnet auch die modernistischen Genossen in Oxford als Verrückte (*insaniunt contra veritatem*, Kap. 3.4.2). Das neue Schema des Erkennens wird nicht mehr prinzipiell durch das Erkennen der extramentalen Sache determiniert, siehe das zitierte *Metalogicon* von Salisbury (Kap. 1.4). Das von Avicenna thematisierte Konzept des *tertium ens* begann im lateinischen Westen zu wirken, mittels der Debatten über das veränderte Statut von Genus*,* Spezies und Individuum, wie sie in der *Isagoge* definiert sind. Im Modus der Metaphysik gilt die Univozität des Seienden im Hinblick auf die beliebig definierten Eigenschaften und nicht auf die aktuell existierende Substanz, wie bei Aristoteles. Die Formalisierung und die Univozität der Seiendheit bewirkten, dass die grundlegenden Eigenschaften des physikalischen Körpers (Existenz, Materie, Qualität, Quantität) einen hypostatischen univoken Status erlangten. Das Register der komitativ hinzugezählten Universalien kann mithilfe *ad hoc* gebildeten Hypostasen erweitert werden. Die Schulen der Porretaner und der Nominalisten schufen moderne Individuen als Kollektion hypostasierter Bedeutungen, welche sie dem nominellen Subjekt durch die avicennistische Komitation der universellen Bedeutungen hinzurechneten. Die avicennistische Komitation ersetzte die aristotelische kategoriale Prädikation. Die Nominalisten begründeten lediglich eine logische Auffassung von Wahrheit und Unwahrheit, welche sich komplett von der Wirkung des metaphysischen Dativs und von der an die Realität der hyparchischen ersten Substanz gebundenen metaphysischen Abstraktion loslöste. Das paranoische Denken der *Nominales*, welches von Denkern wie Godfrey ironisiert wurde, erkennt die reale Welt nicht mehr, sondern nur noch die eigenen Schöpfungen. Dadurch bestimmte es sich selbst, mit indirekter Hilfe der realen Sache. Der klassisch gebildete Abelard band die Determinierung des Erkennens nach Boethius‘ Vorbild an die Aktualität der ersten Substanz. Sein Denken setzte sich im lateinischen Westen nicht durch, weil die Modernisten in einer neuen Verkleidung siegten, in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Abelard wusste, dass er in seiner verwirrten proto-modernistischen Zeit beinahe den einzigen Beschützer des authentischen Aristotelismus repräsentiert. Ebenso begriff Siger als einziger Philosoph seiner Zeit in der Tiefe den phänomenologischen Sinn des CMDA, Averroës‘ Ipseität der Person und dessen grundsätzliche Kritik an Avicennas Metaphysik. Das prinzipielle Novum der Porretaner und der *Nominales* beruhte darin, dass sie die univoke Umfänglichkeit an die mathematische Abstraktion knüpften. Das mathematisch bestimmte Individuum wurde im Rahmen der hypostasierten Materie und Umfänglichkeit zu einer neuen Universalie und gleichzeitig zu einem Einzelding. Roscelin, Gilbert, Alberich und deren *Nominales* genannte Anhänger repräsentieren aus der Sicht der Hermeneutik eine typische avicennistische Position. Deren Lehre wird besonders in den logischen Schulen eine große Zukunft haben (*Porretani, Parvipontani, Meludinenses*). Der Niedergang dieser Schulen nach dem Jahr 1200 entspricht der Ankunft der authentischen Schriften des Aristoteles und der Kommentar des Averroës im lateinischen Westen sowie der Umwandlung der *Logica Modernorum* in eine ontotheologische Version des Modernismus in der Schule des zweiten Averroismus. Ab dem Jahr 1200 geht der Streit der Modernisten mit der Blund’schen Schule weiter. Diese Schule hat die Pariser Universität durch die Umwandlung der *École de Paris* mitbegründet. Die modernen Avicennisten lehnten Boethius‘ und Abelards Metaphysik ab, welche in der Blund’schen Schule durch eine neue Auslegung der Schrift *De anima* gegeben war. Somit überträgt sich der Streit um die Bedeutung erneut in die Auslegung von *De anima*, wo Aristoteles ihn nach *De Interpretatione* angesiedelt hat (Kap. 1.1). Die Deutung der zitierten Schrift begründet die nächste Matrix der Objektivität, weil diese Streitigkeiten bereits von der Ankunft von Averroës‘ magistralem Werk CMDA im lateinischen Westen beeinflusst wurden. Das Wissen der ersten theologisch begründeten Moderne gründet sich auf kirchliche und akademische Macht, die durch die dogmatische Überzeugung (*certitudo*) von der absoluten Richtigkeit des eigenen Vorgehens (*rectitudo*) angelegt ist. Das moderne Wissen beruht nicht auf Wahrheit, sondern auf akademischer Macht. Sie erzeugt die vom modernen Subjekt bestimmte Wahrheit (*scientia potestas est*), die Francis Bacon auf das Wissen vom modernen Gott anwandte (*Meditationes Sacrae*, 1597). Die Porretaner und deren Anhänger reduzierten im 13. Jahrhundert die Sache auf die autonome Essenz, die im Prozess der avicennischen Denudation eingesetzt wurde. Diese Sophistik veränderte die klassische *Logica Vetus* in die *Logica Modernorum*. Die Schule der analytischen *Modernorum* in Oxford begründete ein neues wissenschaftliches Instrument des Erkennens und schuf um das Jahr 1230 eine neue Auffassung der Wahrheit. Aus der Sicht der Wirkungsgeschichte der Objektivität sind die örtlichen Konzile in Soissons (1121), Sens (1140) und nach ihnen das Tempier’sche Dekret vom März 1277 absolut wichtig. Die autoritären kirchlichen Institutionen verstanden nicht den zweifachen Weg zur Wahrheit nach spezifischer Erforschung von Philosophie und Theologie. Der wissenschaftliche Beweis hat nach den *Zweiten Analytiken* die letzte Univozität gemäß der zweiten Substanz als letzter Ebene der univok im Rahmen der Gattung prädizierten Bedeutung. Die gattungsmäßig unterschiedliche Erforschung von Theologie und Philosophie kann nicht nach der einen Methode vorgehen, welche in der modernen Theorie der einen Wahrheit nach dem Pariser Dekret des Jahres 1277 oder aus einer späteren Zeit in der postmodernen *Unified Science* gegeben ist. Die dogmatisch geführte Forschung steht jenseits der Imposition der Bedeutung aus der Realität der ersten Substanzen. Die Theorie der einen neuplatonischen Wahrheit, welche durch die mythopoetische Prädikation *ad unum* gegeben ist, war nicht länger eine kritische aristotelische Wissenschaft.

Der Streit um den Tritheismus in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts maskiert aus der Sicht der vorliegenden Hermeneutik einen ganz anderen Streit; nämlich den Antritt der avicennistischen Moderne und deren methodischen Weges zur unitär aufgefassten ontotheologischen Metaphysik. Die hypostasierten Personen in der göttlichen Dreifaltigkeit, welche durch essenziell und nominell aufgefasste Beziehungen gegeben sind, repräsentieren ein epochal neues Simulakrum, welches die Ankunft der neuen Metaphysik einleitete. Diese Auffassung des Gottes der *Modernorum* wurde prinzipiell von den klassischen Aristotelikern abgelehnt. Am Ende dieses Weges stehen der Tod des modernen Gottes und die Vernichtung der „Person“ als Individuum, was zum ersten Mal im porretanischen Tritheismus aufkam. Dieser Irrtum wurde vom Islam grundsätzlich abgelehnt. Der Preis zu bezahlen war amtliche Unterdrückung der Philosophie und Beibehaltung der theologisch angelegten Weisheit, wie sie in verschiedenen Kulturen und religiösen Traditionen des Islams gegeben ist. Der Streit um die Bestimmung dessen, was verschiedene Autoren seit dem Jahr 1160 „*opinio Nominalium*“ nannten, hat aus der Sicht der vorliegenden Hermeneutik manche gemeinsamen Züge mit dem späteren Streit um den Averroismus, welcher im Rahmen der „*opinio Latinorum*“veranstaltet war. Die nachfolgenden Punkte zeigen die gemeinsamen Züge der geschichtlichen Wirkung des Avicennismus und des Averroismus.

* Averroës war kein Averroist und Abelard gehörte nicht zur Schule der *Nominales,* was sowohl sein Werk als auch die an Boethius‘ Metaphysik angelehnten logischen Schulen beweisen (*Tractatus Anagnini*).
* Die Benennung der Schule der *Nominales* wirderst um das Jahr 1160 von den philosophischen Gegnern der Porretaner belegt und nicht von den eigentlichen Repräsentanten dieser Schule. Ebenso wurde der Terminus nach dem Jahr 1250 zu einem philosophischen Aufkleber und nicht zu der Zeit, wenn Averroës‘ erste Rezeption im lateinischen Westen vonstattenging.
* Die Theorie der Bedeutung hat in den damaligen logischen Schulen keinen einheitlichen Charakter; daher kann man nicht alle Repräsentanten der Kompilation der *Logica Modernorum* als Anhänger der Schule der *Nominales* betrachten. Die Rezeption des Averroës nach dem Jahr 1230 zeigt wegen dem grundsätzlichen Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus eine ähnliche Kompliziertheit.
* In der späteren Scholastik beginnt eine neue Etappe des Streits um den Nominalismus, welche den ursprünglichen Streit überdeckte und ihn durch Streit um die Universalien ersetzte. Analogisch verläuft diese Entwicklung im Averroismus nach dem Jahr 1300, siehe Auftritt Johanns von Jandun, Marsilius‘ von Padua und weiterer Modernisten.
* Ebenso wie um das Jahr 1270 durch Verurteilung der sogenannten „zweifachen Wahrheit“ aus dem Jahr 1277 keine Averroisten existierten, so existierte keine belegte Verbindung zwischen den *Nominales* und Abelard. Dieser durch das Schicksal geprüfte Aristoteliker erhielt zu Unrecht die Rolle der Nominalisten ebenso wie der Aristoteliker Siger von Brabant, welcher zu einem Averroisten wurde.
* Die Wiederbelebung der nominalistischen Schule tritt im 15. Jahrhundert ein, siehe das königliche Edikt aus dem Jahre 1473, welches Vorlesungen der Nominalisten in Paris untersagt. Die Renaissance der italienischen Averroisten verlief an den Universitäten in Padua und Bologna während des 15. und 16. Jahrhunderts.
* Die heutigen Tomisten enthüllten und verhüllten die Debatte im Hinblick auf die *enuntiatio* gemäß der Schule der *Nominales* ebenso effektiv, wie es bereits Ernest Renan im Hinblick auf den lateinischen Averroismus getan hatte.

Aus der Sicht der Hermeneutik bedeutet der Streit um den ideologischen Aufkleber der *Nominales* die verborgene Anwesenheit eines anderen geschichtlichen Phänomens. Es handelt sich dabei um die Rezeption des Avicennismus im Westen im Umfeld der vom Neuplatonismus beeinflussten logischen Schulen, als eine neue Form des Seienden der dritten Art entsteht. Kenner der Boethius‘ Deutung des *Organons* und der Porphyrios‘ *Isagoge* lehnten die Auffassung des objektiven Seienden resolut ab. Deren Kathedralschüler in der nächsten Generation begründeten die Pariser Universität. Die ersten Übersetzungen des originalen *Corpus Aristotelicum* ins Lateinische bekräftigten die Position der Aristoteliker. Die Auslegung der lateinischen Rezeption des Averroës bildet ein geschichtliches Komplement zum Streit um die Schule der *Nominales*. Die Benennung „*Averroistae*“fasst eine ebenso unklare Gruppe ein.

Der Streit zwischen Platon und Aristoteles, Plotin und Porphyrios, Avicenna und Averroës, Anselm und Abelard hat einen sich ständig wiederholenden Charakter einer epochalen Schlacht um die Substanz. Diese Gigantomachie verläuft durch eine Serie von Matrices der Objektivität, worin sich immer wieder neue Formen des *tertium ens* in neuer geschichtlicher Konstellation produzieren. Die avicennischen *Nominales* verbreiteten ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die neue Art des *tertium ens*. Sie führten in diesen Begriff mathematische Abstraktion, univoke Hypostasen und neue Auffassung der Spezies als wirksame Ursachen ein. Diese Formen von *tertium ens* ersetzten die Kausalität der ersten Substanz im wissenschaftlichen Urteil. Die Verbindung zwischen dem Avicennismus und der neuplatonischen Scholastik war an die Auffassung der Wahrheit als Anselms *rectitudo* und Avicennas *certitudo* geknüpft. Die Anschauung der Realität durch eine Serie von Seienden der dritten Art schuf eine neue Konzeption von Individualität und Kausalität. Diese Entwicklung wird vom oben angeführten Zitat aus dem Werk *Dialogus Ratii et Everardi* bestätigt. Es begründet eine epochal neue Bestimmung des Menschen durch die Komitation abstrakter Prädikate (*sic est verus homo veritate humanitatem comitante*, Kap. 1.5). Die Wahrheit ist kein aristotelisches, hyparchisch angelegtes Prädikat mehr, sondern ein avicennischer, im mystischen Einblick des Illuminaten gegebener Zusatz. Die Subsistenz des Individuums verdrängte die Existenz der realen Person und begründete im sophistischen System der nominellen Differenzen ein modernes Simulakrum der objektiv aufgefassten Humanität. Die neue Bestimmung des Menschen bezieht sich durch die Spezifität des Eigennamens direkt auf die Einzeldinge (*hoc nomine ‚humanitas‘, est species individuorum*, Kap. 1.5). Das Erlösungswort der Moderne (*hoc nomine 'humanitas'*), welches nach dem Niedergang der Falsafa im lateinischen Westen etabliert wurde, wurde zu einem nominalistischen Körper und begann unter uns objektiv zu wohnen. Der objektiv gesehene Mensch wurde lediglich zu einem Namen. Das veränderte Statut der Metaphysik bildet auch das objektive geschichtliche *factum*, d. h. eine neue humanistische Weltanschauung, welche durch den beginnenden Nihilismus der Moderne gezeichnet ist. Solcher Humanismus produziert geschichtlich wirksame Objektivität, welche zu den historischen Ereignissen des Typs der Verurteilung aus dem Jahre 1277 führte und im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus die Vernichtungslager des 20. Jahrhunderts schuf.

Die neue Bestimmung des Menschen durch die matematisch hypostasierte Menschheit der dritten Art begründete auch das moderne Subjekt der christlichen Religiosität. Die Einführung des *tertium ens* in das univoke Konzept der Substanz wurde in das theologische Konzept des Fegefeuers projiziert. Der Verkauf der Ablassbriefe schuf die erste Form der modernen Ökonomie an. Die zuvor obskure Substanz, die als *tertium ens* bezeichnet wurde, tauchte aus dem neuplatonischen philosophischen Limbo auf und wurde zu einem geschichtlich aktiven Faktor der modernen Ontotheologie. Der ferne Gott wurde schließlich verständlich, weil er eine moderne Form erhielt und käuflich wurde. Die in den Fegefeuerschriften gegebene Vision der Welt knüpfte an die Mystik des Typs der Himmelfahrt an. Diese Mystik erscheint zum ersten Mal in den Schriften der jüdischen Mystik. Die Christen wurden von der Mystik der himmlischen Sephiroth in den kabalistischen Werken des Typs *Sefer Yetzirah* (*Book of Creation*)oder der Beschreibung der Himmelfahrt jüdischer Mystiker in die Merkava, wie er in der Literatur des Typs *Hekhalot Rabbati* tradiert wird. Dieses beschreibt den Weg in die himmlischen Paläste. Die christliche Mystik kennt diese These aus dem *Zweiten Brief an die Korinther*, worin der Apostel Paulus seine Entrückung in den dritten Himmel beschreibt (2 *Kor* 12:2‒4). Auf ähnliche Weise entstanden islamische Schriften des Typs *Kitāb al miʼrādj* (*Liber scala Machometi*), welche von Henochs Apokalypse, gnostischen und rabbinischen Schriften, von der Mystik der jüdischen Schule der Geonim und vom Neuen Testament inspiriert wurden. Der Mystiker drang in den ursprünglichen demiurgischen Diakosmos ein und kontemplierte direkt Gottes Ruhm. Der Weg durch das Fegefeuer zur Objektivität geht über die östlichen gnostischen Schriften des Typs der Apokalypse des Paulus (*Visio Pauli*), welche zwischen dem 7. Und 8. Jahrhundert in der Fassung Gregors des Großen (*Libri dialogum,* lib. 4, cap. 36) und Bedas des Ehrwürdigen (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum,* lib. 5, cap. 12) umgearbeitet wurden. Beide zitierten Passagen, welche von der Beschreibung der Parallelwelt im 10. Buch von Platons Dialog *Der Staat* und der Erwähnung von Paulus‘ mystischem Aufsteigen in den dritten Himmel inspiriert wurden, bilden das Vorbild der modernen Utopien des lateinischen Westens, welche das himmlische Jerusalem beschreiben. Himmel und Erde verbanden sich zu einer neuen Einheit, indem die in den Diakosmos aufgenommenen Personen (der Prophet Elias, Apostel Paulus, der Rabbi Nechonja ben ha-Qana, der Prophet Mohammed) diese mystische Verbindung mit dem Diakosmos durch das eidetische Sehen des göttlichen Ruhms deuteten. Der Mystiker wurde mit der Fähigkeit ausgestattet, die demiurgische göttliche Parallelwelt direkt zu sehen. Dies wurde ermöglicht durch die philosophisch-mystischen Versionen des neuplatonischen Diakosmos, die im Christentum, in der Kabbala und im Islam verbreitet wurden. Damit wurde den generischen Unterschied zwischen moderner Theologie, Mystik und Philosophie abgeschafft. Der moderne Illuminatus, also der unkritische damalige Intellektuelle, konnte endlich die Eintrittskarten der Trajekt-Reise zwischen der Erde und dem Himmel verkaufen. Der moderne Gott war ihm dabei gnädig, weil er genauso ein *tertium ens* war, wie das moderne Subjekt. Die millenaristischen Utopien inspirierten die mittelalterlichen Illuminaten und verschoben die Entwicklung der Geschichte zur Erlösung, welche als säkularisierte Version der tausendjährigen Gottesherrschaft aus der Apokalypse des Johannes gegeben ist (Mannheim 1995, Kap. IV). Die Verbindung der Mystik, porretanischer Hypostasen, Mathematik und quantifizierter Ablassmoral schuf am Anfang des 13. Jahrhunderts die grundlegende Lichtungvon Wahrheit und Unwahrheit der modernen Ökonomie. Die gegenwärtige Variante des neoliberalen Ablasshandels bietet den Individuen und sogar den Staaten die Illusion der säkularen Erlösung durch den quantifizierten Nihilismus der virtuellen Schulden an, welche exponentiell wachsen. Dieser *homo oeconomicus*, das neue geschichtliche Subjekt weiterer historischer Umwälzungen und Kämpfe, wartet bislang im metaphysisch-theologischen Limbo (Jamblichos‘ διάκοσμος, Zwischenwelt-*barzach* im Koran, das mittelalterliche *purgatorium*) auf die seine geschichtliche Manifestation.

Das Geburt des westlichen Kapitalismus wird in historischer *veritas* erst von Petrus Olivi durch die Begründung der modernen Ökonomie vollzogen (OBJ III, Kap. 5.1.3). Am Ende des 12. Jahrhunderts sind alle Voraussetzungen der modernen Ökonomie bereits im Verborgenen in der neuen Form der Metaphysik gegenwärtig. Das neue Sehen begründet die diskrete und daher voll quantifizierbare Vision des christlichen Diakosmos. Die objektive Ökonomie entsteht im lateinischen Westen mythopoetisch und irrational, wie jede andere Version der Objektivität. Die Grundlage bildet mathematische Analogie, welche Paulus‘ dritten Himmel und die christliche erste Erde verbindet. Die modernen lateinischen Illuminaten begannen im Modus „*discrete videamus*“ den heidnischen Diakosmos neu zu entdecken. Er existierte zuvor nur in Platons Dialogen *Der* *Staat*, *Timaios* und in der islamischen und jüdischen Mystik. Den mystischen Diakosmos fassten die lateinischen Neuplatoniker der porretanischen Schulen im Modus der mathematischen Analogie auf, welche an die numerisch quantifizierten Verdienste anknüpfen. Die theologische Genugtuung wurde nur in der augustinischen Mystik zugänglich. Am Ende des 12. Jahrhunderts ging die Idee der Genugtuung in porretanische theologische Schulen, wo sie der mathematischen Vision der Welt anschloss. Die Grundlage der modernen Ökonomie bildet das Kapital- und Zinssystem der Fegefeuer Ablässe. Dieses System greift zu Augustinus‘ Schrift *Enchiridion ad Laurentium*.[[82]](#footnote-82) Das Zitat erwähnt die Möglichkeit der Kapitalisierung der Verdienste für die verstorbenen Seelen der Seligen (*pro valde bonis gratiarum actiones sunt*) und begründet die erste Lichtung der Fegefeuerökonomik für gescheiterte Seelen (*pro non valde bonis propitianiones sunt*). Das mathematisch und ökonomisch aufgefasste Fegefeuer verbreitete die Auffassung des Diakosmos der Neuplatoniker und der Parallelwelt-*barzach* im Koran (OBJ I, Kap. 2.3.3). Parallel zur neuen Auffassung der Wahrheit als *rectitudo* und *certitudo* entsteht im Christentum das theologische Konzept des Fegefeuers. Das kirchliche Modell der quantifizierten Sanktionen war in Form rechtlich kodifizierter Bußen für schwere Verbrechen gegeben. Nun war es nötig, diese Ökonomik der Buße in den Fegefeuerdiakosmos zu überführen. Die Idee des Fegefeuers entsteht zur selben Zeit, wie bereits zitierte Schrift *Dialogus Ratii et Everardi*. Die Idee des Fegefeuers wird im Werk *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* (um 1190) belegt. Die historische Bedeutung dieser Schrift wurde von Jacques Le Goff im Werk *La Naissance du Purgatoire* (1981) interpretiert. Die Hermeneutik der Objektivität würdigt besonders die Analyse der neu entstandenen Bedeutungen der Welt im 7. Kapitel (*Les nouveaux schémas mentaux non binaires*), welche mit der vorliegenden Deutung des *tertium ens* zusammenklingt. Die Produktion der metaphysischen Simulakren wurde durch die Entwicklung der verdoppelten Realität verstärkt. Die Mathematisierung der Welt folgte der Theologie des Fegefeuers. Diese moderne Ontothelogie bestimmt die existentielle Frage nach der ewigen Erlösung und Verdammnis auf analoge und mathematische Weise als „*discrete videamus*“. Der abstrakte Mensch begann in der buchhalterischen Auffassung der Kaufmannsmentalität des Hochmittelalters zu wirken. Die purgatoriale Struktur der Genugtuung und der handelbaren Ablässe und später der Kapitalwertpapiere beschleunigte die Entwicklung der säkularen Wirtschaft. Die Mathematik wurde auch in das zuvor gänzlich abgetrennte Geschehen der souveränen göttlichen Gnade und des Gerichts exportiert, womit das moderne Subjekt sich die Erlösung beinahe unter allen Umständen sicherte. Die Idee des kapitalisierten Fegefeuers repräsentiert die Lichtung der westlichen Säkularisierung. Ihre letzte Wahrheit ist im notwendigen und unausweichlichen Tod des Gottes der *Modernorum* gegeben. Der moderne Gott wurde schnell durch die mathematische Ökonomie der Börsenderivate ersetzt. *Plus ça change, plus c’est la même chose*. Die moderne Ökonomie der mathematisierten Verdienste und Genugtuung ist durch die kaufmännische Notwendigkeit und die resultierende Erlösung ohne modernen Gott gegeben. Die heutige Mentalität des Fegefeuers verbirgt sich in der virtuellen Ökonomie der mystisch aufgefassten globalen Schuld, welche Charakter des absolut gegebenen Simulakrums bekam und heute auch die ganzen Staaten zerstört. Der ökonomische Nihilismus betreibt das irrationale Fegefeuer mittels der Börsenderivate. Ein Promille der gegenwärtigen, hermetisch vom Rest der Menschheit getrennten Illuminaten lenkte den Diakosmos der Derivate und der virtuellen Schulden im Modus des oben angeführten *absolute*. Nach dem Tod des modernen Gottes setzten sich die gegenwärtigen *banksters* auf den geleerten Thron. Diese Gruppe der außerirdischen Subjekte verwaltet das ökonomische Reich des virtuellen *tertium ens* und sie geben ihre digitale Absolution dem Rest der normal lebenden Menschheit. Wer nicht durch das neoliberale Bankfegefeuer der Dollar-Ökonomik geht, den erntet die Bescherung als Hölle des Hybridkrieges. Der Streit zwischen den Aristotelikern und den Vertretern der mit den *Nominales* verbundenen logischen Schulen zeigte, dass im lateinischen Westen, der mit einer purgatorischen Mentalität ausgestattet war, die Bestimmung des Seinenden nach Avicennas Kommutation zum richtigen Zeitpunkt kam. Abelard und seine Schule glaubten an den gesunden Verstand, welcher die reale Welt wissenschaftlich erforscht, und nicht an die Mythopoetik der Moderne. Der Gott der *Modernorum* bekam zu Beginn des 13. Jahrhunderts die Züge eines liebevollen und unfehlbaren Buchhalters mit einer ausgeprägten kaufmannischen Mentalität. Aus diesem leitete Olivi die erste Form der kapitalistischen Ökonomie ab. Die nachfolgende Matrix zeigt, wie dich die Frage nach Avicennas metaphysischer *obscurity* erneut geöffnet hat, die von Averroës kritisiert worden ist (OBJ I, Kap. 2.4.1). Die neue Wende in der Entwicklung der objektiven Sicht auf die Welt trat in dem Moment ein, da Averroës‘ Schriften in den lateinischen Westen kamen.

# 2. Beginn des ersten Averroismus (Matrix II)

Die Analyze der Objektivität aufgrund der hermeneutischen Triade der Geschichtlichkeit, der Geschichte und der Historie untersucht die wichtigste Gigantomachie um die Substanz zwischen dem Neuplatonismus und dem Aristotelismus im lateinischen Westen. Der Import von Aristoteles‘ Korpus in den lateinischen Westen verlief in mehreren Wellen. Die Schriften *De anima, Physik, Metaphysik* und die Sammlung *Parva naturalia* waren bereits seit dem 12. Jahrhundert im Westen bekannt, z. B. durch die Übersetzung Jakobs von Venedig (Iacobus Veneticus Grecus, †1147). Etwa zur gleichen Zeit beginnen auf die ins Lateinische übersetzten Schriften Avicennas im Westen Einzug zu halten. Avicennas Korpus wurde von den Magistern an der Pariser Universität in den lateinischen Übersetzungen der Toledischen Schule aufgenommen. Die von Avicenna entdeckte Objektivität erweiterte und ergänzte die bereits existenten neuplatonischen Deutungen, die an den Kathedralschulen, z. B. in Chartres, Laon und Reims vorhanden waren. Ergebnis der westlichen Versöhnung zwischen Aristoteles und Platon, welche von der Falsafa im Umfeld des christlichen Neuplatonismus und Aristotelismus überliefert worden war, war eine neue Produktion von Seienden der dritten Art, welche von Gilbert de La Porrée und nach ihm von den Porretanern und der Schule der *Nominales* eingeleitet wurde. Die neue *Weltanschauung* entstand in den Schulen der Porretaner dank einem zweifachen Impuls. Erstens: Die kirchliche Verurteilung Abelards und dessen aristotelischer Schule erhöhte die sophistische Philosophie der *Modernorum* zu einer offiziell anerkannten Dogmatik. Aber die die Verurteilung Gilberts von De la Porrée auf den Konzilen in Paris (1147) und in Reims (1148) zeigte, dass der Antritt der Moderne nicht einfach werden würde. Der Zerfall der Trinitätslehre und dazu der Einheit der Person war ein zu hoher Preis für die Einführung der Moderne für das damalige kritische kirchliche Denken. Zweitens: Der Import von Avicennas Schriften in den lateinischen Westen bestätigte die porretanische Auffassung der Prädikation der Hypostasen durch die Komitationsprädikation der reinen Essenzen, wie sie im direkten Einblick des ersten westlichen Illuminaten gesehen wurden. Die Porretaner in den Schulen der *Nominales* entwarfen nach der Ankunft von Avicennas Schriften im lateinischen eine neue Version des Neuplatonismus, welche an die Aristoteles‘ Metaphysik anknüpfte. Durch die Verbindung zwischen der aristotelischen Prädikation, dem Neuplatonismus, dem Avicennismus und dem Augustinianismus entstand eine neue Manifestation des Sinns des Seienden. Die geschichtliche Wirkung der Seienden der dritten Art manifestiert sich gleich in der nachfolgenden Generation der Porretaner und parallel zur Rezeption Avicennas (1160–90). Die Schule der *Nominales* determiniert aufgrundlage mathematischer Analogie die minimale Portion der Seiendheit zwischen Logik und Metaphysik (*individuum*). Diese atomare Substanz der dritten Art wurde in das universelle System der Klassifizierung eingesetzt, welches als „Baum des Porphyrios“ bekannt ist. Die Teilung der universellen Realität geht bis zu letzten unteilbaren Einheit der Bedeutung, welche den Status der ersten Substanz erhalten hat. Somit war die Grundmöglichkeit der Hypostasierung der Akzidenzien, der Existenz und sogar auch der Kausalität gegeben. Die Skala der subsistenten Eigenschaften und der substanziellen Bestimmungen auf dem Niveau von Gattung und Art wurde dem nicht weiter teilbaren Träger dieser Bestimmungen (*individuum*) prädiziert. Im Rahmen der abstrakt aufgefassten Bedeutung kann man absolut alles sophistisch teilen und zusammensetzten, was benannt werden kann. Die neue Art des Teilens wurde im Rahmen der hypostasierten Prädikation mit dem synthetischen Modus (*colligatio*) verbunden, welcher die Substanz der dritten Art mithilfe hypostasierter Appositionsbestimmungen des Individuums zusammensetzte (*socratitas*). Die Hermeneutik deutete diese geschichtliche Unverborgenheit (*alétheia*) des objektiven Seienden durch den Terminus *discrete videamus*, welcher im anonymen Teil des Werks *Tractatus* aufgeführt ist (Kap. 1.4). Dieses diskrete *Ereignis* begründet die Gestalt einer neuen, aber bislang verborgenen Metaphysik. Die in ein Individuum umgewandelte erste Substanz bekam in den Schulen der Porretaner eine hypostasierte Existenz und begann als zweite Substanz im neuen System der kategorialen Prädikation zu funktionieren. Die neuen Bedeutungen gingen in amphibole Prädikationen über, wie sie bereits in der Falsafa gegeben waren, und es entstand eine neue Klasse von Seienden der dritten Art. Der Aristotelismus verteidigte die Übereinstimmung zwischen Intellekt und realer, die hyparchische Funktion der ersten Substanz respektierender Sache. Die nach den Schriften *Kategorien, Metaphysik* und *De interpretatione* gegebene Auffassung der Wahrheit geriet notwendigerweise in Streit mit dem Denken der Porretaner. Deren Sicht der Welt wurde von der Hierarchie der wirksamen kosmischen Formen, welche *more geometrico* nach der Schrift *Liber de causis* gegeben war. Zwischen der Universalie und dem Einzelding entstand eine neue Parallelwelt des Geistes, welche in der lateinischen Scholastik Jamblichos‘ Diakosmos ersetzte und die scholastische Theorie der einen ontotheologischen Wahrheit schuf. Durch die Verbindung zwischen Mystik, Mathematik, Philosophie und Fegefeuerökonomie entstand eine neue Version der atomaren Substanz.

Die neue Gigantomachie um die Substanz begann in dem Moment, da an der Pariser Universität Averroës‘ Schriften auftauchten. Die Rezeption von Averroës‘ Kommentaren zu Aristoteles bewirkte eine teilweise Trennung von Avicennas Ontotheologie. Zwei bekannten Mediävisten zufolge kam der Schlüsselteil der Übersetzungen des Averroës entweder im Jahre 1230 (De Vaux 1933) aus der Übersetzerschule Michel Scotus‘ oder bereits zehn Jahre früher aus dem Umfeld der Toledischen Schule (Gauthier 1982) nach Paris. Unter der zusammenfassenden arabischen Schule, die als *Peripatetici novi* oder *Peripatetici posteriores* bekannt ist, ist die anonyme lateinische Rezeption von Averroës‘ großem Kommentar zur *Metaphysik* im Werk *Commentum in Metaphysicam* belegt (Bertolacci 2014, 99). Averroës‘ großer Kommentar zu Aristoteles‘ Schrift *De anima* (CMDA) wurde etwa um das Jahr 1225 ins Lateinische übersetzt. Gauthier reiht die erste Rezeption des Averroës im lateinischen Westen in die Strömung des sogenannten „ersten Averroismus“ ein, welcher auf positive Weise die Lehre des Genius aus Córdoba rezipierte. Den angeführten Terminus finden wir in der Einleitung der kritischen Ausgabe der Schrift *De anima et potenciis eius* (um 1225).[[83]](#footnote-83) Die Hermeneutik stellt sich voll hinter Gauthiers Definition des ersten Averroismus, dessen Anhänger den *intellectus agens* klar als individuelle Fähigkeit der Seele identifizieren.[[84]](#footnote-84) Die mitgebrachten Schriften des Kommentators aus Toledo und Sizilien verhalfen zur Einführung der Schule des ersten Averroismus, welche im Umkreis der Schüler Johann Blunds existiert hatte. Die Wirkung dieser Schule nach der Rezeption des Korpus des Kommentators wird in der anonymen Schrift *De anima et de potenciis eius* belegt. Durch die Einführung des möglichen Intellekts auf die Art des CMDA entsteht neben dem christlichen Neuplatonismus ein neues Feld der Manifestation des Seienden. Die Anhänger des ersten Averroismus würden gewiss dem oben angeführten Satz der heutigen Kenner zustimmen, dass Averroës kein Averroist war (OBJ I, Kap. 2.4.2). Klassische Studien haben belegt, dass die ersten scholastischen Interpreten (William von Auvergne, Albert der Große, Roger Bacon) die Auslegung des Kommentators außerhalb der Linie des späteren Averroismus und dass sie Averroës grundsätzlich positiv aufnahmen (Salman 1937). Die Zitate der lateinischen Autoren aus Averroës‘ Schriften in der Jahren 1230–50 beinhalten keine Kritik an dem einen Intellekt und keine Anspielungen auf die angebliche Lehre über die eine Seele. Die erwähnten Autoren stören sich auch nicht an Averroës‘ Theorie des kosmischen *intellectus agens*, welcher an die astrale Sphäre gebunden ist (Baumgarten 2001, 35–36). Die Autoren des ersten Averroismus klassifizieren den Kommentator nicht als Anhänger des Monopsychismus. Diese Interpretation wurde zum ersten Mal vom Begründer des zweiten Averroismus, Rufus von Cornwall, im Jahre 1236 aufgestellt (Kap. 3.3.3). Die Umstände der ersten Rezeption von Averroës‘ Metaphysik bestätigen die vorangegangene Interpretation des CMDA, welche eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen der Auslegung Ibn Rushds und dem Aristotelismus der Pariser Schule, welche in der Polemik gegen die avicennistischen Porretaner und die *Nominales* engagiert war. Die aristotelisch denkenden Philosophen, welche in der Tradition Boethius‘ und Abelards gegen die Schule der *Nominales* auftraten, hatten mit der Aufnahme Averroës‘ keine Probleme. Die Kenner Averroës‘ aus den Schulen Abelards und Blunds verteidigten die erste Substanz als *totum integrum*. Sie banden die Interpretation von CMDA an Boethius‘s Definition der Person als unteilbarer hylemorphischer erster Substanz. Die Repräsentanten des ersten Averroismus lehnten im Namen des Kommentators die Lehre der modernen Lateiner ab. Diese versuchten in die Deutung von *De anima* neuplatonische Elemente nach Avicenna einzuführen. Der Strom der augustinischen Avicennisten vernichtete die Grundlagen der christlichen Lehre über Gott und den Menschen, was die Debatte über den Tritheismus in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zeigte. Die philosophischen Gründer der Pariser Universität begriffen das Erkennen in Übereinstimmung mit Aristotelismus von Boethius und Abelard. Sie definierten die menschliche Erkenntnis als einen individuellen Akt des Willens, der an die physischen Fähigkeiten des Körpers gebunden ist. Ebenso wie der Kommentator verteidigten sie die Deutung der Metaphysik, welche durch die Belichtung von vorne aus Richtung der realen Substanz gegeben ist, und lehnten die moderne Pluralität der Substanzen im Menschen ab. Die Anhänger dieser Schule lehnen die Lehre ihrer *Latini* oder *Moderni* genannten Zeitgenossen ab, welche die *ad mentem Averrois* dargereichte Deutung der Metaphysik nicht begriffen oder nicht angenommen hatten. Daher fiel die Debatte zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus so stürmisch aus, besonders in den Jahren 1245–55. Die im ersten Averroismus gegebene positive Rezeption Averroës‘ wurde im Jahre 1250 vom negativen Blick abgelöst, welcher auf die neue Konstellation des *tertium ens* in der damaligen Scholastik hinweist. Die Beschuldigung des Averroismus wurde von allen Interpreten des Ibn Rushds hervorgerufen. Aber nur die *Moderni* veränderten auf grundlegende Weise die Lehre des Aristoteles in Richtung zur Objektivität und desinterpretierten den Sinn des CMDA hin zum Averroismus.

Die Hermeneutik muss die Grundformen der Unverborgenheit des Seins des Seienden deuten, welches vor und nach der Rezeption von Averroës‘ Korpus in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts ein geschichtliches Feld einer epochalen Offenbarung des Seins produziert (*Lichtung*). Die methodologische Einführung der Arbeit betonte, dass das enthüllte *tertium ens* sich jemandem zeigen muss, weil es nur so im Rahmen der vollen Unverborgenheit aus lethargischen Phase des in der Lichtung gegebenen Seins in die direkte geschichtliche Wirkung übergeht (OBJ I, Kap. 1). Die in den Traktaten der Porretaner versteckte Objektivität ging in dem Moment in die epochale Form der Wahrheit als *alétheia* über, da der gesamte Streit um die Substanz unter den Einfluss von Averroës‘ Metaphysik geriet. Diese geschichtliche Tatsache begründete ein neues *Ereignis* der westlichen Metaphysik, weil es Wahrheit und Unwahrheit der westlichen Objektivität prägte. Der Streit zwischen der Schule des ersten und des zweiten Averroismus begründetet in der siegreichen Metaphysik der Moderne eine neue Verborgenheit des Seienden, welche in Heideggers Terminus der *Irre* und des *Irrtums* thematisiert wird (OBJ I, Kap. 1.3.). Die in der vorausgegangenen Matrix durch den Streit zwischen den Aristotelikern und den *Nominales* gedeutete Verfinsterung des Seienden erhielt eine neue Dynamik. Im ersten Averroismus, welcher resolut jedwede Form des *tertium ens* ablehnte, konnte kein Konzept der Objektivität entstehen. Die vorausgegangene Matrix hat die grundlegenden Gründe der Ablehnung des Seienden der dritten Art gezeigt, welche zum ersten Mal vom Aristoteliker Abelard und von den an ihn anknüpfenden logischen Schulen in der Linie des Boethius und der klassischen *Logica Vetus* thematisiert wurden. Eine andere Situation herrschte in den Schulen der porretanischen *Nominales*, welche durch die Metaphysik Avicennas an die Schulen der *Logica Modernorum* anknüpften. In den Jahren 1230–40 entstand in Oxford und Paris im Rahmen des neu begründeten Weges der *Modernorum* eine neue Synthese des Sinns des Seienden. Diese Synthese schuf das erste Modell einer an das moderne Subjekt gebundenen Objektivität. Die unterschiedliche Auslegung von Averroës‘ Metaphysik spielt in der zweiten Matrix eine Schlüsselrolle. Das Jahr 1230 bildet einen symbolischen Meilenstein und Roland de Vaux zufolge auch einen realen, als eine neue Auffassung von Metaphysik und Wahrheit zu wirken beginnt.

Friedrichs Hofastrologe und Übersetzer Michael Scotus besucht die Pariser Universität im Jahre 1230. Dessen Ankunft und mitgebrachte Schriften verhalfen grundsätzlich zur Einführung einer Schule des ersten Averroismus, welche im Umfeld der Schule Johannes Blunds existierte. Durch die Einführung des möglichen Intellekts auf die Art des CMDA entsteht neben dem von der Schule der modernen Porretaner verteidigten christlichen Neuplatonismus im ersten Averroismus auch ein neues Feld der Offenbarung des Seienden. Daher ist das Jahr 1230 auch ein historisches Datum, weil dann zwischen der Schule des ersten und des zweiten Averroismus eine neue Gigantomachie um die Substanz beginnt. Das autonome Wirken von Averroës‘ Philosophie tritt zum ersten Mal um das Jahr 1225 durch die Schöpfer der Schrift *De anima et de potenciis eius* auf. Grosseteste lehnt als angenommener Autor dieser Schrift und bedeutender Repräsentant von Blunds Schule die Deutung des von den toletanschen Avicennisten kommentierten Aristoteles ab. Diese gaben den Universalien nach Avicennas Muster ein neues Sein in der Welt (*habent esse in mundo*; OBJ I, Kap. 2.1.1). In der folgenden Dekade entsteht in Oxford die erste analytische Auslegung der *Zweiten Analytiken* (Kap. 3.1.1), welche die moderne Auffassung der objektiven Wissenschaft begründet. Der Aristoteliker Grosseteste veränderte nach seinem Weggang von der Pariser Blund’schen Schule die Deutung des Korpus hin zum Neuplatonismus. Seine Lehre wurde in Oxford nach dem Jahre 1230 von den dortigen Porretanern und hauptsächlich von den jungen franziskanischen Modernisten angenommen. Deren führender Geist war Rufus von Cornwall. Das Studium des neu etablierten Korpus und der vorliegenden Averroës’schen Kommentare zeichnete grundlegend die Gestalt der Philosophie im lateinischen Westen. Die im Niedergang befindliche Weisheit der Falsafa erlangte im Islam im Umfeld der ersten christlichen Universitäten würdige Nachfolger, unter anderem auch dank umsichtigen, die päpstlichen Kreuzzüge ablehnenden Herrschern und Übersetzungsmäzenen, wie z. B. dem sizilianischen Kaiser Friedrich II. (†1250). Die durch die Exkommunikation im Jahre 1229 und den kirchlichen Entzug der Kaiserwürde im Jahre 1245 gegebene Diabolisierung Friedrichs war mit dem Kampf gegen den päpstlichen Staat in Italien verbunden. Die päpstliche Propaganda schilderte ihn in der Figur des modernen Antichristen oder des Raubtiers nach der Apokalypse des Johannes. Die Anhänger aus den Reihen der Philosophen und Patriziern der italienischen Städte ehrten Friedrich mit den Titeln „Das Erstaunen der Welt“ (*stupor mundi*) und „Der Höchste der irdischen Herrscher“ (*principium mundi maximus*). Für Averroës‘ Rezeption im lateinischen Westen hat die Kollektion der Übersetzungen des *Corpus Aristotelicum* aus der Palastbibliothek Friedrichs II Schlüsselcharakter. Dieser Bewunderer Aristoteles‘, der fließend sieben Sprachen sprach, ließ sie in der eigenen Übersetzerwerkstadt anfertigen, welche von Michael Scotus geführt wurde, und schickte sie auf eigene Kosten der Universität in Bologna. Sein Sohn Manfred schuf eine ähnliche Kollektion lateinischer Übersetzungen des *Corpus Aristotelicum* für die Pariser Universität. Diese Übersetzungen präsentierten einen anderen Aristoteles als die neuplatonische Mystik der Toledischen Schule. Scotus kommt im Jahre 1230 zur Vorlesungen in Paris. Er brachte aus der aristotelischen Übersetzerwerkstatt Friedrichs II des Sizilianers die erste Kenntnis über Averroës‘ Metaphysik mit, welche nicht vom Avicennismus der Übersetzer der Toledischen Schule kontaminiert war. Die neuplatonische Interpretation des Averroës lag bei den Übersetzern der Toledischen Schule, wie z. B. Dominicus Gundissalinus, welche die Deutung von Alfarabis Kommentar zu *De anima* hin zum Neuplatonismus veränderten. (OBJ I, Kap. 2.1.1). Den Einfluss dieser Schule zeigt z. B. die Schrift *Summa Duacensis*, welche um das Jahr 1230 verfasst wurde (Kap. 2.2.2). Die ersten lateinischen Kenner des sizilianischen Averroës schätzten die Auffassung des individuellen Kennens und die Theorie der Wahrheit als Übereinstimmung der realen ersten Substanz und des Intellekts. Beides stellten sie gegen das Illuminationsszenarium der avicennischen Theologen, welches die Verfinsterung der ersten Substanz verursachte. Die aristotelische Auffassung der Übereinstimmung des Intellekts mit der Sache wurde in die neuplatonische Richtigkeit des erleuchteten Intellekts transformiert. Anstelle des augustinischen Exemplars stellten die ersten Averroisten das Sein des realen Dings und deren adäquates Erkennen ins Zentrum der Metaphysik. Diese in der Linie Abelards und der Blund’schen Schule gegebene Richtung unterstützte an der Pariser Universität der Aristoteliker Michaels Scotus, dessen Philosophie die Traditionen der Falsafa mit der Scholastik verband. Ein Konflikt beider Deutungen des Averroës’schen Korpus war unausweichlich, weil es im lateinischen Westen den Konflikt zwischen Averroës und Avicenna reproduzierte. Michael Scotus bestätigte die Linie der Deutung des Kommentators, welche aufgrundlage der naturwissenschaftlichen Schriften des Korpus gegeben ist und klar Averroës‘ Trennung von Avicenna zeigt. Dieser grundsätzliche Unterschied zwischen Averroës und Avicenna betrifft die Frage des Erkennens und die Definition der Metaphysik. Die Pariser Aristoteliker akceptierten die Deutung CMDA. Die Anhänger konstituierten etwa ab dem Jahre 1230 die Schule des ersten Averroismus. Die Rezeption von CMDA in dieser Schule setzte aristotelische Deutung *De anima* in der Schule Blunds fort. Die Exegese des avicennistischen Dominicus Gundissalinus aus der von der jüdischen Kabbala beeinflussten Toledischen Schule und des naturwissenschaftlichen Michael Scotus aus der von den aristotelischen Schriften über das Verhalten der Tiere und die Abrichtung von Falken beeinflussten Sizilianischen Schule bilden einen grundsätzlichen Unterschied im Zugang sowohl zu Aristoteles‘ als auch zu Averroës‘ Korpus. Diese Richtung der Deutung des Averroës benennen wir mit einem zusammenfassenden Terminus „Sizilianische Schule“ und unterscheiden sie von der neuplatonischen Auslegung des Kommentators im Rahmen der bereits bekannten Toledischen Schule. Spätere Zeugen dieses bislang nicht erforschten Streits der beiden Deuter des Averroës sind Bischof Alvernus und vor allem Roger Bacon, wie wir an späterer Stelle sehen werden. (Kap. 3.2). Auf die wissenschaftlichen Schriften des Typs *De generatione animalium* stützt sich die phänomenologische Deutung des Erkennens nach Siger von Brabant (OBJ III, Kap. 4.4.1). Zwischen den Jahren 1225–30 entspinnt sich auf dem Boden der Pariser Universität der erste Streit um die Deutung des authentischen Averroës’schen Korpus, welcher von Michael Scotus zugunsten der authentischen Aristoteliker gegen die neuplatonischen Interpreten Averroës‘ aus der Toledischen Schule entschieden wird.

Die Hermeneutik muss feststellen, wann und wie die Auffassung des *intellectus possibilis* entsteht, welcher in seinen grundsätzlichen Zügen der Auffassung des CMDA entspricht, der die Belichtung des Seienden von vorne aus Richtung der realen Sache determiniert. Damit dreht sich alles erneut um die Frage der zweifachen Belichtung des Seienden, welche zuvor von der Falsafa in der Gestalt Alfarabis und nach ihr auch von der frühen Scholastik in den Theorien von Bedeutung und Prädikation diskutiert wurde. Das ontologische Statut des *intellectus possibilis* als neuer Form des passiv-aktiven Erkennens in der individuellen Seele repräsentiert für die Hermeneutik der Objektivität ein prinzipielles Feld der Offenbarung des neuen Sinns des Seienden (Lichtung). Die Verwandlungen des möglichen Intellekts, der intelligiblen Species und der Intentionalität zeigen die Wirkung der verborgenen Geschichtlichkeit, welche in das Feld der epochalen Offenbarung die geschichtliche Unverborgenheit der westlichen Objektivität stellt. Die vorherigen, Averroës gewidmeten Kapitel haben gezeigt, dass dessen Konzept der Metaphysik und des Erkennens nur im Rahmen der ersten und der zweiten Substanz und des neu definierten *intellectus possibilis* existiert. Averroës verteidigt resolut den personalen Intellekt als Fähigkeit der menschlichen Seele gegen Avicenna und die aristotelischen Neuplatoniker aus der Schule Alexander Afrodisias‘. Averroës‘ Kampf wurde vom ersten Averroismus übernommen, welcher die authentische aristotelische Tradition aus Boethius‘ Metaphysik sowie aus Abelards Metaphysik und Logik kannte. Die um das Jahr 1230 von Scotus beeinflussten Denker in der Blunds Schule erkannten die Genialität von Averroës‘ Vorgehensweise an, welche die Einschränkung und die Widersprüche im Originaltext von *De anima* an. Da diese aristotelischen Denker in Abelards Linie durch Zusammenschluss der Hauptkathedralschulen die Pariser Universität gründeten, hatten einen prinzipiellen Einfluss auf deren *curriculum*. Scotus‘ Deutung des Korpus durch den Kommentator zeigte klar, dass Aristoteles‘ Schriften voll christlich interpretiert werden können, da sie die Einheit der Person und besonders die persönliche Anrechnungsfähigkeit von für die Theologie notwendigen Verdiensten und Strafen unterstützten. Die christlichen Denker um den Bischof Alvernus herum schätzten Averroës‘ Verteidigung der Einheit der Person, welche auch im Akt des Erkennens gegeben ist und voll mit Boethius‘ Definition der Person als unteilbarer erster Substanz übereinstimmt. Unter dem Einfluss des Imports der authentischen Averroës’schen Schriften aus Scotus‘ Werkstatt und seiner Vorlesungen in Paris von 1230 verlor gleich im darauffolgenden Jahr (1231) das Verbot der Lehre von Aristoteles‘ Schriften an der Pariser Universität seine Gültigkeit. Dieses Verbot war zuvor in den Jahren 1210 und 1215 bestätigt worden. Dies war der grundsätzliche Unterschied gegenüber der neuplatonischen Auslegung der Toledischen Schule, welche Averroës durch den eingeführten Avicennismus interpretierte. Die modernistische Auslegung Averroës‘ an der Pariser Universität wurde von den vom Avicennismus inspirierten Übersetzungen des Averroës’schen Korpus gemäß der Toledischen Schule beeinflusst. Dies betraf besonders die philosophische Schule um den Kanzler Philipp, an welche um das Jahr 1240 die modernistische Schule der Franziskaner um Alexander von Hales anknüpfte. Diese war bei der Ausgabe seines Hauptwerks *Summa Halensis* mitbeteiligt. Auf dieser Seite der denkerischen Front standen die neuzeitlichen Alexandriner aus den porretanischen Schulen, welche an die moderne Logik der Schulen der *Nominalen* anknüpften. Die Ablehnung des Bischofs Alvernus gegenüber diesen neuplatonischen, Aristoteles folgenden Philosophen (*philosophi sequaces Aristotelis*) zeigt, dass diese Interpretation Aristoteles‘ für die kirchlichen Ämter besonders wegen der Pluralität der Substanzen im Menschen, des abgeteilten *intellectus agens* imMenschen und wegen der Emanationstheorie nicht annehmbar war. Alle diese Punkten finden wir später in den Zweckbeschuldigungen, da Averroës des Averroismus im Geiste des Freud’schen Schutzmechanismus derVerkehrung ins Gegenteil beschuldigt wird. Die führenden Philosophen an der Pariser Universität waren bis zum Jahr 1255 keine modernen Sophisten, sondern kritische Denker, welche sich voll auf der Höhe ihrer historischen Aufgabe befanden und sie mit der besten Note erfüllten. Dieser bislang vernachlässigte Unterschied in der Interpretation des Kommentators gemäß der Toledischen oder der Sizilianischen Schule hat eine grundsätzliche Bedeutung für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, welche von der modernistischen *damnatio memoriae* betroffen war. In den Schriften beider Schulen existiert eine diametral unterschiedliche Deutung der Metaphysik, wie sie an beiden Schulen *ad mentem Averrois* dargereicht wurde. Daher gibt es im lateinischen Westen keine einheitliche objektivistische Rezeption des Kommentators und Avicennas, sondern zwei Rezeptionen, welche sich grundlegend voneinander unterscheiden und verschiedene Kombinationen und Zwischenstufen bildeten. Durch die Verbindung Avicennas und Averroës‘ in der lateinischen Scholastik der Toledischen Schule um Umfeld um Kanzler Philipp entstand eine neue Metaphysik, welche die Geschichte des Westens veränderte. Die lateinischen Avicennisten verteidigten gegenüber den Repräsentanten des authentischen Aristotelismus die Theorie des abgeteilten *intellectus agens*, welcher den passiven Intellekt in der Seele bestrahlt. Die theologischen Augustinianer waren vom neuplatonischen Anselm und den philosophischen Schulen der *Nominales* beeinflusst. Deswegenbekannten sie sich zur Einheit des abgeteilten aktiven Intellekts nach dem Muster der Metapher der Sonne bei Avicenna (OBJ I, Kap. 2.3.1). Die durch Avicennas *equinitas tantum* oder das augustianische *exemplar* begriffene neuplatonische Abstraktion musste nicht die tatsächliche Beziehung zwischen Erkennen und Realität im Sinne von Averroës‘ *proportio* zwischen der realen Sache, den Sinnen und dem Intellekt klären. Die Belichtung des Sinns des Seienden kommt in der Moderne von hinten, aus Richtung der autonomen Formen des Intellekts. Die scholastischen Denker der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts verbinden Avicennas Analogie der Sonne mit der pseudoaugustinischen Illumination aus der Schrift *De spiritu et anima*, inklusive der Zitate aus den authentischen Schriften des Augustinus (*De genesi ad literam* XII; *De Trinitate* IX.6). In der Polemik mit dem Aristotelismus Abelards und der Blund’schen Schule beriefen sich die Modernisten auf die Übersetzungen der Toletaner. Die Erleuchtung des Denkens im Modell der neuplatonischen *denudatio* wurde in Alfarabis Schrift *De intellectu et intellecto* über die aristotelische Form der Abstraktion ergänzt. Diese Form bezog sich auf das sinnliche und intelligible Erkennen der hylemorphischen Substanz (OBJ I, Kap. 2.1.1). Die Transformation der Schulen der *Nominales* aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in die Modernisten aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts verlief unter anderem auch dadurch, dass die Avicennisten von der zeitgenössischen Rezeption von Aristoteles‘ Korpus beeinflusst wurden. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts vermischte sich avicennische und augustinianische Theorie des Erkennens durch *ad hoc* gegebene Theorien mit dem Text des aristotelischen Originalkorpus, welcher nach und nach durch die Übersetzungen des Kommentators ins Lateinische übersetzt wurden. Die neuplatonischen Illuminaten wurden vom Aristotelismus nach Averroës beeinflusst; aber den Verlauf des Erkennens und den Sinn des Seienden deuteten sie durch das augustianische *exemplar*. Die von der avicennischen Auffassung der Abstraktion beeinflussten Modernisten begründeten die porretanische Vision der Welt nach den immateriellen Formen, welche durch die erleuchtete Form des so oder so abgeteilten aktiven Intellekts betrachtet werden. Dieser teilt dank der übergeordneten Stellung in der menschlichen Seele diese Formen mit den höheren kosmischen Intelligenzen. Die philosophischen Schulen in Paris und besonders in Oxford folgten mehrheitlich der Schule der *Nominales* und deren diskreten Weltanschauung, welche durch das Seiende der dritten Art gegeben war. Die Schule des zweiten Averroismus veränderte in den Jahren 1235–40 die Metaphysik und die Auffassung der Wahrheit so weit, dass es zu einer epochalen Veränderung des Sinns des Seienden kam.

Der erste Averroismus lehnte prinzipiell die moderne Metaphysik ab. Die positive Aufnahme Averroës‘ in der ersten Etappe der um das Jahr 1245 ihren Höhepunkt erreichenden Rezeption vollenden der Dominikaner Albert der Große und der Franziskaner Roger Bacon, die zwei größten Kenner des aristotelischen Korpus der damaligen Zeit. Im Werk *De homine* (ca. 1242) reiht der Kölner Dominikaner Averroës in die Strömung des individuell aufgefassten aktiven Intellekts ein und lehnt die Oxforder Auslegung der *Zweiten Analytiken* mit Hinweis auf Averroës‘ Deutung des Erkennens im CMDA ab. Dasselbe tut auch Bacon in den Kommentaren zur *Metaphysik* zur gleichen Zeit. (Kap. 3.2). Der grundsätzliche Streit zwischen beiden Averroës‘ Korpus deutenden Schulen entstand nach dem Tod der Pariser Archbischofs Alvernus und des Kanzlers der Universität (†1249). Der Streit zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus brachte auf autoritäre Weise das Pariser und Oxforder Dekret vom März 1277 auf den Gipfelpunkt, welches die in der künstlerischen Fakultät der Pariser Universität in der Rue du Fouarre angesiedelten Schule des ersten Averroismus zum Schweigen brachte. Das Oxforder Dekret brachte durch die Modernisten Kilwardbys an der hiesigen Alma Mater nur Roger Bacon zum Schweigen. Der durch das Dekret im Jahre 1277 gegebene Sieg der Modernisten wurde durch den Einfluss des charismatischen Akademikers Bonaventuras ermöglicht, welcher die Mendikantenstudien in Paris leitete und dann zum General des Franziskanerordens wurde. In der Epoche 1250–77 ging die Objektivität in die voll unverborgene Phase der Geschichte über und determiniert die Schlüsselaspekte der Historie des Westens. Aus der Werkstatt der reformierten Avicennisten an Philipps Pariser Schule (Henry von Gent) und Rufus‘ Oxforder Schule (Duns Scotus) erstand schließlich in den Jahren 1290–1300 das Siegeskonzept der westlichen Objektivität. Die Kenner des Mittelalters kennen diese Zeit als den zweiten Anfang der Metaphysik, welche in die bekannte historische Figur der *via Modernorum* übergeht. Aus der Sicht der Hermeneutik der Objektivität gilt, dass die Metaphysik der *Modernorum* seit dem 14. Jahrhundert durch die *via Modernorum* in die völlige Verfinsterung der ersten Substanz überging (Seinsvergessenheit), welche die gegenwärtige Epoche der nihilistischen Metaphysik und des nihilistischen Denkens begründete. Das ursprüngliche Erkennen der ersten Substanz im Modus des ersten Averroismus endete in der epochalen *Lethe*, in welcher das Sein des Seienden im Modus der objektiven und nihilistischen *veritas* betrachtet wird.

## 2.1 Aristotelische Interpretation von *De anima* (John Blund)

Der brillante Aristoteliker John Blund kehrte dank der kritischen Revision der Schrift *De anima* zur Belichtung des Seienden von vorne aus Richtung der realen Sache zurück. Dominicus Gundalissinus von der Toledischen Schule schuf für den Westen in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts eine originelle Synthese von Avicennas Philosophie, gegründet auf vier Formen des Intellekts in der menschlichen Seele. Avicennas Schrift *De anima* zeigt die unterschiedliche Stufe der Aktualisierung der Erkennungsfähigkeiten des Menschen an (*intellectus materialis, in habitu, in effectu, adeptus*), welche die Seele zur Verbindung mit dem abgeteilten *intellectus agens* verfügbar macht (OBJ I, Kap. 2.3.1). Alfarabis und Avicennas erworbener Intellekt im Menschen wurde primär mit dem abgeteilten kosmischen *intellectus agens* verbunden, welcher die Aktualität des Erkennens sicherstellte. Die neuplatonische Auslegung des Erkennens gewährleistete ein voll wahres Erkennen durch die Konjunktion des erworbenen Intellektes (*intellectus adeptus*) mit dem abgeteilten, allen Menschen gemeinsamen tätigen Intellekt (*intellectus agens*). Auf dem niederen aristotelischen Niveau der Abstraktion ging das Erkennen durch das sinnlich begründete individuelle Erkennen (*intellectus materialis*). Der materielle Intellekt vollzog den Akt des kontingenten Erkennens der realen Sache. Er wurde aktualisiert in Form des *intellectus possibilis* auch durch die Belichtung von hinten (*intellectus in effectu*). Avicennas Intellekt verfügt über einen eigenen Einblick in die ersten Prinzipien des Erkennens, welche durch das sinnliche Erkennen aktualisiert und durch die Illumination aus Richtung des kosmischen tätigen Intellekts vollendet werden. Dieses Schema beinhaltet die aktuelle Form der Intellekt-Substanz gleich am Anfang des Erkennens und die Vollendung des Erkennens geht vom äußerlichen aktiven Intellekt aus. Avicennas Hierarchie der vier Formen der allmählich hypostasierten Intellekte ist nach dem *Liber de causis* auf die stufenartig gegebene Selbstreflexion des Intellekts von der menschlichen bis zu kosmischen Variante gestellt. Die Parallele der zwei Erleuchtungen von hinten, welche durch die Initiierung der angeborenen Prinzipien des Erkennens und durch die finale Illuminierung des tätigen Intellektes gegeben ist, konstituierte für das Erkennen eine neue Blickbahn, welche durch Belichtung des Seienden von hinten gegeben ist. Die Schule des ersten Averroismus lehnte in der Blund’schen Fassung die avicennische Auffassung des Erkennens ab, weil die neuplatonischen Illuminaten die Schrift *De anima* nicht richtig begriffen hatten. Diese in Boethius‘ und Abelards Linie befindliche aristotelische Schule errichtete das Erkennen auf der ursprünglichen Auslegung von *De anima* nach der unterschiedlichen Art und Weise der Aktualisierung des Erkennens der verschiedenen Potenzen der *anima intellectiva*, welche aus Richtung der Sinne aktualisiert werden. Das aristotelische Schema des Erkennens und der Wahrheit wurde nach dem Jahr 1240 magistral von Albert mit Hinweis auf die sizilianische Deutung des CMDA verteidigt. Dieser brillante Aristoteliker lehnte Avicennas spekulative Teilung des Intellekts als neuplatonischer Hypostase ab (*quattuor sunt gradus*) und vollzog eine phänomenologische Deutung des Erkennens gemäß dem Kommentator (*tres sunt species,* Kap. 2.4.2). Die Seele wird nicht zu allem im Verlauf der intellektuellen Selbstreflexion, sondern dadurch, dass sie universell rezeptiv ist. Die Nachfolger der Blund’schen Schule vollzogen nach der neuen Auslegung von *De anima*, welche von Blund um das Jahr 1200 durchgeführt worden war, auch sowohl eine materielle als auch eine immaterielle Übereinstimmung von Realität und Erkennen. Daher verwarfen sie Avicennas durch Belichtung von hinten gegebenes Illuminationsmodell des Erkennens. Blunds Schule beschrieb zum ersten Mal im lateinischen Westen phänomenologisch den Verlauf des Erkennens im Modus des hermeneutischen *Wie*, welches die aristotelische Vorgehensweise der Offenbarung des Seienden und der Belichtung des Intellekts bestimmt (πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). Die Trennung der Blund’schen Schule von der Toledischen Schule war unausweichlich. Die Magister der von Abelard gegründeten Pariser Schule sahen nach der Ankunft der lateinischen Version der *Metaphysik* des Kommentators und des CMDA in Paris um das Jahr 1220 einen anderen Averroës als die avicennistischen Toletaner. Für den klassischen Aristotelismus war die Belichtung des Intellekts von hinten absolut unannehmbar. Der moderne Intellekt startet das immaterielle Erkennen durch die Form der aktuellen Selbstreflexion und vollzieht dessen Vollendung durch die Illuminierung aus Richtung des kosmischen Intellektes. Die Verfinsterung der ersten Substanz trat dadurch ein, dass die Form in der materiellen Sache den Neuplatonikern zufolge lediglich eine kontingente Gegebenheit besitzt. Daher muss die erkannte Form der externen Dinge in immanent gegebenen Prinzipien des deduktiven Urteils rezipiert werden. Diese Prinzipien existieren in uns dauerhaft. Der erkannte Schluss erlangt nur im erworbenen Intellekt (*intellectus adeptus*) eine dauerhafte Notwendigkeit. Darin kommt es zur Verbindung zwischen den kontingenten erkannten Formen und der Welt der höheren kosmischen Formen, welche durch den angenommenen und gänzlich externen *intellectus agens* erkannt werden. Diese auf der Grundlage der Metapher des Sonnenintellektes gegebene neuplatonische Vision des Erkennens veränderte sich an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert grundlegend. Der erste Averroismus besteht hingegen auf dem von der aktuellen ersten Substanz gegebenen Erkennen, und dieses aktuelle, in der Realität gegebene Sein ist für das wahre Erkennen notwendig.

Die wichtigste Veränderung bestand in der Einführung des *diafanum* in das Schema des Erkennens, welches zum ersten Mal von Alfarabi in der Schrift *De intellectu et intellecto* thematisiert und in der avicennistischen Übersetzung der Toledischen Schule übergangen wurde (OBJ I, Kap. 2.1.1). Damit entstand eine dreifache Species, welche durch unterschiedliche Akte der Mediation und nicht wie bei Avicenna durch unterschiedliche Stufen der Selbstreflexion gegeben war. Blund sucht die Originalbedeutung von *De anima* und im Prozess des Erkennens unterscheidet er drei Komponenten: den Sonnenstrahl (*lux*), das durchsichtige, die Mediation vollziehende Umfeld (*translucentis, splendor*) und das Vorkommen der Farbe auf einem farbigen Körper (*color*). Das resultierende Schema der Übertragung der Farbe basiert auf der Mediation zwischen der primären Aktualität des Strahls und der Farbe (*perfectio translucentis*). Der primären Aktualität des Strahls entspricht die sekundäre Aktualisierung des Lichts, welche adäquat in der aktualisierten, auf der angestrahlten Fläche des Körpers gegebenen Farbe gegeben ist. Die Übertragung und damit auch die Vermittlung der Aktualität verlaufen im potenziellen Umfeld des Diaphanums.

„Das Licht ist darin, was es zum Licht macht, als Qualität gegeben, welche aus ihrem Wesen heraus das Diaphanum vollendet (*qualitas que ex essentia sua est perfectio translucentis*). Aber man kann diese Qualität, welche ausschließlich der Farbe gehört, nur insoweit Licht nennen, als sie fähig ist, Licht aus sich selbst zu generieren, wodurch die das Diaphanum vollendet (*color … est perfectio translucentis*). Dann gilt, dass diese Qualität insoweit Farbe schaft, indem sie ihren Träger färbt. Daher muss man im Kommentar zwischen dem Sonnenstrahl, der Licht und dem durchsichtigen Umfeld unterscheiden (*inter lucem et lumen et splendorem*).“ [[85]](#footnote-85)

Der von der Sonne ausgehende Strahl bildet von sich aus keine Farbe auf dem Körper, weil dazu eine Mediation durch das Diaphanum notwendig ist. Die Übertragung der Aktualität des Sonnenstrahls (*lux*) muss durch das rezeptive Umfeld vollzogen werden. Das physikalische Diaphanum nimmt das Licht in seine Potenz aus (*translucens*) und überträgt das Licht durch Aktualisierung auf den Körper (*splendor*). Das auf diese Weise vollendete Diaphanum offenbart sich in Gestalt des übertragenen Lichtes (*lumen*) in einer neuen, „Farbe“ (*color*) genannten Qualität auf der bestrahlten ersten Substanz (*colorat subiectum*). Zwischen dem von der Sonne ausgesendeten Licht (*lux*) und dem durch das Diaphanum rezipierten Licht (*lumen*) oder schließlich auch der Farbe (*color*) besteht also dank dem veränderten Charakter der Form ein dreifacher prinzipieller Unterschied. Die gleiche Aktualität des Lichts (*lux*) wird in verschiedenen Akten der Rezeption (*splendor*) geformt, welche dank der verschiedenen Formen des Diaphanums verschiedene Gestalten des Lichts generieren (*lumen, color*). Blunds Auffassung des Diaphanums nahm Averroës‘ Deutung des Diaphanums im CMDA vorweg (OBJ I, Kap. 2.4.4). Die Denker aus der Toledischen Schule erforschten nicht den tatsächlichen Verlauf der Übertragung des Lichts auf die Farbe. Die modernen Illuminaten wurden und werden direkt von der Sonne des Intellekts erleuchten, wie später der Kartesianer Arnauld. Die Einführung des Diaphanums und der Intentionalität half bei der Restituierung der Bedeutung der rezeptiven Komponente des Erkennens durch den *intellectus in potentia*, welcher bei Alfarabi und Averroës vorlag. Das Diaphanum wurde im aristotelischen Sinn der passiven Fähigkeit der individuellen Seele aufgefasst, welche durch das sinnliche Erkennen der ersten Substanz aktualisiert wird. Die Entstehung der neuen Interpretation von *De anima* wird indirekt in den Studien gezeigt, welche das Vorkommen der verschiedenen Formen des Intellekts während der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts systematisieren. Die gegenwärtigen Forscher bemühen sich vergeblich, Blunds aristotelische Auffassung der Seele ins avicennische Schema der vier Formen des Intellekts zu bekommen.[[86]](#footnote-86) Dieser brillante Aristoteliker sah genau den innovatorischen Ansatz Alfarabis gegenüber Alexanders Auslegung von *De anima*. Die Innovation des Zweiten Meisters wurde von dessen lateinischen Zeitgenossen, nämlich den Modernisten der Toledischen Schule gänzlich übergangen. Die Toletaner wurden bei der Übersetzung von Alfarabis *De intellecto et intellectu* vom höheren Intellekt Avicennas erleuchtet. Der gleiche Typ des Irrtums lenkt die heutigen, vom kartesianischen Objektivismus beeinflussten Interpretator Blunds.

### 2.1.1 Erschaffung des formalen Intellekts

Blund las die Schrift *De anima* in der realistischen Linie Boethius‘ und Abelards. Dieser christliche und antimodernistische Denker verlöschte in der menschlichen Seele das Licht des kosmischen *intellectus agens* und die mit ihm verbundene äußerliche Illuminierung. In der avicennistischen Moderne des lateinischen Westens trat die erste Verfinsterung des kosmischen und des erworbenen Intellektes ein. In der eingetretenen Dunkelheit der Mythopoetik der Illuminaten kam es zur Auferweckung der ursprünglichen Form des aristotelischen Schemas des Erkennens nach *De anima*. Blund stellte der so gegebenen *epoché* des Neuplatonismus den tatsächlichen Verlauf des Erkennens entgegen, welcher durch Belichtung von vorne determiniert wird. Die Bedeutung der zweiten Substanz wird abermals gemäß dem aristotelischen metaphysichen Dativ gebildet, welcher durch die Donation des Sinns von der vergangenheitlich gegebenen ersten Substanz gegeben ist (OBJ I, Kap. 1.2). In der epochalen Dunkelheit des neuplatonischen Intellektes leuchteten erneut der kategoriale Sinn der ersten Substanz und deren adäquates Erkennen im menschlichen Intellekt auf. Daher suchen die objektiven Mediävisten vergeblich nach den ursprünglichen avicennistischen Formen des Intellekts in Blunds Schule. Die neue Beziehung zur Art und Weise des Erkennens gemäß der aristotelischen Linie in *De anima* zeigt der Terminus„*intellectus formalis*“. Die Entstehung dieses Begriffes kann man nach Blunds Pionierwerk *Tractatus de anima* und weiter nach der anonymen, etwa zur selben Zeit verfassten Schrift *Liber de causis primis et secundis* auf die Zeit um 1200 datieren (Gauthier 1982, 350). Das Traktat über die Seele geht der Entstehung des ersten Averroismus voraus, indem es das System der vier avicennischen Intellekte auf nur zwei Formen reduzierte, genau nach dem Buchstaben in *De anima* in die passive und die aktive (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14–15). Blund interpretiert den *intellectus agens* neu, indem aus ihm eine individuelle Fähigkeit der Seele macht.

„Der aktive Intellekt ist das Leben der Seele, welche die universellen Dinge dadurch erkennt, dass sie sie von den akzidentellen Eigenschaften abstrahiert.“ [[87]](#footnote-87)

Der tätige Intellekt wird direkt in die individuelle Existenz integriert und als Bestandteil des Lebensaktes der sinnlichen und intelligiblen Seele im Akt des Erkennens definiert (*intellectus agens est via animae apprehensiva*). Der neu eingeführte formale Intellekt (*intellectus formalis*) schaffte die Belichtung des Intellektes von hinten aus Richtung des separierten *intellectus agens* ab. Die Aufnahme der erkannten Form wird aus Richtung des Prozesses der Abstraktion definiert, welche nach der Schrift *De anima* als Prozess dargestellt wird, welcher von den an der ersten Substanz gegebenen Akzidenzien abstrahiert (*abstrahendo eas ab accidentibus*). Dieser Abstraktionsprozess ist dank den Sinnen gänzlich individuell, da die Universalien das Ergebnis der Abstraktion bilden. Somit sind auf die Art der vorausgegangenen Analyse des Diaphanums drei grundlegende Erscheinungen gegeben, welche zum Erkennen im Modus der aristotelischen Übereinstimmung notwendig sind: die aktive materielle erste Substanz, deren adäquate Mediation durch das sinnliche und intellektuelle Erkennen, die resultierende immaterielle und somit auch aktuelle Erkenntnis. Das Erkennen verläuft formell in ähnlicher Weise wie die Übertragung des Lichts auf die Farbe, unterscheidet sich jedoch durch die resultierende Aktualität, welche im Falle des menschlichen Erkennens immaterielle ist.

Die Hermeneutik untersucht den Schlüsselteil des Blund’schen Traktats, welcher das Statut von Avicennas erworbenem Intellekt ändert (*intellectus adeptus*). Die Mediation durch verschiedene Formen des Diaphanums stellt eine reine Potenz der Seele im Modus von Alfarabis *intellectus in potentia* dar. Die Donation des Sinns des Seienden ist im formalen Intellekt dank dem Akt der immateriellen Synthese der Bedeutung gegeben. Durch die erste Definition des formalen Intellekts enthält der zweite Teil der Definition bereits den *intellectus possibilis* in Alfarabis Abhandlung *De intellectu et intellecto* (OBJ I, Kap. 2.1.1). Der Zweite Meister bestimmt die Entstehung der Bedeutung in den Fähigkeiten der Seele, welche über die aktive Fähigkeit der Abstraktion der immateriellen Formen von den materiellen Dingen verfügt (*die Formen von allem, was vorhanden ist, von den Stoffen derselben zu abstrahiren*).[[88]](#footnote-88) Blunds Schule begriff richtig, dass diese im Hinblick auf die immateriellen Formen in den hylemorphischen Substanzen gegebene aktive Abstraktionsfähigkeit sich grundsätzlich von der Rezeption der kosmischen Formen durch den *intellectus adeptus* unterscheidet. Im Hinblick auf die Rezeption der Form bilden der *intellectus formalis* und der *intellectus in potentia* im Prozess der Abstraktion eine durch die Belichtung des Erkennens aus Richtung der sinnlich wahrgenommenen ersten Substanzen gegebene zusammengesetzte Fähigkeit der Seele. Blunds Traktat verband den erworbenen Intellekt mit dem formalen Intellekt und trennt diese aktive Fähigkeit der Seele von der rezeptiven Komponente des Intellektes und vom materiellen Erkennen der Sinne. Der tätige Intellekt schafft eine intelligible Erkenntnis, welche aus Richtung der hylemorphischen Sache gegeben ist. Die reale Sache aktualisiert den rezeptiven Intellekt durch das in der Seele gegebene sinnliche und intellektuelle Diaphanum. Blund drehte die Richtung der Belichtung des Seienden um und schafft im lateinischen Westen nach dem Muster Alfarabis eine grundlegende *Lichtung* für den nachfolgenden Streit zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus. Dieser Streit zwischen beiden Schulen wiederholt in der neuen epochalen Konstellation der Geschichtlichkeit die Gigantomachie zwischen beiden Schülern des Zweiten Meisters, Avicenna und Averroës. Die Hermeneutik weist auf den prinzipiellen Unterschied zwischen der Annahme der Erkenntnis (*rem intellectam*) und der menschlichen Eigenschaft dieses Annehmens (*intellectus adeptus*). Dieser durch Belichtung des Seienden von vorne gegebene Unterschied begründete im lateinischen Westen eine neue Form des Erkennens, weil er den erworbenen Intellekt des Avicenna als überflüssig abschaffte.

„Der erworbene Intellekt (*intellectus adeptus*) ist eine in der Seele generierte Wirkung (*passio*), welche in der Ähnlichkeit mit der äußerlichen Sache besteht (*similitudo rei extra*). Das auf diese Weise aufgefasste Erkennen (*de quo intellectu*) kennen wir aus Aristoteles‘ Schrift *De anima*. Die begriffene Sache (*res intellecta*) stellt die Vollendung der von ihrer Art und Weise des Seins gegebenen Seele dar (*de eius essentia*). Aristoteles nennt die erkannte Sache (*rem intellectam*)in dieser Schrift erworbenes Begreifen (*intellectum adeptum*), welches in der Ähnlichkeit mit der realen Sache besteht (*qui es ymago rei extra*).“ [[89]](#footnote-89)

Die neue Figur des Intellekts wird aus Richtung der Form der realen Sache determiniert (*est ymago rei extra*). Das Erkennen der Sache im Intellekt (*rem intellectam*) ist von der sinnlichen *imago* gegeben, welche durch die Wirkung der mit den Sinnen erkannte und in den erworbenen Intellekt aufgenommenen externen Sache geschaffen wird. Die Donation der Form geht von der hylemorphischen Sache aus, deren Aktualität das Erkennen gemäß dem aristotelischen metaphysichen Dativ begründet. Das Zitat determiniert die Auffassung der Wahrheit im Hinblick auf die Form in der ersten Substanz, um ihre *similitudo* und *proportio* (*ad similitudinem et proportionem formae*) als kognitive Form in der Seele zu schaffen. Damit wird die grundlegende Distinktion zwischen dem realen Verlauf des Erkennens in der Seele und der Entstehung der resultierenden, von der aktuellen Sache erworbenen Erkenntnis sichergestellt. Diese epochale Veränderung in der Belichtung des Erkennens von vorne aus Richtung der aktuellen hylemorphischen Form der ersten Substanz schuf eine neue Definition des formalen Intellekts. Das methodische Vorgehen von der Entstehung des intentionalen Gegenstands im Modus *per prius* zur abstrakten Bestimmung dessen seelischer Instanz im Modus *per posterius* hat prinzipiellen Charakter, da es der Distinktion zwischen dem Intellekt als *tertium* und *quartum* Genus gemäß dem CMDA entspricht (OBJ I, Kap. 2.4.3). Der existentielle Akt der *intellectio* (*tertium genus*) ist von der endgültigen Erkenntnis als *intellectum* (*quartum genus*) verschieden. Das Vorgehen der Blund’schen Schule stellt im lateinischen Westen die erste phänomenologische Beschreibung des menschlichen Erkennens dar. Diese ist durch die Belichtung des Seienden von vorne aus Richtung der realen aktuellen Form der mit den Sinnen wahrgenommenen Sache gegeben. Diese Tatsache entging modernen und postmodernen Objektivisten voll und ganz, aber nicht Albert, Bacon und Siger aus der Sizilianischen Schule des ersten Averroismus. Erst nach der Etablierung des tatsächlichen Charakters des Erkennens kommt die bekannte Blund’sche Definition des formalen Intellekts an.

„Dieser erworbene Intellekt (*ille intellectus adeptus*) nennt sich auch formaler Intellekt(*dicitur esse intellectus formalis*)*,* weil er in sich die Beziehung zwischen Ähnlichkeit und Proportion der Form beinhaltet (*ad similitudinem et proportionem formae*). So wie die Form vollendet das Sein der Materie, indem sie ihr eine aktuelle Existenz verleiht, in ähnlicher Weise, der erworbene Intellekt vollendet den materiellen Intellekt, indem er ihn in eine wirksame Aktualität überführt (*intellectus adeptus perficit intellectum materialem dando ei esse in effectu*). Somit erhält die Seele die zweite Form der Vollkommenheit aus Richtung des erworbenen Intellektes.“ [[90]](#footnote-90)

Eine Schlüsselfunktion fällt dem Wörtchen „*ille*“ zu, welches den Status von Avicennas erworbenem Intellekt nach Alfarabis Schema des Erkennens in den neu definierten *intellectus formalis* umwandelt (*ille intellectus adeptus dicitur esse intellectus formalis*). Der erworbene Intellekt nicht mehr avicennisch, weil er wie Alfarabis intelligibles Diaphanum funktioniert. Die aktuell in der äußerlichen materiellen Sache gegebene Form wird durch die Abstraktion der sinnlichen Vorstellung mediatisiert, welche in den immateriellen Intellekt aufgenommen wird. Avicenna hat im Schema des intellektuellen Erkennens keine Mediation, sondern lediglich Illumination. Wenngleich sich die neue Teilung auf Avicennas Schema beruft (*distinguitur autem intellectus ab Avicenna quattuor modis,* ibid, p. 92.23), ist das gesamte Vorgehen bereits voll aristotelisch und befindet sich außerhalb der selbstreflexiven Gradualität der Illumination bei Avicenna. Die Einführung des Diaphanums und das Erlöschen des avicennischen *intellectus adeptus* schafften den erworbenen Intellekt der Illuminaten ab und überführten ihn in den aristotelischen formalen Intellekt Alfarabis. Der formal-rezeptive Intellekt definiert das Erkennen durch die Belichtung von vorne nach dem realen Verlauf des Erkennens in *De anima*. Das zweite Buch behandelt das sinnliche Erkennen von Tier und Mensch und erst das dritte Buch liefert das intellektuelle Schema des menschlichen Erkennens. Der sinnlich gegebene erkannte Gegenstand determiniert das verstandesmäßige Erkennen. Daher wird das Schema des Erkennens nicht durch die Belichtung aus Richtung des *intellectus agens,* sondern im Gegenteil aus Richtung des richtig begriffenen Prozesses der Abstraktion nach Aristoteles definiert, also durch den Übergang vom zweiten zum dritten Buch von *De anima*. Somit fiel die Illumination des Intellekts von der abgetrennten, subsistenten und ewigen Form, welche den menschlichen Intellekt von hinten belichtet. Das Diaphanum und der mögliche Intellekt erhalten erneut einen Basisplatz im Schema des Erkennens. Der Intellekt wird zu einer rein individuellen Fähigkeit der Seele, weil die Form aus Richtung der aktuell existierenden hylemorphischen Sache und nicht aus Richtung der mytologischen Welt der neuplatonischen Formen in den erkennenden Intellekt gelangt. Die Integration des aktiven Intellekts in den personalen Verlauf des Erkennens begründet lediglich zwei Formen des Intellekts: den rezeptiven (*intellectus materialis*, *in potentia*) und den formenden (*intellectus formalis*, *agens*). Die klassischen Namen für die vier avicennischen Formen des Intellekts blieben, aber das Schema veränderte sich grundlegend. Blund drehte als erster westlicher Aristoteliker des 13. Jahrhunderts die Donation des Sinns des Seienden, indem er sie aus dem Reich der philosophischen Märchen in die Realität zurückschickte. Damit endet die uneingeschränkte Herrschaft des Neuplatonismus, welche von der Metapher des Intellekts als die Seele anstrahlender Sonne gezeichnet ist. Das moderne Erkennen geht von einer eigenen kosmischen Form aus, welche als neuplatonischer *intellectus agens* oder als Avicennas *Dator formarum* gegeben ist. Die epochal neue Art des synthetisierenden Intellekts wurde zum erworbenen Erkennen der Aristoteliker aus Richtung der ersten Substanz (*intellectus formalis*), und nicht zum erworbenen Intellekt der Illuminaten (*intellectus adeptus*).

Das Erkennen in der Schule Blunds ist eine Gabe im Sinne des Akzidens, welche dem Intellekt im Prozess der Abstraktion aus Richtung der realen Sache zufällt, ebenso wie die Farbe nach der Mediation des Lichts durch das Diaphanum der realen Sache zufällt. Die Sache existiert zuerst aktuell als erste Substanz und wird dann belichtet; die Person existiert zuerst und erkennt dann. Die Aktualität, d. h. die Donation der Form geht aus Richtung der existenten Sache über die Sinne zum Intellekt, welcher diese aktuellen immateriellen Formen synthetisiert. Im CMDA-Schema entspricht diesem abgeschlossenen Wissen die resultierende Synthese auf der Ebene des *intellectus speculativus* (OBJ I, Kap. 2.4.3). Der formale Intellekt wird im Prozess der Donation der Form zu einem neu aufgefassten *intellectus agens.* Der Intellekt nimmt die durch Abstraktion geschaffene erkannte Form (*rem intellectam*) in den Prozess der Mediation auf und vollzieht deren Synthese in eine intelligible Form, welche wiederum aktuell, aber immateriell gegeben ist. Der formale Intellekt (*intellectus in effectu*) ist für die Aktualisierung der erkannten Form in der Seele verantwortlich. Die Sache aktualisiert den Intellekt, indem sie überhaupt existiert; daher kann sie erkannt werden. Der von Blund eingeführte Begriff der Abstraktion geht aus Richtung der vom Intellekt rezipierten, durch die Sinne erkannte erste Substanz. Infolgedessen änderte die neue Natur des Intellekts den Status des erworbenen Intellekts (*intellectus adeptus*). Dieser war vorher aus Richtung der abgetrennten kosmischen intelligiblen Form belichtet (*intellectus agens*). Nun gilt es, dass de Aktualität des Erkennens im Menschen von der hylemorphischen Sache, und nicht vom abgeteilten aktiven Intellekt ausgeht, welcher an die Welt der kosmischen intelligiblen Formen angeschlossen ist. Der erworbene Intellekt, der durch die Konjuktion des abgeteilten aktiven Intellekts der kosmischen Sphären gegeben ist, ist in dem neuen Schema überflüssig geworden. Aber Blund musste die grundlegende Funktion des kognitiven Intellekts bei Alfarabius beibehalten, nämlich die Aktualisierung des materiellen Intellekts aus sinnlichen Ideen (*intellectus in effectu*). Daher wurde die neuplatonische und avicennische Kombination von materiellem und gegebenem Intellekt durch einen formal kognitiven Intellekt (*intellectus formalis*) ersetzt. Es handelt sich um den ersten Fall der Verwendung des „Ockhams Rasiermesser“, welches dieser Denker gegenüber dem avicennistischen Schema des Erkennens im Scotismus zur Geltung brachte. Der Vollender des ersten Averroismus, Albert der Große, identifiziert nach der Rezeption von Averroës‘ Korpus nur mehr den von Blund gemäß dem CMDA als *intellectus speculativus* definierten *intellectus formalis* (Kap. 2.4.2). Der Nachdruck auf der formalen Kausalität des von der ersten Substanz determinierten Intellekt führte erneut die Übereinstimmungstheorie der Wahrheit gemäß der aristotelischen Auslegung von *De anima* in die Scholastik ein. Aristoteles‘ Schrift *De anima* (inklusive der *Physik* und der *Metaphysik*) war aus der Übersetzung Jakobs von Venedig bereits seit der Mitte des 12. Jahrhunderts bekannt. Diese Schriften erhielten nun eine neue aristotelische Interpretation, welche von Blunds Schule eingeführt wurde. Der erste wirkliche Aristoteliker der Scholastik verankert den passiven und den aktiven Intellekt ausdrücklich als individuelle Fähigkeit der Seele. Zwei Dekaden vor der Ankunft Averroës‘ Schriften im lateinischen Westen existiert in Paris bereits ein Grundschema des Erkennens nach der Originalauslegung von *De anima*. Daher sind Blund und seine Schüler Gründer der Schule des ersten Averroismus. Die Rezeption von Averroës‘ Metaphysik gemäß der Toledischen Schule gehört hingegen in die Schule des zweiten Averroismus.

### 2.1.2 Aristotelische Deutung des Diaphanums und der Intentionalität

Der Wendemoment in der Trennung beider Schulen waren Scotus‘ Vorlesungen an der Pariser Universität um das Jahr 1230. Es ist ziemlich wahrscheinlich, dass Scotus niemals an die Oxforder Universität gelangte. Der Korpus des Kommentators nach der Sizilianischen Schule übte wegen der Wirkung des Toletaners Grosseteste seit dem Jahr 1230 hier keinen Einfluss aus (Kap. 3.1.1). Oxford wurde von Grossetestes modernistischen Schülern mit der ehrenhaften Ausnahme Roger Bacons beherrscht, welcher indes den Großteil seines akademischen Lebens in Paris wirkte. Die Hermeneutik muss die zweifache Rezeption von Averroës‘ Korpus gemäß der Toledischen und der Sizilianischen Schule erklären. Die Deutung nach der Toledischen Schule kam mit den ersten Übersetzungen des Averroës irgendwann um das Jahr 1220 aus Spanien. Michael Scotus von der Sizilianischen Schule übte um das Jahr 1230 während seiner Vorlesungen in Paris eine prinzipielle Kritik an der eingeführten Lehre der Toletaner. Einfach ausgedrückt kann man sagen, dass er die von Blund bereits um das Jahr 1200 erstellte Interpretation von *De anima* kraft seiner Autorität bestätigte. Blund las die Schrift *De anima* als Aristoteliker, nicht als Neuplatoniker. Der grundlegende Streit betraf die Auffassung der Species und des möglichen Intellekts. Die zweifache Rezeptivität des sinnlichen und intelligiblen Erkennens veränderte grundsätzlich das Statut der Species von der neuplatonischen Form in eine aristotelische. Der vorausgegangene Teil hat gezeigt, dass Blund im Begriff des *intellectus formalis* die avicennistische Auffassung der Illumination ablehnte, welche das Erkennen der externen Sachen nur als akzidentelle Zulage zur Rezeption der abgetrennten Formen benötigte. Die gleiche Auffassung vertritt Blunds Schüler Robert Grosseteste in seinem Kommentar zu *De anima*, dessen Inspiration oder sogar auch Redaktion während des Studiums an der Pariser Schule entstand. Grosseteste sagt, dass wir die reale Sache durch die Species erkennen, welche wir von den Dingen abstrahieren (*apprehendit res per species abstractas a rebus*).[[91]](#footnote-91) Schlüsselcharakter hat die durch Belichtung des Erkennens von vorne (*a rebus*) gegeben Auffassung, welche der aristotelischen Deutung von *De anima* folgt. Grosseteste bestreitet die porretanische Auffassung der universellen Species, welche in den Dingen gegeben sind, mithilfe der hypostasierten Existenz der Schulen der *Nominales* (Kap. 1.4). Blunds Schule, welcher damals auch Grosseteste angehörte, braucht den menschlichen Intellekt nicht durch den Akt der avicennischen, von hinten aus Richtung des abgetrennten aktiven Intellekts belichteten Selbstreflexion zu aktivieren. Somit wurde das Statut der Species als der Seienden der dritten Art hinfällig, weil die aristotelische Schule Blunds die Species in der Auffassung der durch die Abstraktion gegebenen Intentionalität begreift, was sich grundsätzlich von Avicennas Denudation unterscheidet. Die Belichtung des Erkennens muss von der aktuellen, mit den Sinnen wahrgenommenen Sache ausgehen. Die menschliche Sinnlichkeit unterscheidet sich von den Tieren durch die Einbeziehung der materiellen Sinnlichkeit in den immateriellen Intellekt im Rahmen der formalen Korrespondenz der passiv-aktiven Fähigkeiten der Seele. Die Synthese der Species wird bei den Tieren von der *vis aestimativa* (Avicennas *wahm*) vollzogen; aber beim Menschen ist es der Akt der niederen Stufe des intellektuellen Erkennens, welches im Rahmen der *similitudo* des erkennenden Intellekts koordiniert wird. Dieser passt sich im Akt der sinnlichen und intellektuellen Abstraktion der realen Sache an. Blund definiert genau die Erscheinungen, welche schrittweise im Verlauf des sinnlichen Erkennens gegeben sind: die erkannte Sache in der Realität; die rezeptive Fähigkeit der materiellen Sinne in den körperlichen Organen; die formale Fähigkeit der seelischen Intentionalität; und schließlich die synthetisierende Fähigkeit der Einbildungskraft, welche die resultierende sinnliche Imagoschafft. Im Westen entsteht eine neue Auffassung der Intentionalität, welche außerhalb der realen Sache und außerhalb des resultierenden synthetisierten Bildes in der Seele gegeben ist. Diese Auffassung knüpft an die mediatisierende Funktion des sinnlichen Diaphanums und an den Akt des Sehens an. Blund weiß, dass die in der Realität gegebene materielle erste Substanz nicht dasselbe ist wie deren immaterielles Erkennen in der tierischen sensiblen und in der menschlichen intelligiblen Seele. Dieser Aristoteliker unterscheidet genau nach dem zweiten Buch von *De anima* die durch die Sinne gegebene Rezeption des Sinneseindrucks, die Mediation durch die als Diaphanum gegebene Intentionalität und die resultierende Synthese der sinnlichen Erkenntnis in der Einbildungskraft.

Schauen wir uns nun den gemeinsamen Aspekt der sinnlichen Wahrnehmung der Tiere und des Menschen an. Dieser Aspekt schafft eine gemeinsame Welt aller Lebewesen (OBJ I, Kap. 2.4.4). Das nachfolgende Zitat zeigt das richtig erkannte Erkennen durch genaue Distinktion der einzelnen Elemente gemäß der Belichtung der Sinne von vorne aus Richtung der real existierenden Sache.

„Die Intention ist die erkannte, in die Einbildungskraft aufgenommene Sache, aber nicht, als ob sie durch Mediation in die Seele käme, weil die Seele dann keine weitere Fähigkeit mehr zum Erkennen der Intention brauchte. Daher ist auch die Intention kein Abdruck der erkannten Sache in den Sinnen oder in der Einbildungskraft (*nec est eius imago in sensu vel in imaginatione*). Im sinnlichen Erkennen entsteht (*fit in aestimatione*) ein sinnliches Bild durch eine gewisse Ähnlichkeit der Intention (*aliqua similitudine intentionis*). Dieses Bild ist im Erkennungsumfeld einerseits durch die Instrumente der Einbildungskraft gegeben (*inter* *instrumentum aestimationis*) und andererseits durch die Träger der Intention geschaffen. Das Gleiche wurde oben über die Fähigkeit des Sehens gesagt, nämlich, dass das Bild der gesehenen Sache darin liegt, was durch den Akt des Sehens gegeben ist (*imago rei visae sit in visu*). Die durch das Bild gegebene Ähnlichkeit befindet sich nicht im durchsichtigen Umfeld (*non tamen in aere intermedio est consimilis imago*).“ [[92]](#footnote-92)

Die Intentionalität ist der Akt der seelischen Fähigkeit, welche im Akt der Imagination gegeben ist (*intentio est res accepta ab aestimatione*); daher ist kein Bestandteil der Sinne (*non cadens in sensum*). Deswegen ist der Akt der in der Seele gegebenen Intention von der sinnlichen Mediation des Sinneseindrucks in den Organen getrennt. Die Intentionalität ist ein Werkzeug der Einbildungskraft; daher ist sie mit ihr nicht identisch. Die resultierende Erkenntnis ist nicht dasselbe wir das mediatisierte intentionale Gegenstand. Die Mediation durch die Sinne aktualisiert die potenzielle, auch bei den Tieren gegebene seelische Fähigkeit der Intentionalität (*mediante sensu apprehendatur ab anima*). Die seelische Intention unterscheidet sich prinzipiell vom sinnlichen Sinneseindruck, der materielle in den Körperorganen gegeben ist. Die Intention ist nämlich eine Mediation in der Seele als immaterieller Form des Körpers (*esse spirituale*; OBJ I, Kap. 2.4.4). Deswegen muss man vier Phasen der sinnlichen Erkenntnis voneinander unterscheiden: 1) die real existierende gesehene Sache; 2) deren kausale Wirkung auf die Sinne durch das physikalische und sinnliche Diaphanum (*translucens*, *perspicuum*), welches das Licht ins Auge als Sinnesorgan überträgt; 3) die intentionell gegebene formale Mediation in der Seele; 4) die resultierende Erkenntnis in der Einbildungskraft als gesehenes Objekt. Die aristotelische Synthese ist nicht die neuplatonische und moderne Prägung des Dings im Intellekt, sondern die Synthese des intentionalen Objekts im Akt des Sehens (*imago rei visae sit in visu*). Die Bildung einer intentionalen Ähnlichkeit der Sache stellt einen aktiven Erkennungsakt in einer anderen Ordnung dar als die im Sinnesorgan gegebene Rezeption. Erst die *imago* erhält im Hinblick auf die reale Sache durch den Akt der Seele das Statut des *consimile*. Die im entelechisch ausgerichteten Tier- oder Menschenkörper vollzieht die gänzlich individuelle aktive Rezeption des intentionalen Gegenstandes (*imaginatio*). Blund erinnert daran, dass die Mediation des Sehens durch die Intentionalität noch nicht eine Ähnlichkeit mit dem realen Ding begründet (*non tamen in aere intermedio est consimilis imago*). Der Akt der Intentionalität (*intentio*) ist nicht die resultierende sinnliche *imago*. Die Seele nimmt die erkannte sinnliche Form im Akt der Einbildungskraft auf, wo ein intentionaler Gegenstand entsteht. Diese seelische Potenz muss sowohl aus Richtung der realen, in der erkannten Sache gegebenen Form als auch aus Richtung der der realen, im erkennenden Körper gegebenen Form aktualisiert werden. Beide Formen sind aktuell, aber jede auf eine andere Art und Weise. In der aktuellen Mediation kann keine Ähnlichkeit mit der externen Sache entstehen, da das physikalische und seelische Diaphanum reine Potenz ist. In zweiten Schritt nach der Rezeption folgt der Akt der Synthese, welche die resultierende sinnliche Erkenntnis bildet (*fit in aestimatione imago intentionis*). Der subjektive und objektive Genitiv ist grundsätzlich an den Akt der menschlichen oder animalischen Intentionalität gebunden. Die resultierende Synthese der verschiedenen Übergänge von der Potenz zur Aktualität wird erst von der aktuellen Erkenntnis geliefert. Die durch Mediation gegebene Intentionalität schaffte für die Species den Status des Seienden der dritten Art ab. Das materielle Organ kann an und für sich nichts erkennen, da es sich beim Erkennen um eine Fähigkeit der immateriellen Seele als entelechischer Form eines jeden lebenden Körper handelt. Wir erkennen keine Sache, welche sich an und für sich in der hylemorphischen aktuellen Simplizität befindet. Passiv und dann aktiv erschaffen wir ihre adäquate Form in zwei Stufen der Abstraktion: zuerst in der Einbildungskraft und dann im Denken. Die Übereinstimmung zwischen Denken und Sache entsteht dank der Intentionalität, welche das sinnliche und formale Niveau der Ähnlichkeit zwischen der Sache und dem Intellekt betrifft. Die im Wahrnehmungsorgan gegebenen Sinne wurden heute teilweise von einem Gerät ersetzt, weil beides materieller Natur ist. Aber man kann den Akt der Intentionalität nicht ersetzen, welcher ein Akt der einzigartigen Fähigkeit der Seele ist, ob nun der individuell-tierischen oder der persönlich-menschlichen. Jedes animalische Lebewesen vollzieht seine eigene Synthese des wahrgenommenen Inhaltes. Daher ist das animalische Erkennen ein individueller Akt im Modus von Aristoteles‘ Intentionalität, welche als „Begehren, Wünschen“ gegeben ist (ὄρεξις, ἐπιθυμία; *De anima* 413b23‒24). Die Bedeutung dieser intentionalen Auffassung der Welt wurde genau im CMDA gedeutet (OBJ I, Kap. 2.4.4). Das Erkennen begründet auf dem grundlegenden sinnlichen Niveau einen zweifachen Akt der Intentionalität, welcher als physikalische Rezeption der Sinnesorgane und als seelische Synthese der Species *sensibilis* gegeben ist. Dieser individuelle, sowohl im Tier als auch im Menschen gegebene Prozess bewirkt, dass die erkannte Form sich grundsätzlich von der in der realen Sache aktualisierten Form unterscheidet. Beim Menschen unterscheidet sich der Prozess der Intentionalität und des Erkennens sogar generisch vom Tier, denn die tierische Materialität der *species sensibilis* unterscheidet sich von der menschlichen immateriellen *species intelligibilis*. Blund weiß nach *De anima* sehr wohl, dass die Intentionalität dem Tier oder dem Menschen als Ganzes angehört, weil die aktive Synthese des ganzen Erkennens über kein Sinnesorgan verfügt. Die Sinne sind materiell-rezeptiv, weil sie ihren Sitz in den Körperorganen haben. Aber wir erkennen aktiv auf die Art des erkennenden lebenden Organismus als entelechischer erster Substanz, also im Modus der Ähnlichkeit der Intention und der realen Sache (*similitudine intentionis*). Die Fähigkeit der Formalisierung der Sinneseindrücke bildet eine neue Form des Diaphanums für die Rezeption der erkannten Formen aus Richtung der Sinne. Dadurch unterscheidet sich die Intentionalität von Mensch und Tier, weil sie nicht über die gleiche entelechische Lebensform, d. h. die Seele verfügen. Die Ähnlichkeit zwischen dem Ding und dem Erkennen ist dadurch gegeben, dass der Akt der Intentionalität sich von der sinnlichen Rezeption unterscheidet, weil sie eine neue Ähnlichkeit auf dem Niveau der animalischen oder der menschlichen Seele erschafft. Die Intentionalität mediatisiert laut Blund die Potenz der erkannten Form und funktioniert als Diaphanum zwischen der Fähigkeit der Seele und dem einzigartigen Subjekt des Erkennens (*inter instrumentum aestimationis et subiectum intentionis*). Die Fähigkeit der Formalisierung der Sinneseindrücke bildet eine neue Form des Diaphanums für die Rezeption der erkannten Form aus Richtung der Sinne. Diese erste Form der Intentionalität gibt es auch beim Tier, weil es die Welt passiv durch die Sinne und synthetisch durch die Intentionalität erkennt. Beide Fähigkeiten sind spezifisch, weil sie der Akt der entelechischen Seele sind, welche in „diesem“ lebendigen Körper existiert. Bei der Intentionalität handelt es sich weder um sinnliche Empfindungen noch um ein durch die *vis aestimativa* gegebenes resultierendes Bild. Ersteres ist dank dem Sinnesorgan gegeben und Letzteres ist das resultierende Produkt des Erkennens. Die sinnliche Species muss zuerst durch die tierische und menschliche Intentionalität mediatisiert werden. Diese ist aus Richtung des Aktes der Einbildungskraft gegeben, und zwar durch seelische (animalische oder menschliche) Ausrichtung auf den Sinneseindruck, welcher durch eine im Wahrnehmungsorgan des Körpers entstandene Empfindung gegeben ist. Diese Ausrichtung der Einbildungskraft auf den intentionalen Gegenstand stellt nach den Sinnesorganen den ersten Akt der seelischen Rezeption dar. Man muss erneut die Entstehung der Farbe am Körper in der dreifachen Spezifität beachten (Aktualität des Strahls, die Mediation, farbige Fläche der Vitrage), welche im vorangegangenen Analazen des CMDA beschrieben worden ist. Die durch das Diaphanum gegebene gemeinsame Welt des Wahrnehmens wurde zum ersten Mal von Averroës eingeführt (OBJ I, Kap. 2.4.4). Bevor das Schaf den „Wolf“ sieht, muss es intentional die notwendigen Sinnesendrücke rezipieren, welche im Auge oder im Geruchssinn direkt von der Existenz des realen Wolfes zeugen. Dessen eigenes Sein ist im Hinblick auf das Erkennen des Schafes im Modus des metaphysischen Dativs gegeben. Auf diese aktuellen Sinneseindrücke konzentriert das Schaf seine potenzielle seelische und intentionale Aufmerksamkeit. Die animalische Seele funktioniert durch den Akt des Richtens der Aufmerksamkeit auf den Sinneseindruck als weiteres Diaphanum und überführt dieses *intentum* auf die sinnliche Species. Dann vollzieht das Tier die resultierende Synthese der sinnlichen Erkenntnis (*imago*). Diese Synthese ist in der gänzlich individuellen Synthese gegeben (*sensus communis*). Blund lehnte es ab, die Species als Form der realen Sache mit dem universellen Sinn im Denken zu identifizieren, wie es die damaligen Avicennisten und nach ihnen die porretanischen Modernisten aller Art taten und tun. Die Sinne vollziehen eine passive Rezeption der in der Realität gegebenen Form. Daher sind sie lediglich ein Instrument des Erkennens. Es ist die individuelle Seele von Mensch und Tier, welche die Welt erkennt, und nicht die Sinne. Die körperliche Seele ein aktuelles Substrat, welches die Fähigkeit der Intentionalität (*subiectum intentionis*) trägt und auf dem Niveau der formalen Ähnlichkeit einen intentionalen Gegenstand erschafft (*species sensibilis*). Der Akt der Intentionalität als Fähigkeit der Seele (*subiectum*) produziert eine sinnliche Speciesals aktualisiertes Diaphanum in der Seele (*species sensibilis*). Diese intentionale Species *sensibilis* wird dann von der Einbildungskraft in eine resultierende Erkenntnis (*ymago*) synthetisiert. Die Hermeneutik lehnt aus den angegebenen Gründen eine Deutung der Blund’schen Termini *ymago intentionis* und *subiectum intentionis* nach Avicennas Schema der univoken Species ab. Die objektiven Mediävisten gehen hingegen so vor.[[93]](#footnote-93) Die Seele ist laut Blund primär rezeptiv als *tabula rasa* die reale Welt befindet sich außerhalb der Seele. Die menschliche Seele verfügt über mannigfaltige Fähigkeiten, welche als Werkzeuge des Erkennens dienen. Aber das Erkennen wird von außen durch die aktuelle, außerhalb unserer selbst gegebene Sache aktiviert. Daher vermag der Intellekt nicht von sich selbst aus die Welt zu erkennen und die erkannte intelligible Species werden von den Sinnen aus aktiviert. Gestellt auf dem Niveau der Intentionalität, der Akt legt eine erkennbare Form für die aktive Synthese in der Einbildungskraft oder im Intellekt vor. Deswegen ist die Seele als aktuelle Form des Körpers der einzige Träger, d. h. das Subjekt der Intentionalität im Sinne von Aristoteles‘ ursprünglichem Terminus (ὑποκείμενον*, subiectum*). Daher lehnt Blunds Schule die Definition der Seele als von Avicenna und den Toletanern gegebene selbstständige Substanz grundsätzlich ab, was im nächsten Kapitel gezeigt wird. Die Repräsentation des Sinneseindrucks vollzieht sich durch den gänzlich autonomen Akt der intentionalen Evaluation der sinnlichen Vorstellungen in der Imagination (*fit in aestimatione ymago intentionis*). Die Ähnlichkeit zwischen der intentional erschaffenen Species und dem mit den Sinnen erkannten Gegenstand entsteht in der Realität dankt dem Akt des singulären Verständnisses (*aestimatio*) bei den Tieren oder dank dem Akt der Einbildungskraft des Menschen (*ymaginatio*), welche auf der Grundlage der sinnlichen Abstraktion gegeben ist. Die Intention durch die Species und resultierende erkannte Form (*ymago*) ist sowohl von der eigentlichen Sache in der Realität als auch von der in den Körperorganen gegebenen sinnlichen Perzeption getrennt. Diese zweifache Trennung des individuellen Erkennens von Tier und Mensch von der realen Sache durch die primäre Intention und durch die resultierende Synthese gab es weder bei Avicenna noch in der Schule der *Nominales*. Blund hebt die Analogie mit dem Prozess des Sehens hervor, welche wir am aristotelischen Statut des Diaphanums bei Averroës analysiert haben (OBJ I, Kap. 2.4.4). Diese durch formale Mediation des Diaphanums gegebenen Nuancen nimmt die Moderne nicht zur Kenntnis, da sie im Zeitalter der Verfinsterung der ersten Substanz lebt. Die Realität wird durch das fleißige westliche Subjekt ersetzt, dessen dauerhafte, *per prius* gegebene Imagination sich objektiv in der *per posterius* gegebenen kontingenten Sache widerspiegelt (*speculatio*). Avicennas als Seiende der dritten Art definierten Species *sensibilis* und *intelligibilis* erhielten in Blunds Schule ein neues Statut, weil sie zu einem intentionalen Gegenstand geworden waren. Für die Synthese diese lediglich in der Seele existierenden Universalie ist die imaginative oder intellektuelle, eine sinnliche Empfindung formalisierende Intention verantwortlich. Die Synthese der neuen, individuell-intentional adaptierten Form wird im Hinblick auf das Erkennen der externen Sache von übergeordneten Fähigkeit der tierischen und menschlichen Seele gewährleistet (*imaginatio, intellectio*). Blund begründet eine Intentionalität, welche à la Aristoteles und Averroës eine wirkliche Proportionalität von Ding und Verstand definiert. Daher nahmen Blund und seine Schule ohne Einwände Averroës‘ Auffassung der Wahrheit nach *De anima* 430a20–25 als *consimilitudo* an. Der Kommentator hält am grundlegenden Unterschied zwischen der äußerlichen Sache und der abgetrennten erkannten Form im immateriellen möglichen Intellekt fest (*anima autem rationalis materialis est forme existentes in ea, non actu, sed potentia*; CMDA III.6; 417.104). Das die Abstraktion vollziehende Denken erhält aus Richtung der erlebten externen Sache im Rahmen der *similitudo* eine intentionale Form. Bei der strikten Trennung zwischen dem materiellen Erkennen und der intentionalen Synthese der intendierten Species kann es zu keiner avicennischen Mischung mit der durch das Seiende der dritten Art gegebenen Realität kommen. Im Gegensatz zu Avicenna liegt der intentionale Gegenstand weder im Ding noch in den Sinnen, sondern er ist im individuellen Akt der erkennenden Seele begründet. Die Intention knüpfte nicht länger an die Sinne an und wurde zu einer autonomen Eigenschaft der individuellen tierischen Seele (*vis aestimativa*) oder zu einer ausschließlich menschlichen Fähigkeit der immateriellen und individuellen Seele (*intellectus possibilis*). Die Produktion der erkannten Form ist nun an den rezeptiv-synthetisierenden und folglich immateriellen *intellectus formalis* als eine der Fähigkeiten der Seele gebunden. Der Intellekt nimmt die sinnlichen Inhalte im immateriellen Umfeld der Seele als einer Form des animalischen oder menschlichen Lebens auf. Daher konzentriert sich das Erkennen durch die eigene Fähigkeit der Formation (*intentio*) auf den erkannten Inhalt (*intentum*). Der in der Seele gegebene Akt der Intentionalität unterscheidet sich von der materiellen Rezeption, welche durch die Sinne im Sinnesorgan gegeben ist. Der Sinneseindruck ist kein intentionales Objekt und kann es nicht sein, weil seine Synthese von der Seele vollzogen wird. Das Erkennen stellt sogar auch für die Tiere eine immaterielle Fähigkeit dar, weil die Seele die entelechische Form eines jeden lebenden Körpers ist. Das Sinnesorgan bildet lediglich einen Teil des Körpers als eines belebten Ganzen. Der Intellekt des Menschen ist im Gegensatz zu den Tieren eine gänzlich immaterielle Fähigkeit der Seele im Rahmen der *anima intellectiva*. Deswegen haben die Tiere eine durch ihre tierische Intentionalität gegebene Welt, welche indes einen gänzlich anderen Charakter besitzt als die durch das immaterielle Erkennen der Seele gegebene menschliche Welt. Dadurch wurde im Westen zum ersten Mal ein Schema der rezeptiv-aktiven Synthese der intentionalen Species erschaffen, in welcher die Seele die Form aufgrundlage der zugehörigen seelischen Aktivitäten des Tieres oder des Menschen aus der erkannten Sache abstrahiert (*subiectum intentionis*).

Blund benötigt keine metaphysische Krücke für die Synthese der Speciesin Gestalt irgendwelcher Seienden der dritten Art (*non exigatur vis alia ad intentionis apprehensionem;* ibid, p. 65.25). Der Akt der Intentionalität ist materiell und sinnlich-individuell gegeben, weil die *vis aestimativa* auch für die Tiere als erster synthetischer Akt in der Ordnung des Erkennens gegeben ist. Daher muss man das Werk *De anima* ab dem zweiten Buch zum dritten lesen und nicht umgekehrt, wie es die Modernisten tun. Tier und Mensch intendieren im ihnen eigenen Modus der *adaequatio* auf dem Niveau der Rezeption eine im Sinnesorgan gegebene rein sinnliche Wahrnehmung. Diese wird von der aktuellen ersten Substanz aktiviert, welche im Modus *simpliciter* und *per se* existiert. Diese intendierte Form wird nachfolgend durch das entsprechende seelische Werkzeug der animalischen oder menschlichen Synthese synthetisiert (*aestimatio, intellectus in potentia*). Eine weitere Form der Übereinstimmung findet sich nur beim Menschen. Der an die Fähigkeit der Synthese des formalen Intellekts anknüpfende aktuelle Akt der Intentionalität schenkt dem Menschen das erkannte Ding im Akt des personalen Verstehens (*intellectus formalis*). Ein ausführlicherer Vergleich im CMDA zeigt eine prinzipielle Übereinstimmung beider Auffassungen (OBJ I, Kap. 2.4.3). Der Akt der Intentionalität verläuft im CMDA im immateriellen Umfeld des rezeptiv-aktiven Intellekts (*ab intentionibus quas recipit intellectus*). Die intentionalen Inhalte sind im Gegensatz zu den Tieren auch auf sinnlichem Niveau intelligibel gegeben, weil sie vom Intellekt rezipiert werden. Daher sind sie universell, weil der *intellectus possibilis* seiner Natur nach immateriell ist (*ille enim sunt universales, iste vero tantum sunt iste;* CMDA II.121; 317.35). Jedes Glied der Kette der Intentionalität und der Abstraktion besitzt einen anderen, durch Mediation gegebenen Status. Die resultierende Erkenntnis bildet unterschiedliche Fähigkeiten der einen immateriellen menschlichen Seele. Das Erkennen wird auf dem sinnlichen Niveau der Tiere von der sinnlichen Fähigkeit (*vis imaginativa*)produziert, welche die rezeptive und formative Fähigkeit (*vis receptiva, retentiva*) determiniert. Somit ist für das sinnliche Erkennen die Menschen und auch der Tiere formal das gleiche Schema im Modus *duplex* gegeben, wie für das Erkennen des Intellekts, welches lediglich das Privileg des menschlichen Erkennens ist. Das Traktat fand die authentische aristotelische Deutung des zentralen Teils von *De anima* 430a21‒23, welcher die passive mit der aktiven Erkennungshandlung verbindet.

„In der Einbildungskraft ist eine zweifache Fähigkeit des Körpers (*duplex vis corporalis*) gegeben: Die erste Potenz nimmt die Ähnlichkeit von der äußerlichen Sache (*receptiva*) auf; die zweite Fähigkeit verleiht dieser körperlichen Rezeption die Form, in welcher die sinnliche Ähnlichkeit mit den äußerlichen Dingen aufrechterhalten wird (*retentiva*). Jede dieser zwei Fähigkeiten vollzieht ihren Akt des Erkennens, aufgrund der Fähigkeit der Imagination. Dank dieser Unterscheidung ist die Imagination als Fähigkeit der intentionalen Rezeption (*vim receptivam*) gegeben, welche sich von der Imagination als der Fähigkeit der synthetischen Retention (*vim retentivam*) unterscheidet.“ [[94]](#footnote-94)

Die erste Synthese des Erkennens erhascht auf sinnlichem Niveau eine zweifache Gestalt der Imagination, welche die zwei Akte der körperlich angelegten Fähigkeit integriert (*in ymaginatione duplex vis corporalis*). Die rezeptive Komponente der Sinne nimmt passiv die Gestalt des Dings an (*receptiva similitudinis corporis extra*). Der zweite Teil des Erkennens vollzieht aktiv die Synthese der Sinneseindrücke in eine gemeinsame sinnlich gegebene Form (*formate similitudinis retentiva*). Die Gesamtsynthese des Sinneseindrucks ist rezeptiv aktiv, weil die Einbildungskraft zwei Komponenten besitzt (*utraque istarum virium subservit apprehensioni*). Der Akt der Retention hält bereits an der synthetisierten sinnlichen Form, welche im zweifachen Akt der Abstraktion entstanden ist, fest. Beide Komponenten begründen zusammen die erste Etage des sinnlich gegebenen Erkennens. Der Aristoteliker Blund betont, dass das Gedächtnis des Menschen an und für sich nicht aktuell und selbstreflexiv ist wie im Augustianismus, weil es primär von den Sinnen aus aktualisiert wird (*se meminisse autem meminit per ymaginationem*).[[95]](#footnote-95) Das Gedächtnis wird in dem Moment aktualisiert, da es sich etwas merkt und der Akt des Speicherns durch die Fähigkeit der sinnlichen Imagination gegeben ist. Die Hermeneutik macht auf die Übereinstimmung der Analyse des Aktes des Sehens sowohl bei Blund als auch bei Averroës aufmerksam. Diese Übereinstimmung hat für die Etablierung der Wahrheit als der Übereinstimmung der Dinge, der Sinne und des Intellekts einen prinzipiellen Charakter. Beide Auffassungen beziehen ihr Fundament auf der formalen Ähnlichkeit des bestrahlten Gegenstands und des gesehenen Objektes. Diese Ähnlichkeit wird vom verschiedenartigen Diaphanum vermittelt (OBJ I, Kap. 2.4.4) und entsteht dank der Synthese des Bildes im Akt des Sehens. Averroës lehnte das neuplatonische Modell der Erkenntnis ab, das auf der Metapher der Sonne und des Lichts basierte, die Avicenna auf die Intellekt–Sonne anwandte. Wir bezeichnen diesen Erkenntnisprozess als „Belichtung des Sinnes des Seienden von vorne“, da die Verwirklichung der Erkenntnis von den realen Dingen ausgeht und durch die körperlichen Sinne vermittelt wird. Die erkannte Sache aktiviert die Erkennungspotenzen in die Aktualität durch die Sinne. Die außerhalb der Sinne gegebene individuelle Fähigkeit von Mensch und Tier muss dann intentionalen Gegenstand synthetisieren. Die erkannte Form im Denken hat seelischen Charakter beim Tier und auch beim Menschen; daher ist sie nicht mit der Form der externen Sache identisch. Die Phänomenologie des Wahrnehmens ist keine moderne und postmoderne Spekulation. Die Sizilianische Schule, welche die Schriften des Kommentators deutete, beobachtete daher gemeinsam mit Aristoteles die Welt der Natur, das Verhalten der Tiere und das Erkennen des Menschen, um die verschiedenartigen Prozesse der Mediation genau zu beschreiben, welche eine Übereinstimmung zwischen Erkennen und Realität ermöglichen. Das Diaphanum trägt das Licht, macht aber die individuellen Dinge für den tierischen oder menschlichen Akt des Sehens sichtbar. Deswegen muss in der Seele ein anderes Diaphanum das Erkennen dieser realen Form vermitteln. Diese Individuation der belichteten und erkannten Sache kann nicht vom abgetrennten tätigen Sonnenintellekt vollzogen werden, weil der auf diese Weise aktivierte Intellekt in allen Menschen identisch wäre. Die Renaissance des Aristotelismus in Blunds Schule bereitete die Scholastik in der Schule des ersten Averroismus auf die Rezeption von Averroës‘ Auslegung von *De anima* vor.

Der Streit zwischen Blund und den *Nominales* zeigt die geschichtliche Veränderung in der Auffassung der Wahrheit. Die vorausgegangenen Schulen der Aristoteliker des Typs Abelard erforschten gegenüber den Porretanern vor allem das Statut der Prädikation und der Bedeutung, welches im Rahmen des damaligen *Organons* gegeben war (Kap. 1.3). Die Hermeneutik zeigte im Streit zwischen Anselm und Gilbert, dass die Porretaner keiner tatsächlichen Übereinstimmung zwischen Intellekt und Ding mithilfe der *species intelligibilis* bedurften, weil sie mit der quasi-substanziellen, kategorial-ontologisch gegebenen Species auskamen (Kap. 1.4). Die Nominalisten und die Avicennisten besitzen keine wirkliche *adaequatio* des Dings, der Sinne und des Intellekts. In der Schule der *Nominales* hatte die Species auch die effektiv-kausale Funktion der ersten Substanz und nicht die formale Funktion des universellen Konzeptes. Die ewige Essenz der Spezies des dritten Typs verbindet die kognitive Form eindeutig mit der realen Sache mittels der ewigen Form, die in den erleuchteten Geist eingefügt ist. Die Imposition der Bedeutung geht von der ewigen, im kosmischen Intellekt und im göttlichen Denken gegebenen Form aus. Die resultierende Supposition der universellen Erkenntnis schließt in sich auch die Existenz der realen, in Form des Seienden der dritten Art gegebenen Sache ein (*individuum*). Abelard und die klassischen Schulen der *Logica Vetus* unterschieden genau zwischen der suppositionellen Beziehung im Denken und der Imposition der Bedeutung aus Richtung der hyparchischen ersten Substanz, wohingegen die porretanischen Schulen der logischen Zeitgenossen beides unkritisch zu einer neuen Form der *Logica Modernorum* zusammenmischten. Der kritische Aristoteliker Blund begriff, dass die Belichtung des Intellekts dank dem spezifischen Verlauf des Erkennens ausgehen muss. Abelard bestand gegenüber den porretanischen Modernisten auf der metaphysisch richtigen Imposition und der logischen Supposition. Die Prädikation der Bedeutung erhielt in *De interpretatione* in der Blund’schen Schule eine Begründung durch die Analyse von *De anima,* was eine prinzipielle Anforderung seitens Aristoteles war (Kap. 1.1). Die Aktualität geht aus Richtung der hylemorphischen Form in der Realität. Ihre Ähnlichkeit entsteht als erkannte Form im formalen Intellekt. In diesem Akt des Intellekts, welcher als erworbener Intellekt (*intellectus adeptus*) gegeben ist, erhält die Donation der Ähnlichkeit von der Sache die definitive erkannte Form (*ad similitudinem et proportionem forme*; ibid, p. 93.11). Das Schema baut auf der Belichtung des Sinns des Seienden von vorne. Die Auffassung des *intellectus adeptus* hat nichts mit Avicennas Formen der Selbstreflexion gemeinsam, welche dann vom postmodernen Descartes übernommen wurden. Die neue Auffassung des formalen Intellekts übte einen entscheidenden Einfluss auf die metaphysische Gestalt der als Übereinstimmung zwischen Intellekt und Sache Wahrheit gegebenen Wahrheit aus. Blund erweiterte Abelards Auffassung der wahren Prädikation, indem er den Prozess der Donation, d. h. der Belichtung des Sinns des Seienden gemäß der aristotelischen Deutung von *De anima* um ein neues Schema des Erkennens erweiterte. Das Erkennen schreitet von der aktuellen Sache zum potenziellen Intellekt. Dann gilt, dass die Form der realen Sache nicht ein und dasselbe ist wie deren formaler Aspekt im Denken. Der Vergleich beider Formen schafft eine epochal neue Auffassung der Übereinstimmung. Die Ähnlichkeit zwischen Ding und Intellekt garantiert die Tatsache, dass auf dem Niveau des *sensus communis* der intentionale Prozess der Rezeption und der Formation abläuft, welcher keineswegs auf das Allgemeinding, sondern auf das hylemorphische Einzelding bezogen ist. Blund folgt im Gegensatz zu den Avicennisten der Grundlinie der Deutung von *De anima*, worin die Fähigkeit des (sinnlichen wie intellektuellen) Erkennens primär in eine passiv-rezeptive und aktiv-synthetisierende Komponente geteilt ist. Diese zweifache Auffassung der seelischen Fähigkeiten bilden auf dem Niveau des sinnlichen und intellektuellen Erkennens die Einheit der Person. Die Gradualität des Erkennens befördert nach Aristoteles die Aktualität von der realen Sache bis zum Intellekt, was bei den Avicennisten genau umgekehrt der Fall war. Dem Kommentator zufolge setzte Avicenna die Grundlage der Metaphysik ins erkennende Subjekt und nicht in die erste Substanz (*quasi a se*; OBJ I, Kap. 2.5). Die Illuminaten lesen daher im Modus des epochalen Irrtums Avicennas die aristotelische *De anima* ganz modern, also von dritten Buch zum zweiten. Die heutige nihilistische Postmoderne drehte die Lektüre sogar noch einmal um. Sie begann beim zweiten Buch und gelangte nicht mehr bis zum dritten. Von der objektiv aufgefassten tierischen Psyche aus wird im rein materiellen Modus der Univozität die Welt des menschlichen Erkennens determiniert, welche so oder so nur ein evolutionärer Überbau ist. Blund ist kein Modernist, weil er den ursprünglichen aristotelischen Sinn in *De anima* sucht. Der prinzipielle Unterschied gegenüber der neuplatonischen Auffassung der Abstraktion als *denudatio* beruht in der Aktualisierung der Imagination und des Intellekts aus Richtung der aktuellen Sache. Blund betont im Gegensatz zu Avicenna, dass der *intellectus materialis* auf die Art des unbeschriebenen Blattes des Aristoteles leer ist (*tabula rasa*). Ebenso ist auch das Sinnesorgan leer, welches den Sinneseindruck aufnimmt. Die Materialität des Intellekts ist als reine Potenz und Rezeptivität für die Mediation des Erkennens von den Sinnen zum Intellekt unerlässlich. Das nächste Zitat zeigt die erste Lichtung, in welcher sich die epochale Enthüllung des neu gegebenen Sinns des Seienden abspielt. Der von Blund thematisierte mögliche Intellekt stellt das Basisfeld der Offenbarung des Seienden in dessen geschichtlicher Wahrheit und Unwahrheit dar.

„Der materielle Intellekt ist die Seele als solche, die aller empfangenen Anlagen entbehrt, und 'materiell' heißt dieser Intellekt, weil die Seele in sich das Vermögen hat, alles nach Art der ersten Materie zu empfangen (*ad simulacrum aptitudinis materia prime*), in der auch keine Form ist (*in seipsa non est aliqua forma*). In ähnlicher Weise nennen wir auch den materiellen Intellekt 'Intellekt in der Potenz' (*intellectus in potentia*), weil die Materie nur in der Potenz gegeben ist, was sie unvollkommen macht und durch den Empfang der Form vollendet werden muss.“ [[96]](#footnote-96)

Die Seele ist am Beginn des Erkennens gänzlich leer, da deren Erkennungsfähigkeiten lediglich potenzieller Natur sind (*intellectus materialis est ipsa anima nuda*). Dank der absoluten Potenzialität bedarf der materielle Intellekt der Aufnahme der Form von der aktuell erkannten Sache aus. Blund verwendet zur Bildung eines Schemas des Erkennens die Analogie (*similiter dicitur*) zwischen Materie und Form. Der grundlegende Satz des Zitats definiert die rezeptive Komponente des Intellektes im Modus *similiter* gegenüber der im Gestalt der primären Materie gegebenen Rezeptivität. Das intellektuelle Erkennen ist immateriell; daher bildet es im Modus der Rezeptivität, welche dem Konzept der *materia prima* ähnlich ist. Der potenzielle Intellekt ist keine *materia prima*, weil er ihr lediglich durch seine universelle Rezeptivität ähnelt (*ad simulacrum aptitudinis materie prime*). Diese Auffassung entspricht genau der Argumentation der Schrift CMDA, welche Blund indes mir großer Wahrscheinlichkeit beim Abfassen seines Kommentars noch nicht kannte. Die prinzipielle, gegen die porretanische Moderne errichtete These behauptet, dass die Seele wegen ihrer Rezeptivität nicht fähig ist, eine Form nur aus sich selbst zu erschaffen (*ex qua in seipsa non est aliqua forma*). Der Schlüsselunterschied beruht in der Trennung des auf die Aufnahme materieller sinnlicher Formen orientierten materiellen Intellekts vom der immateriellen Potenzialität des höheren Intellekts (*similiter dicitur esse intellectus in potentia*). Das Wort *similiter* trägt eine fundamentale Bedeutung, weil es das gleiche Erkennungsschema wie Averroës‘ Auffassung des *intellectus possibilis* hervorhebt (OBJ I, Kap. 2.4.2). Der materielle Intellekt ist nach Blund eine rezeptive Komponente des Intellektes, welcher die Ipseität der immateriellen Seele bildet (*intellectus materialis est ipsa anima*). Die passive Komponente nimmt die intelligiblen Formen auf die Art der Potenz auf (*esse materiae est esse in potentia*), damit die voll rezeptive Seele gemäß der aristotelischen Definition der menschlichen Seele ein beliebiger Inhalt des Erkennens sein kann (*anima quodammodo est omnia, De anima* 431b20‒21). Die Rezeptivität des intellektuellen Erkennens geht auf dem zweiten Niveau bereits zur rein formalen Abstraktion, welche aktiv von der tätigen Komponente der Seele vollzogen wird. Blund verband die parallele Serie der zwei Prozesse der Entstehung der erkannten Form im Modus *proportio* und *similitudo*, und zwar auf dem sinnlichen sowie auf dem intellektuellen Niveau. Beide Prozesse des Erkennens sind passiv-aktiv und beide fallen unter die zweifache lenkende Fähigkeit der Seele (*imaginatio, intellectio*). Die passiv-aktive Virtus der Seele wird dank der Rezeption der erkannten sinnlichen Vorstellungen durch den *intellectus materialis* aktiviert, welcher im Modus der Ähnlichkeit (*similiter*) die durch die Sinne erkannte Sache rezipiert. Diese Sache wird bereits in der Imagination geformt. Die Translation der mit den Sinnen erkannten Form in die immaterielle, mit dem Intellekt erkannte Form wird vom *intellectus in potentia* gewährleistet, welcher die intentionale Fähigkeit der menschlichen Seele und das ihr eigene Diaphanum bildet. Der Prozess der Abstraktion und die resultierenden Synthesen des *intellectus formalis* werden durch Belichtung aus Richtung der ersten Substanz determiniert, und dies dank der zweifachen Form der Rezeption der Form durch die zweifache Fähigkeit des beseelten Körpers (*duplex vis corporalis*). Das Zitat definiert den materiellen und formalen Intellekt in der Seele durch die Ähnlichkeit mit der im aktuellen hylemorphischen Form Zusammensetzung gegebenen Form (*ad similitudinem et proportionem forme*). Blund teilt die Fähigkeiten der Seele nicht wie die Avicennisten in materielle und immaterielle Formen im Modus der gradualen Superposition nach dem *Liber de causis*. Dieser Aristoteliker lehnte den modernen Dualismus ab und definiert nach *De anima* lediglich die passiv-rezeptiven und die aktiv-formenden Fähigkeiten der menschlichen, durch die Sinne erkennenden Seele (*ipsa anima*). Daher nimmt der *intellectus formalis* und nicht der avicennische *intellectus adeptus* in seinem Erkennungsschema einen zentralen Platz ein. Die Ähnlichkeit zwischen Ding und Verstand wird dank dem rezeptiv-synthetischen Erkennungsprozess auf sinnlichem und verstandesmäßigem Niveau durch die Harmonie verschiedener Komponenten der einfachen, immateriellen Seele sichergestellt. Die resultierende Erkenntnis stellt die Synthese der zwei Komponenten eines und desselben Intellektes dar. Die Interpretation von Alfarabis Schrift *De intellectu et intellecto* folgt Averroës‘ Deutung *avant la lettre*. Blund erneuerte das ursprüngliche Schema des Erkennens der passiven und aktiven Fähigkeit des Intellektes (*De anima* 430a14–15), welches Averroës in der Falsafa kommentiert hatte (OBJ I, Kap. 2.4.3). Im lateinischen Westen hatte vor Blund bislang niemand so eng den materiellen Intellekt mit der aktiven immateriellen Komponente der Seele verbunden. Die Schemata der Modernisten folgten Avicennas Dualismus zwischen dem materiellen und immateriellen Erkennen.

Somit ist erklärt, warum Blunds Schüler, welche die Pariser Universität gründeten, nach der Einführung von Averroës’ Korpus nach dem 1220 die avicennische Exegese der Toledischen Schule ablehnten. Der Grund war nicht nur philosophischer, sondern auch theologischer Natur, weil die Modernisten die christliche Auffassung der Person und des freien Willens vernichteten. Daher war der wichtigste Pariser Repräsentant dieser Schule, Wilhelm von Auvergne, vom Pariser Bischof und Rektor der neu entstandenen Universität ernannt. Dessen Kollege, Robert Grosseteste, fuhr nach Oxford, um die dortige Universität in ähnlichem aristotelischen Geist zu gründen, was indes leider gänzlich anders ausfiel. Der brillanten Definition des möglichen Intellekts fügt der seit 1230 von den ersten Averroisten kommentierte CMDA nur das letzte wichtige Faktum hinzu. Der von Blund zitierte *intellectus in potentia* ist nach Averroës immaterieller Natur und die Einheit des Erkennens muss aus diesem prinzipiellen Grund im Modus des *tertium* Genus für den individuellen Verlauf des Erkennens und im Modus *quartum* Genusfür die Gesamtbeschreibung des Intellekts im Rahmen der universellen Species vollzogen werden. Blunds Definition des materiellen und potenziellen Intellekts entspricht grundsätzlich der innovatorischen Auffassung des *intellectus possibilis* im CMDA. Blund verwendet Alfarabis Terminus *intellectus in potentia* und begreift diesen in ähnlicher Bedeutung wie Alfarabi und Averroës. Damit ist die Frage beantwortet, warum die erste Welle der Deuter des CMDA kein Problem damit hatten, Blunds materiellen Intellekt auf Averroës‘ *intellectus possibilis* und Blunds formalen Intellekt auf Averroës‘ *intellectus speculativus* auszuweiten*.* Blunds Traktat lieferte die aristotelische Deutung von *De anima* 230a21–23, welche Stelle die Verbindung zwischen der aktiven und passiven Komponente des Erkennens beschreibt, und veränderte den Prozess der Abstraktion von der avicennistischen *denudatio* zur aristotelischen Form der Abstraktion. Den gleichen Punkt vollzog meisterhaft Averroës für die Falsafa, womit er in vorheriger Generation nach dem Jahr 1170 eine weitere Möglichkeit der geschichtlichen Ausrichtung des Westens nach Avicenna bestimmte. Blund begriff als erster lateinischer Aristoteliker zu Beginn des 13. Jahrhunderts voll, worin die Wahrheit als Übereinstimmung gemäß *De anima* beruhte. Die gründliche Lektüre der Schrift *De anima* brachte Blund auf die folgende These. Die passive Komponente der Sinne oder des Intellektes muss aufgrundlage der tierischen oder menschlichen Intentionalität geformt werden, welche entweder in der *vis aestimativa* oder in der menschlichen Einbildungskraft und im menschlichen Intellekt gegeben ist. Diese Fähigkeiten befinden sich der Seele als *tabula rasa* und werden im synthetischen Prozess der Abstraktion aktualisiert. Das Erkennen verläuft auf der Grundlage der passiven sinnlichen Rezeption der in der Realität existierenden aktuellen Sache. Die universelle Species kann nicht in der realen Sache existieren, weil sie dazu keinerlei Möglichkeit besitzt. Die hylemorphische Form ist *simpliciter* im Akt des Seins der ersten Substanz gegeben und die universellen Bedeutungen werden erst im Akt der Abstraktion synthetisiert. Dank der Intentionalität ist die intentionale Species nicht mit der ersten Substanz identisch; aber formal ähnelt sie ihr im Modus der *similitudo*. Die Ähnlichkeit zwischen Realität und Erkenntnis ist dadurch gegeben, dass die erste Substanz tatsächlich, kausal und effizient wirkt. Kraft ihrer Kausalität begründet sie die kognitive Rezeption im Sinnesorgan und in der Folge die formal gegebene Erkenntnis in der Seele des Tieres oder des Menschen. Das Seiende der dritten Art existiert nicht, weil dank der so gedeuteten Übereinstimmung, welche in der formalen Synthese des Erkennens gegeben ist, der Satz über das ausgeschlossene Dritte gilt. Was die potenzielle und universelle Species in der Seele ist, das kann nicht die aktuelle Form in der hylemorphischen Substanz sein. Der zweite Averroismus hatte die mythopopetische Auffassung derSpecies-esence , welche durch die in der letzten Matrix beschriebenen Sicht der Welt gegeben ist (*discrete videamus*, Kap. 1.4). Blunds Auslegung verabschiedete sich von Avicennas Auffassung der Abstraktion. Die abstrahierte Specieswird durch die Leistung der Seele intendiert und dann in der Einbildungskraft oder im Intellekt synthetisiert. Der metaphysiche Dativ prägt das Erkennen aus der Richtung der realen Sache, deren Eigenschaften im Prozess der sinnlichen Abstraktion abstrahiert werden. Die von der sinnlichen Einbildungskraft und vom immateriellen Intellekt determinierte höhere Intentionalität des Menschen bildet eine neue erkannte Form, welche jedoch noch immer reine Potenz ist. Das Erkennen entsteht im Prozess der Wahrheit als *similitudo* und ist durch die Intention der Sinne (*species sensibilis*) oder des Denkens (*species intelligibilis*) gegeben, und dies im Prozess des Abstrahierens der an der hylemorphischen ersten Substanz gegebenen Eigenschaften. Beide erkannten Formen sind als Bedeutung der zweiten Substanz gegeben, welche eine spezifische und universelle *similitudo* der real außerhalb des Erkennungsfeldes existenten ersten Substanz erschaffen. Dank der spezifischen Form des sinnlich und intelligibel angelegten Erkennens müssen wir die Formen im Modus der intentionalen Rezeption und der aktiven Synthese abstrahieren.[[97]](#footnote-97) Die Form wird durch die Intention im potenziellen Intellekt aufgrundlage einer ähnlichen intentionalen Beziehung und eines Abstraktionsprozesses gegeben. Beides ist auf sinnlichem Niveau gegeben (*nec apprehenditur sensu nisi secundum quod forma est ei presens*). Der Mensch ist nicht fähig, die Form der aktuell existierenden ersten Substanz direkt zu rezipieren (*de impotentia forme secundum quod separari non potest a subiecto*); daher muss er sie durch das eigene Erkennen intendieren. Dank der Definition der Seele als *tabula rasa* erschafft die Abstraktionsfähigkeit das intentionale Objekt der Sinne und auch des Verstandes (*sensus est … in se abstractivus sicut intellectus*). Die Sache existiert ursprünglich für sich selbst in einer individuellen Form und wird uns sekundär und akzidentell durch den Erkennungsakt in universeller Form geschenkt. Auf dem nächsten Niveau des Erkennens erschafft der synthetische Intellekt im Modus der wissenschaftlichen Prädikation ein logisches und metaphysisches Urteil, welches Wahrheit und Unwahrheit konstatiert. Die erkannte Form betrachten wir nicht direkt in den Dingen, wie es von den modernen Illuminaten behauptet wird. Die Unteilbarkeit und die Simplizität beider Formen ist nur scheinbar univok, weil die Beziehung zwischen Realität und Erkennen dank der Rezeptivität der Seele lediglich auf der Ähnlichkeit beruht. Der Prozess der Intentionalität unterscheidet sich bei den Aristotelikern und den Modernisten gemäß der Belichtung von vorne oder von hinten und dadurch unterscheidet sich auch das resultierende Produkt dieser Akte.

Das wissenschaftliche Erkennen beider Schulen kann nicht über die gleiche Auffassung der Wahrheit verfügen. Blund weiß wohl, dass man die hylemorphische Form nicht univok im Denken auffassen kann. Daher wurde er zum ersten Denker der westlichen Scholastik, welcher die Schrift *De anima* konsequent im Hinblick auf die „Dinge selbst“ interpretierte, also im Hinblick auf die reale erste Substanz, welche intentional durch die Form des metaphysischen Dativs erkannt wird. Der metaphysiche Dativ vergegenwärtigt universell und potenziell in der Seele den vergangenheitlichen Charakter der realen und einzigartigen ersten Substanz. Die zeitgenössische Exegese macht aus Blund hingegen einen Avicennisten, besonders wegen der Gesamtstruktur des Blund’schen Traktats und der verwendeten Terminologie, welche formal Avicennas Auslegung von *De anima* tributpflichtig ist (Hasse 2000, 18–23). Die Hermeneutik erachtet Blund als Repräsentanten des ersten Averroismus *avant la lettre*. Sein Kommentar zu *De anima* begreift die Species durch den Akt der Intentionalität, also als rezeptiv-synthetischen Akt der Sinne und des Intellekts, welche, auf das Erkennen der außerhalb der tierischen oder menschlichen Seele gegebenen gerichtet sind. Die Abstraktion existiert nach Blund bereits auf sinnlichem Niveau (*sensus est abstractivus*).[[98]](#footnote-98) Die Abstraktion ist nicht identisch mit der Tätigkeit der in den materiellen Organen gegebenen Sinne. Dank der Intentionalität ist die Abstraktion durch die aktive Synthese des erkannten Inhalts in der menschlichen und tierischen Seele gegeben und ist damit von der materiellen Rezeption des Sinneseindrucks im körperlichen Organ getrennt. Im Akt der primären Intentionalität (*intentio prima*) entsteht die Species als individuelles Imago der Einbildungskraft. Daher kann es auch auf sinnlichem Niveau zu keiner Mesalliance mit der ersten Substanz kommen. Die materielle gegebene Form liegt in der externen Sache oder diese Form existiert autonom in den abgetrennten kosmischen Intelligenzen. Im Denken entsteht lediglich deren Ähnlichkeit. Die neue Auffassung der Species überführte den kosmischen *intellectus agens* in die individuelle Komponente der Seele, welche durch den *intellectus formalis* aktiviert wird. Die wirksame Kausalität ist an das Sinnes Organ im Körper und die formale Kausalität an die immaterielle seelische Intentionalität von Tier oder Mensch gebunden. Die Intentionalität stellt die Rezeption der Aktualität sicher, welche durch Donation der Aktualität durch den metaphysichen Dativ gegeben ist. Dieser ist durch die vergangene Gegenwart der ersten Substanz des Seienden außerhalb der Seele gegeben. Die Rezeption dieser Aktualität startet in den verschiedenen Gestalten des Diaphanums die Synthese der sinnlichen oder intelligiblen Species. Damit unterscheiden sich die materielle und die formale Kausalität des Erkennungsprozesses prinzipiell voneinander. Die Moderne vernachlässigte die Kausalität völlig und verband die beiden Komponenten unkritisch in eine objektive Form. Durch die Einführung des Diaphanums und der formalen Kausalität entstand in der Seele eine Unterscheidung zwischen der individuell-aktuellen Form der ersten Substanz und der synthetisierten Form-Species, welche entweder als sinnlich-singuläre *species sensibilis* oder als intellektuell-universelle *species intelligibilis* gegeben ist. Die zweifache Form der Abstraktion formt eine neue Species, welche die nachfolgenden, von Alfarabi und Blund beeinflussten Scholastiker als *intentio prima* und *secunda* bezeichnen (OBJ I, Kap. 2.1.2). Blund aktiviert die Selbstreflexion nicht als eigenständigen Akt des tätigen Intellektes, weil das Denken sich im aristotelischen Rahmen des Intellekts als primär rezeptiver immaterieller Fähigkeit der Seele als *tabula rasa* abspielt. Der neue Aristotelismus trennte die intentionale Species im Denken von der substanziellen Form der Species, welche von den sophistischen *Nominales* verteidigt wird.[[99]](#footnote-99) Die zweifache Art und Weise der Species als lediglich im Denken oder als Seiende der dritten Art gegebener Universalie begründet den fundamentalen Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus. Blunds Auslegung von *De anima* bestreitet in einigen prinzipiellen Punkten Avicennas Erkennungsschema, welches verschiedene Formen des Seienden der dritten Art generiert. Die zweifache Manifestation der Species unterscheidet zwischen der Auffassung der Wahrheit als aristotelischer *adaequatio* oder Anselms *rectitudo* oder Avicennas *certitudo*. Der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Intention bereitete den Westen auf die Annahme von Averroës‘ Schema der Intentionalität vor, welche auf der neuen Auffassung des *intellectus possibilis* basiert. Die Seele ist nicht konsubstanziell mit dem Universum der Seienden der dritten Art, wie es Avicenna und nach alle modernen postmodernen Illuminaten voraussetzten. Der formale Intellekt existiert dank der ersten und der zweiten Form der Intentionalität, welche auf die menschliche Einbildungskraft und das menschliche Denken bezogen ist (*imaginatio, intellectio*). Diese sind immateriell durch die Tätigkeit der Seele als Form gegeben, welche beim Menschen das universelle Erkennen produziert. Dadurch trennte sich das menschliche Erkennen sowohl vom tierischen instinktiven Urteil (Avicennas *wahm,* scholastische *vis aestimativa*) als auch von der in der realen ersten Substanz gegebenen Form. Die tierische Form der Species bleibt durch die geschaffene und als *sensus communis* gegebene feste Form individuell an das Imprinting gebunden. Daher wird die gemeinsame Welt der Tiere bereits in den ersten Lebenstagen des Individuums erschaffen und bleibt während des gesamten weiteren Lebens stabil. Die menschliche Form der gemeinsamen Welt ist hingegen universell, geschichtlich veränderlich und an den langen Prozess der Erziehung, sowie der kulturellen, spirituellen und intellektuellen Reifung der Person gebunden.

### 2.1.3 Streit der Sizilianischen und der Toledischen Schule

Das Traktat des CMDA wurde von der Generation der aristotelischen Denker nach dem Jahr 1230 auf zweifache und gänzlich unterschiedliche Weise nach der Toledischen und der Sizilianischen Schule kommentiert. Der erste Averroismus deutete den CMDA nach Blunds Auslegung von *De anima*, also in der Linie der *Logica Vetus* der Schule Abelards. Der zweite Averroismus deutete den CMDA nach Avicennas Metaphysik und nach der augustinianisch-avicennischen Auslegung von *De anima*. Diese Deutung setzte sich global durch, wenngleich Averroës sie als grundsätzlich fehlerhaft ablehnte und mit ihr auch die gesamte avicennische Metaphysik. Die Mystik des Menschen als eines unvollkommenen Engels, welcher von der Welt der kosmischen Intelligenzen determiniert wird, unterschied sich grundsätzlich von der realen Erforschung des Menschen im Rahmen der Biologie und der „Meta-Physik“. Die nihilistische Entwicklung des 20. Jahrhunderts und der gegenwärtigen Epoche des Anthropozens zeigt auf paradoxe Art und Weise im Modus des epochalen Irrtums und der von den Furien gelenkten göttlichen Tragikomödie, wie der objektiv gefallene Engel Avicennas zu einem nihilistischen Tier wurde. Der Humanist Averroës und Alfarabi lehnten im Hinblick auf den Menschen sowohl die eine als auch die andere Bestimmung ab. Blunds Aristotelismus war nicht nur auf der brillanten Exegese der lateinischen Übersetzung von *De anima* errichtet, sondern ebenfalls auf der gründlichen Lektüre von Boethius‘ Kommentaren. Der erste authentische Aristoteliker verteidigte im Zeitalter der beginnenden Hochscholastik die hyparchische Funktion der ersten Substanz gemäß Porphyrios‘ Schrift *Isagoge* und deren Deutung von Abelard. Im Streit zwischen Abelard und Gilbert de La Porrée stand Blund auf der Seite Abelards, weil er die gleiche Auffassung der *impositio* hinsichtlichder ersten Substanz verteidigte. Die Hermeneutik betont Blunds kongeniale Anknüpfung an die Tradition der arabischen Philosophie aristotelischer Prägung. Seine Schule überwand zum ersten Mal in der Geschichte des lateinischen Westens Avicennas demiurgischen Einblick in singulär-universelle Essenz (*hoc esse tantum*; OBJ I, Kap. 2.3.2). Dieser direkte Einblick in die reinen Essenzen auf die Art des erleuchteten Sehens brachte in die Scholastik eine fatale Produktion von Seienden der dritten Art. Das Erkennen durch Denudation definiert die moderne Intentionalität, welche konsubstanziell an die univok prädizierte Species anknüpft, mit der Existenz der realen Sache (Avicennas *equinitas tantum*, Rufus‘ *scibile*, Husserls *noema*). Die Univozität beider Species wird bei den lateinischen Modernisten durch den Akt des Erkennens des substanziell abgeteilten *intellectus agens* oder des kartesianischen *cogito* sichergestellt. Der Prozess der Abstraktion wie Avicennas *denudatio* oder Husserls‘ *Wesensschau* begründet die Fähigkeit der Rezeption des externen Dings nur als Nebeneffekt des bereits gegebenen Selbsterkennens der Seele und deren eigener Aktualität (Kap. 3.3.2). Zu Blunds Zeiten wurde dieser hypostasierte Intellekt aus Richtung des kosmischen *intellectus agens* erleuchtet. Der abgetrennte Intellekt wirkte auf die Seele durch die Selbstreflexion des augustinisch aufgefassten Gedächtnisses (*memoria, reminiscentia*) oder durch das direkte Betrachten der dauerhaften, im erworbenen Intellekt manifestierten Form (*intellectus adeptus*). Blund schaffte dieses Erkennungsschema ab. Der Terminus Species hat im ersten und zweiten Averroismus prinzipiell eine unterschiedliche Bedeutung. Das objektive Verständnis der philosophischen Texte sieht nicht die grundsätzliche Verschiedenheit beider Auffassungen der Species. Diese beginnt bei Blund als dem ersten kritischen Avicennisten im lateinischen Westen. Wegen der unterschiedlichen Auffassung der Wahrheit, der Abstraktion und der Metaphysik existiert keine Univozität der Species für den ersten und den zweiten Averroismus. Die zeitgenössischen, vom objektiven Sehen der Welt beeinflussten Deuter der Scholastik erforschen, „was“ die Species ist, sehen aber nicht die hermeneutische Frage, „wie“ die Konstitution und die Offenbarung der Species abläuft.[[100]](#footnote-100) Die archaische Hermeneutik steht methodologisch außerhalb der Objektivität; daher kann sie die Species *sensibilis* und *intelligibilis* nicht im Modus der univoken Identität begreifen, welche durch das Sehen der Welt im Modus des epochalen Irrtumsder Moderne gegeben ist. Die unterschiedliche Auffassung der Intentionalität trennten in den Jahren 1919–21 den avicennischen Objektivisten Husserl und den reformierten Aristoteliker Heidegger voneinander. Der postmoderne Husserl ging zu den „Dingen selbst“ in Form des kartesianischen Seienden der dritten Art nach der Toledischen Schule. Der aristotelisch geformte Heidegger erforschte den Akt des Lebens in dessen primärer Form, welche die erste Form der Intentionalität des Daseins generierte, wo notwendigerweise auch die ursprüngliche Bedeutung des Seins des Seienden liegt. Am Anfang von Heideggers Weg zur Philosophie im Modus der Sizilianischen Schule stand die Hermeneutik der Faktizität, welche nach der theologischen Gestalt der realen, in den Paulusbriefen erforschten christlichen Existenz gedeutet worden war. Daher lehnte Heidegger die hypostasierten Definitionen der damaligen Toledischen Schule ab, welche durch die Kant’schen oder hegelianischen Formen der Lebensphilosophie gegeben waren. Diese Lehren repräsentierten für Heidegger ein unmögliches Seiendes der dritten Art. Die authentische aristotelische Auffassung des Erkennens und der Intentionalität stellt einen grundsätzlichen Unterschied gegenüber den *Modernorum* dar und verändert prinzipiell auch die Bestimmung von Mensch und Wissenschaft. Avicennas *intellectus agens* war keine dominante Komponente mehr, welche den gesamten Prozess des Erkennens von hinten aus Richtung der Welt der autonomen Formen lenkt. In Blunds Schule wurde die Seele selbst, welche von der hylemorphischen, in der Realität gegebenen aktuellen Sache aktualisiert wurde. Deren Intention geht primär zum Körper (*anima habet convertere se ad corpus*) und nicht zum abgetrennten aktiven Intellekt als dem Formengeber.[[101]](#footnote-101) Die Seele abstrahiert aktiv die erkannten Formen aus Richtung des Bildes der im Gedächtnis gespeicherten Dinge (*ad similitudinem ymagimum inventarum in memoria*). Diese Formen werden durch den individuellen formalen Intellekt intendiert und synthetisiert (*imprimitur in anima intellectus formalis*). Der formale Intellekt nimmt ihre ursprüngliche Aktualität vom Formengeber (*mediante primo datore formarum*). Das Wirken von Avicennas Formengeber wurde im Prozess des Erkennens lediglich auf einen indirekten Einfluss reduziert. Eine führende Rolle der ersten Ursache und des abgetrennten aktiven Intellekts fällt bei Blund Gott als *Dator formarum* zu, welcher jedoch in seinem Sein gänzlich von der menschlichen Seele getrennt ist. Der Intellekt muss als Form direkt von Gott als erster Form stammen, was auch der Standpunkt Grossetestes als eines eminenten Repräsentanten der Blund’schen Schule war (Kap. 3.2). Dies entspricht dem aristotelischen Szenarium des Erkennens, welches durch die Aktualität der erkannten Sache und nicht durch die Aktualität der abgeteilten Form und deren effizienten Kausalität determiniert wird. Am Anfang des 13. Jahrhunderts kam zur ersten Befreiung von Person, Seele und Intellekt vom Diakosmos Jamblichos‘ und Avicennas. Die zweifache Teilung des *intellectus agens* in eine interne Komponente der Seele und einen externen Faktor kosmischen Charakters finden wir weiter bei dem Pariser Erzbischof Wilhelm von Auvergne (Guilielmus Alvernus), welcher der bekannteste und wichtigste Schüler der Blund’schen Schule ist (Kap. 2.3). Die selbstständige Rolle fällt für den *intellectus adeptus* weg, weil die Belichtung des Intellekts von vorne aus Richtung der realen, mit den Sinnen erkannten Sache geht. Die resultierende Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Ding und Intellekt sieht nach Blunds Traktat folgendermaßen aus:

„Auf eine ähnliche Weise kann man zeigen, dass alle Erkennungsfähigkeiten der Seele eine und dieselbe Fähigkeit sind, welche im Akt der ersten Substanz gegeben ist (*una et eadem vis in essentia*). Dies akzeptieren wir gerne mit dem Hinweis, dass die Erkennungskomponenten der menschlichen Seele substantiell nicht unterschiedlich sind, sondern lediglich akzidentell (*non sunt diverse in essentia, immo in accidente tantum*). Es besteht zwischen ihnen keine andere Unterschiedlichkeit als diese, welche auf die Art deren Erkennens gegeben ist (*in modo apprehendi*). Die Sinne erkennen nämlich die anwesende Sache, welche zuvor mit den Sinnen erkannt worden ist; der Intellekt abstrahiert dann die Sache von deren Akzidenzien, wie nach den oben geäußerten Argumenten gesagt wurde.“ [[102]](#footnote-102)

Die Sinne nehmen das Ding in dessen gegenwärtiger Gegebenheit wahr (*rem presentem*); die intentional gegebene Einbildungskraft hält das Ding in dessen Abwesenheit (*rem absentem*). Der Intellekt erschafft im nachfolgenden Prozess der Abstraktion ein universelles Konzept, und das durch das abstrahierte Erkennen der akzidentellen Eigenschaften der einfachen ersten Substanz, welche unteilbar in der Realität gegeben ist (*abstrahit rem ab accidentibus*). Dadurch entstand eine neue Belichtung des aktiven Intellekts, welcher aus Richtung der sinnlich erkannten sinnlichen Sache aktualisiert in der individuellen Seele lokalisiert wird. Die Einführung des metaphysischen Dativs trennt nach Aristoteles die metaphysisch unterschiedlichen Modi des Seins des Seienden, was später in der Schule der Modisten, die in der nachfolgenden Generation der Schüler Blunds entstand, explizit thematisiert wird. Die Donation des aktuellen Seienden, welche durch die Übergabe der sinnlichen und intelligiblen Form durch das Diaphanum in der Seele gegeben ist, erschafft die Einheit aller erkannten Komponenten in der einen immateriellen Seele, welche in deren subsistentem körperlich angelegten Akt gegeben ist. Die substanzielle Einheit der Person schließt das moderne und postmoderne Szenarium der Pluralität der Substanzen im Menschen aus. Der Aristoteliker Blund definiert klar den Unterschied zwischen der philosophischen und der theologischen Auffassung der Seele.[[103]](#footnote-103) Der Theologie sollt sich aus der Sicht der Verdienste und der Strafen, welche in der Perspektive der Erlösung oder der Verdammung begriffen werden, um die Seele kümmern. Die typischen Fragen der Schrift *De anima,* nämlich was die Seele ist, wie wir aus der Sicht von deren Komponenten aussagen sollen und wie sie an den Körper gebunden ist, gehört in den Bereich der Philosophie und nicht der Theologie. Blunds Anhänger, der Pariser Erzbischof Alvernus und Kanzler der dortigen Alma Mater, repräsentierte zwei Jahrzehnte lang diese Form des authentischen Aristotelismus und verteidigte sie gegen die lateinischen Sophisten (Kap. 2.3.1). Über die kurze Etappe seines Nachfolgers Gauthier de Château-Thierry, Kanzler der Universität in der Jahren 1246–49 und ab 1249 Erzbischof, wissen wir zu wenig. Der grundsätzliche Streit zwischen der Schule des ersten und des zweiten Averroismus entspinnt sich nach dem Jahr 1250. Der Respekt vor dem autonomen Weg der Philosophen zur Wahrheit ist charakteristisch für den entstehenden ersten Averroismus. Mit dem zunehmenden Einfluss der univoken Moderne verschwand das kritische Denken indes nach dem Jahr 1250 mehr und mehr. Die modernen Lateiner waren bereits seit einem Jahrhundert dabei, Wissen durch die modernen Simulakren unter der Führung der dogmatisch gebildeten Furien zu schaffen. Nach der Verurteilung Abelards erreichten die Modernisten die Verurteilung der Aristoteliker im Namen der einen objektiven Wahrheit im Jahre 1277; aber nun schreibt sich der Anfang der 13. Jahrhunderts.

Blund begründete für Hochscholastik, welche der Rezeption von Averroës‘ Metaphysik vorangeht, ein neues Offenbarungsfeld des Seienden. Der Vergleich zwischen der animalischen und der menschlichen Intentionalität hatte eine entscheidende Bedeutung für die positive Rezeption von Averroës‘ Schriften im Paradigma der Sizilianischen Schule, welche von Friedrich II. gegründet worden war. Die von Aristoteles‘ naturwissenschaftlichen Schriften inspirierten Kommentatoren begriffen den tatsächlichen Sinn der Metaphysik der Substanz *qua* Substanz von Averrroës, weil sie sie durch Belichtung von vorne aus Richtung der real existierenden und wahrgenommenen ersten Substanz wahrnahmen. Das Erkennen nahmen sie nach dem Verhalten der realen Tiere wie z. B. des jagenden Falken wahr. Darin bestand der prinzipielle Unterschied zur avicennistischen Toledischen Schule, welche das Korpus des Kommentators im Geiste des mystischen Neuplatonismus interpretierten. Die durch die reale Erforschung des Erkennens von Mensch und Tier gegebene phänomenologische Richtung unterschied die authentische Interpretation des CMDA von den Avicennisten der Toledischen Schule. Diesen repräsentierten vor allem die Übersetzer Avendauth und Gundissalinus und nach ihnen die neuplatonische Schule Philipps des Kanzlers. Dieser Streit um die Auslegung des tatsächlichen *intentum* und die Einheit der aristotelischen Metaphysik brachte Avicenna oder Averroës zufolge einen neuen Gesichtspunkt in die verborgene Gigantomachie der logischen Schulen. Die Anhänger der *Logica Modernorum*, welche Alvernus *sequaces Aristotelis* nannte, dehnten ihre Sophismen in die avicennische Metaphysik aus und schufen ein System eines neuen Neuplatonismus. Blunds Schule bewahrte in Paris das intellektuelle Umfeld des reformierten Aristotelismus im Geiste der von Boethius und Abelard (*Tractatus Anagnini*, *Logica „Cum sit nostra“*) inspirierten logischen Schulen im Modus der *Logica Vetus* und erweiterten es. Dieser Streit verlief am Ende des 12. Jahrhunderts und beendete in Paris die Tätigkeit der Schulen der *Nominales* und der *Logica Modernorum*, welche eine modernistische Gestalt annahmen. Auf dem akademischen Boden der metaphysischen und logischen Realisten in Blunds Schule vollzog sich die erste integrale Rezeption des CMDA gemäß der Sizilianischen Schule, welche im Jahre 1230 von Michael Scotus gebracht wurde. Deren Einfluss unterstützten die lateinischen Übersetzungen des aristotelischen Korpus, welche von Friedrich II an die Universität Bologna und dessen Sohn Manfred an die Pariser Universität geschickt worden waren. Der erste Averroismus entstand im Umfeld der integrierenden Erkenntnisse der Sizilianischen Schule und der Blund’schen Akademie, welche die Pariser Universität gegründet hatte. Blund und seine vom späteren Bischof Alvernus geleitete Schule begrüßten die Ankunft der Averroës’schen Korpus in Paris in der Fassung von Scotus‘ Sizilianischer Schule, welche um das Jahr 1230 in allen grundlegenden Punkten deren aristotelische Interpretation von *De anima* bestätigte, die bereits vor der Ankunft des Kommentators im lateinischen Westen gegeben war. Die von Blund inspirierte Schule des ersten Averroismus brachte die ersten Kommentare des Averroës im lateinischen Westen hervor, welche im nächsten Kapitel besprochen werden. Die Vertreter der Blund’schen Schule standen an der Spitze der Transformation der Pariser Schule in die Pariser Universität, deren unersetzlicher Wert für die Verteidigung des christlichen Bildes der Welt, Gottes und des Menschen vom Papst anerkannt wurde. Blunds innovative Auslegung des Aristoteles wurde klar von dessen Zeitgenossen gesehen und gewürdigt. Henry von Avranches (Henricus Abrincensis, um †1260) legt in seiner *laudatio* Zeugnis über die Bedeutung Blunds für die Etablierung der Schule des ersten Averroismus ab.[[104]](#footnote-104) Der Pariser Magister wird im Stil von Averroës‘ Kritik an den Modernisten im CMDA (*moderni dimittunt libros Aristotelis*; OBJ I, Kap. 2.5) gegenüber den damaligen modernistischen Auslegern dafür gelobt, dass er Aristoteles‘ Originalschriften tiefgreifend studiert hatte (*primus Aristotelis satagens perquirere libros*). Anschließend vollzog Blund angeblich die Rezeption und die Interpretation der philosophischen Schriften der Falsafa, welche in dieser Zeit in den Westen gelangt waren (*recenter eos Arabes misere* *Latinis*)*.* Das Adverb *recenter* kann in der vorliegenden Interpretation die erste Rezeption von Averroës‘ Philosophie bedeuten, welche außerhalb des toletanischen Paradigmas *ad mentem Averrois* dargeboten wurde, und zwar noch vor dem vor dem Jahr 1230, als Blunds Schule während Scotus‘ Aufenthalt an der hiesigen Universität das Paradigma der Sizilianischen Schule annahm. Diese erste kritische Rezeption des gegen die Toletaner ausgelegten Kommentators wird von der nachfolgenden Interpretation des Werks *De anima et de potenciis eius* (ca. 1225) geliefert. Die neue Interpretation des Averroës geht zeitlich der Ankunft der Sizilianischen Schule voraus (1230) und setzt die erste Kritik an der Toledischen Schule voraus, welche etwa seit dem Jahre 1220 auf dem Boden der Pariser Universität existierte. Die Blund’sche Schule nahm die Auslegung des Averroës gemäß der Sizilianischen Schule voraus, weil sie über die gleiche Interpretation von *De anima,* der *Kategorien,* der *Metaphysik* und der *Zweiten Analytiken* verfügte. In dieser gemeinsamen Interpretation wird das Erkennen von vorne aus Richtung der ersten Substanz belichtet.

Das Wirken Blunds und dessen Schule rief im lateinischen Westen die erste bekannte christliche Interpretation des Aristoteles ins Leben, welche einen authentischen, mit dem Christentum kompatiblen Aristotelismus vorlegte. Daher lehnte sie als einzige Kathedralschule in Paris auf qualifizierte Weise die Sophistik der neuplatonischen Modernisten in aristotelischem Gewand wie z. B. diejenige Davids von Dinant ab. Für diese in der Tat epochale Leistung wurde die Pariser Kathedralschule zur päpstlichen Universität erhoben. Diese Aristoteliker erreichten durch ihren Einfluss und ihre grundsätzliche Kritik an David von Dinant, dass deren Verteidigung der Weisheit der Philosophie und der christlichen Lehre den Schutz des Papstes für die Pariser Kathedralschule verdiente. Diese führten sie gemäß dem philosophischen Vermächtnisses Abelards und dessen metaphysischer und logischer Auffassung der *Logica Vetus*. Die Pariser Universität entstand durch die Umwandlung der einen von Blund geleiteten Kathedralschule (*École de Paris*) in eine akademische christliche Institution von zentraler Bedeutung. Diese wurde ab dem Jahr 1215 von der päpstlichen Autorität vor der Willkür der örtlichen Herrscher und Bischöfe geschützt. Dieser durch die Umwandlung von Abelards Kathedralschule gegebene Ort zentraler Bildung und Autorität integrierte in sich die übrigen lokal bedeutsamen Kathedral-, Ordens- und Bischofsschulen. Es ist ganz verständlich, dass die besiegte Partei der Modernisten über die Blund’sche Gruppe die akademische *damnatio memoriae* verhängte. Das Auslöschen der bislang nicht existenten Blund’schen Schule aus dem akademischen Gedächtnis hatte ein gänzlich praktisches Motiv, weil die Moderne die Spuren der eigenen Sophismen verwischen musste. Die Konstruktion des Averroismus geht bei den Modernisten von Dinants Auffassung des *intellectus possibilis* aus, welcher als einheitliche kosmische Substanz definiert wird, die sich mit dem individuellen *intellectus materialis* im Modus deraverroistischen *copulatio* verbunden hatte. Durch den kurzen, aber umso wichtigeren Sieg der Sizilianischen Schule an der Pariser Universität wurde auch im lateinischen Westen aus Averroës der tatsächliche Kommentator. Kanzler Alvernus stellte dessen Deutung gegen die neuplatonische Schule der Aristoteles folgenden Philosophen (*philosophi sequaces Aristotelis*, Kap. 2.3.1). Zu Blunds Schule gehörte auch Grosseteste während seiner Pariser Studien. Dieser Aristoteliker ist gemäß der folgenden Interpretation Autor der polemischen Schrift *De anima et de potenciis eius*, welche er später mit dem Kommentar zu *De anima* ergänzte. Ein weiterer Autor war an Blunds Schule Bischof Alvernus, welcher ebenfalls zwei Kommentare zu *De anima* schrieb. Der erste war polemisch und der zweite magistral. Gauthiers Vorwort zur Schrift *De anima et de potenciis eius* betont die Verteidigung der Einheit der Person, welche diesen Schrift mit dem Kommentar namens *De potenciis anime et obiectis* (ca. 1230) verbindet. Deren Autor ist nach der in den folgenden Kapiteln vorliegenden Interpretation Bischof Alvernus.[[105]](#footnote-105) Gauthiers Analyse der Zitate aus Averroës‘ Kommentar zur *Metaphysik*, die mit Grossetestes ersten kosmologischen Schriften übereinstimmen, ist entscheidend für die Bestimmung der Urheberschaft von *De anima et de potentiis eius* (Gauthier 1982, 8–9). Ein weiteres Kriterium der Autorenschaft Grossetestes ist die gemeinsame Auffassung des Pluralismus der Potenzen und Formen in der Seele und die gleiche Deutung des Diaphanums und der Species wie in Blunds Schule des ersten Averroismus (Kap. 3.2). Grosseteste schrieb die erste philosophische Schrift, indem er Averroës ausdrücklich gegen die avicennistischen Toletaner und gegen die Pariser Porretaner zitierte. Alvernus ergänzte dessen Analyse aus theologischer Sicht wahrscheinlich nach der Ankunft Scotus‘ von der Sizilianischen Schule im Jahre 1230. Zum Verständnis dieser zweifachen Rezeption Averroës‘ im Modus des ersten Averroismus der Sizilianischen und der Toledischen Schule muss man zwei Jahrhunderte zurückgehen, als die erste Interpretation Avicennas im lateinischen aristotelischen Modus entstand, welche den neuplatonischen Avicennismus mit der Erkenntnisstheorie gemäß *De anima* integrierte.

Die Deutung der aristotelischen Falsafa im Paradigma der Toledischen Schule wurde vom Aristoteliker David von Dinant vorgelegt. Seine Deutung von *De anima* schuf die Unwahrheit des Aristotelismus, indem er die erste wirklich averroistische Auffassung der Objektivität im lateinischen Westen begründete. Seine Bestimmung wurde im Jahre 1215 von der bischöflichen Synode als pantheistische Deutung der *anima mundi* verurteilt. Dinants Interpretation ging von den aristotelischen Schriften aus; deshalb verbot die zitierte Synode an der Pariser Universität das Studium einiger Schriften aus dem aristotelischen Korpus. Die unterschiedliche Deutung der Intentionalität und des Erkennens zwischen Blund und Dinant um das Jahr 1200 zeigt das Wesen des späteren Streits zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus. Dinants Auffassung des Diaphanums weist eine interessante Mischung aus neuplatonischer und aristotelischer Lehre auf, von welcher sich der erste lateinische Modernist Rufus von Cornwall inspirieren ließ. Die bischöfliche Synode, welche im Jahre 1210 in Paris einberufen wurde, verurteilte Dinants Pantheismus und ordnete die öffentliche Verbrennung der Schrift *Quaternuli* als häretisch an. Die das *curriculum* der neu entstandenen Universität regulierenden Regeln, welche im Jahre 1215 durch den päpstlichen Legat Robert herausgegeben wurde, verboten ausdrücklich die Lehre von Aristoteles‘ *Metaphysik, Physik* sowie dessen naturwissenschaftlichen Schriften, weil sie nach David von Dinant und weiteren Amalrizianern wie Amaury de Bennes und dem unbekannten Neuplatoniker aus Spanien vom neuplatonischen Aristotelismus beeinflusst waren. Der Periode zwischen den Jahren 1210 und 1215 was enorm wichtig für das Geburt der Moderne. Während dieser Zeit bildete sich die Lichtung der musischen Wahrheit und Unwahrheit. Sie bestimmten die Geschichtlichkeit, welche die Pariser Universität gründete. Diese Geschichtlichkeit prägte im Modus des modernistischen Irrtums die nachfolgende Geschichte der Pariser Universität bis zu deren Niedergang in der Aufklärung während der Französischen Revolution. Die Verurteilung von Dinants Philosophie zeigt, dass es an der Pariser Universität im Umfeld des ersten Averroismus zu einer grundlegenden Wende kam. Der erste Averroismus deutete Aristoteles‘ Schriften eindeutig christlich. Die Ankunft der authentischen aristotelischen Philosophie rief einen grundsätzlichen Konflikt zwischen Blunds Schule und den neuplatonischen Deutungen der Toletaner und der ersten Modernisten aus den im Niedergang begriffenen Schulen der *Nominales* und der *Logica Modernorum* hervor. Dieser Konflikt kann in die Zweit zwischen 1215 und 1231 datiert werden, als das Verbot der Lehre des aristotelischen Korpus an der Pariser Universität aufgehoben wurde. Die modernistischen Schulen gestalteten den neuplatonischen Aristotelismus Davids von Dinant um; deshalb konnten sie nicht auf qualifizierte Weise dessen Häresie ablehnen. Blunds Schule erhielt deswegen die päpstliche Anerkennung, weil sie den christlichen Wert des nach der Sizilianischen Schule *ad mentem Averrois* dargereichten Aristoteles verteidigte. Die modernistische aristotelische Philosophie Davids von Dinant spielte für die Entstehung der Pariser Universität eine entscheidende, durch die *via negativa* gegebene Rolle. Dieser Arzt und Denker erlangte die Magisterwürde in Griechenland und wurde persönlicher Kaplan von Papst Innozenz (wohl 1206). Er pflegte Kontakte mit dem sizilianischen Friedrich II., unter dessen Schutz die Schule der Sizilianischen Auslegung des Averroës an der Universität zu Bologna und am sizilianischen Hofe des erwähnten Herrschers entstand. Dinant lehrt in den Jahren 1207–10 in Paris Metaphysik nach Abelards Logik. Dinants Bindung zu den sizilianischen Hauptzentren der Deutung von Aristoteles hat für die Gründung der Pariser Universität Schlüsselcharakter, weil nur die Kenner der Blund’schen Schule im Stande waren, dessen Sophistik zu enthüllen.

Kehren wir zurück auf den Boden der Pariser Universität in die Jahre 1210–15, als die Geschichte des lateinischen Westens für das nächste Jahrtausend eine neue Prägung erfährt. Ein grundlegendes metaphysisches Ereignis wurde die Verteidigung der Wahrheit als *adaequatio* auf der Grundlage der Intentionalität, die der neuplatonischen Wahrheit als *assimilatio* des Seienden der dritten Art gegenüberstand. Dieses Konzept der Wahrheit als Assimilation erhielt in Dinants Lehre den Charakter eines kosmischen Pantheismus, der den kosmischen Intellekt direkt mit der göttlichen Essenz verbindet. Blund wandte ein, dass diese pseudoaristotelische *anima mundi* keine Möglichkeit der Existenz besitzt, weil sie nach *De anima* außerhalb des Erkennungsschemas steht. Schlüsselmoment der Polemik gegen Dinants Pantheismus war der Status des *intellectus possibilis* als ausschließlich menschlichen intellektuellen Diaphanums. Die Verteidigung des rezeptiven Intellekts, welcher durch Belichtung von vorne im Modus des metaphysischen Dativs aktualisiert wird, trennte das Erkennen von der durch die pantheistische Form des *intellectus agens* gegebenen Belichtung von hinten. Aus diesem prinzipiellen Grund kann die kosmische Form der Seele nicht in der Form von Dinants *anima mundi* existieren. Die kosmischen Intelligenzen können kein an das sinnliche Erkennen anknüpfendes passives Erkennen haben. Die intelligiblen kosmischen Intelligenzen haben das Lebensprinzip in den reinen Formen des Intellekts, was sie grundsätzlich von der menschlichen Seele trennt. Diese erlangt die Aktualität des Erkennens nur aus den Sinnen. Im Spiel war auch die Deutung der Prädikation der Universalität und der Kausalität für Gott als *causa prima*, was bedeutete, die damals verbotenen Schriften *Physik* und *Metaphysik* richtig zu interpretieren. Die von der Toledischen Schule beeinflusste Schule in der Abtei des Heiligen Viktor hatte mit der neuplatonischen Deutung von *De anima* nur eine teilweise rationale Argumentation gegen Dinants philosophisch dargereichten Pantheismus. Das Gleiche galt für die avicennistischen Scholastiker wie Prévostin de Crémone, der im Jahre 1208 gewählte Kanzler der Pariser Universität. Die Argumentation gegen Dinant wurde in vollem Umfang nur in der Blund'schen Schule erhoben. Papst Innozenz II. erkannte den Wert dieser Argumentation im Jahr 1215 an, indem er der Gruppe, die die Blund'schen Domschulen vereinigte, päpstliche Rechte verlieh. Die Interpretationsleistung des in den Dienst der christlichen Orthodoxie gestellten Aristotelismus bewirkte, dass Innozenz III. den Pariser Schulen die päpstlichen Universitätsrechte erteilte. Diese Schulen wurden von Abelards *École de Paris* geführt und waren unter der Ägide von Blunds aristotelischer Interpretation zusammengeführt. Diese Blund’sche Auslegung wurde im Pariser Prozess des Jahres 1210 gegen den hiesigen Magister David von Dinant aufgestellt. Die verwirrten Schulen der Modernisten wurden mit dem Verbot bestraft, die umstrittenen Schriften aus dem aristotelischen Korpus zu lehren. Aber diese Schulen verloren definitiv im Jahre 1230 nach der Ankunft von Scotus‘ Interpretation der Sizilianischen Schule. Deshalb wurde Aristoteles‘-Verbot gleich im nächsten Jahr als kontraproduktiv aufgehoben. Der Hauptrepräsentant der Blund’schen Schule war Wilhelm von Auvergne (Guilielmus Alvernus, †1249). Dieser Magister der Theologie (seit dem Jahr 1223) und Pariser Bischof (1228–49) wurde im lateinischen Westen zum wichtigsten Verteidiger von Averroës‘ Metaphysik. Der Status der neuen Universität wurde definitiv von Papst Gregor IX. im Jahre 1231 bestätigt. Durch den Unterschied zwischen der Toledischen und der Sizilianischen Schule antwortete die Hermeneutik auf Gilsons wichtige Frage nach dem Wesen des Konflikts, welcher mit der Ankunft Aristoleles‘ in den lateinischen Westen verbunden war.[[106]](#footnote-106) Die Etappe 1215–31 belegte durch die neue Bestätigung der päpstlichen Rechte die erfolgreiche Gründung der Schule des ersten Averroismus, welche im Modus *Anfang* das grundlegende geschichtliche *Ereignis* des Denkens für diese heute erloschene Pariser Universität bildete. Ein prinzipielles unlösbares Problem stellte für die Schule der porretanischen Aristoteliker Dinants univoke Prädikation des Intellekts als eines Seienden der dritten Art dar, welches im Rahmen des universellen Hylemorphismus gegeben ist.[[107]](#footnote-107) Diese generische Intellekt-Materie kann im Rahmen des Baums des Porphyrios in Species geteilt werden und nach dem *Liber de causis* kann eine niedere materielle Form dieses Intellekts deduziert werden, welche durch die Wirkung der höheren aktiven Form als *passio* gegeben ist. Dinants Schlüsselargument war nach Albert dem Großen die Einführung des universellen Hylemorphismus direkt in die göttliche Essenz, von welcher er durch die Emanationen die Entstehung der niederen Substanzen ableitete.[[108]](#footnote-108) Der Aristoteliker Dinant kennt die Mediationsfunktion des Diaphanums und dessen Bedeutung für die Arbeit der Sinne und des Intellekts, behauptet aber wie der Avicennist Descartes ausdrücklich, dass das Diaphanum eine als Körper gegebene Substanz ist (*dyaphanum vero corpus est*).[[109]](#footnote-109) Der erste moderne Aristoteliker des lateinischen Westens hat eine mechanische Konzeption des kosmischen Pantheismus als modernen Atomismus, die von den Postmodernisten Descartes und Newton aufgegriffen wird. Newton war jedoch nicht einmal Deist, denn er trennte, wie Pascal, den geoffenbarten Gott Israels von seiner objektiven, im Kosmos manifestierten Göttlichkeit. Newton lehnte es ab, Gott als *causa prima* mit der kosmischen *anima mundi* zu verbinden, die seiner Meinung nach für die Bewegungen der Himmelskörper verantwortlich war.[[110]](#footnote-110) Dinant definierte den passiven und den aktiven Charakter der Seele, lehnte aber den aristotelischen Ansatz der Individualisierung des Intellekts gemäß *De anima* ab. Die Einheit der intellektuellen Inhalte im Menschen entsteht auf neuplatonische Weise durch Belichtung von hinten. Der Intellekt hat im menschlichen Erkennen keine Möglichkeit der Individuation und wurde zu einer selbstständigen Substanz. Dinant setzt richtig die rezeptive Komponente in jede Fakultät (Sinne, Intellekt, Wille), weil es sonst zu keinem individuellen Akt des Erkennens kommen könnte (*horum autem unumquodque est possibile*).[[111]](#footnote-111) Diese Deutung der Rezeptivität stimmt doch nicht mit Blund überein, weil der Intellekt bei Dinant nicht in die passive Komponente mit einbezogen ist. Die passive Rolle stattdessen spielt die Imagination, welche bei Blund hingegen nur für die *species sensibilis* eine synthetische Rolle spielt. Dinant identifizierte zunächst den rezeptiven Intellekt als Materie und Potenz im Verhältnis zum höheren kosmischen Intellekt als Form. Auf diese Weise schuf er die rezeptive oder hyische Komponente des Intellekts nach Themistios.[[112]](#footnote-112) Dann unifizierte er beide Formen der passiven Materie in einer Gattung und gab ebenso auch den aktiven Akt des synthetischen Intellekts in gemeinsamer Gattung. Der passive Intellekt (*intellectus possibilis*) wurde nach Alexander zu einer gattungsmäßig unterschiedlichen Hypostase, welche außerhalb des Menschen existiert. Dinant gab beide Formen des immateriellen und einheitlichen Intellekts in zwei aktiv und passiv gegebene kosmische Substanzen. Die Individualität des Erkennens ohne seelisch erlebte Intentionalität konnte Dinant nicht anders machen als durch den abgetrennten *intellectus agens*, welcher im Modus des universellen Hylemorphismus und Pantheismus gegeben ist. Der neuplatonische Denker verband sowohl die hylemorphische Substanz als auch die neuplatonische Materie der dritten Art zu einer univoken Form. Diese rezeptive Komponente verknüpfte er dann auf dem Niveau des aktiven Formengebers mit Gott als dem ersten Intellekt. Der rezeptive, d. h. „materielle“ Teil des Intellekts war auf dem Niveau des gesamten materiellen Kosmos und diese kosmische Materie kann in ihrer geschaffenen Ganzheit nur vom göttlichen aktiven Intellekt geformt werden. Dinant begreift den Intellekt im Gegensatz zu Blund pantheistisch als eine unteilbare aktive Komponente des Erkennens, welcher die ebenso einheitliche rezeptive intellektuelle Materie entsprechen muss.[[113]](#footnote-113) Dann beginnt das Szenarium von *De anima* 430a21–23 zu gelten. Es beschreibt die komplementäre Verbindung zwischen der passiven und der aktiven Komponente des Erkennens. Gott wird durch die hylisch gegebene rezeptive Welt in der Gesamtheit und der Fülle reflektiert und schafft dadurch auch in uns individuelle Denkinhalte. Die einzige logische Lösung war der konsequente Pantheismus, in welchem die passive Welt den aktiven Gott spiegelte. Der sich zu der These *deus sive natura* bekennende Spinoza würde im Rahmen des Unterschieds zwischen *natura naturans* und *natura naturata* gewiss Dinants logischen Schluss über die Existenz lediglich einer unteilbaren und immateriellen göttlichen Substanz unterschreiben, welche alle Formen des Stoffs gestaltet. Dinants Deismus zeigt im lateinischen Westen die erste Form des universellen Hylemorphismus, welcher in der nächsten Generation die objektive Auffassung der Materie begründet.

„Das Denken, worüber wir gerade sprechen und welches wir als immaterielle definieren, ist nichts anders als Gott selbst. Wenn also die Welt nicht anders ist als Gott, welcher sich nach der Behauptung Platons, Zenons, Sokrates‘ und vieler anderer durch die Welt auch auf sinnliche Art und Weise denkt, dann ist Gott auch die Materie der Welt. Die Form, welche zu dieser Materie gelangt, ist nichts anders als das, was die Wahrnehmung Gottes seiner selbst ermöglicht.“ [[114]](#footnote-114)

Im Unterschied zu Blunds *similiter* konzipierte der unkritische Pantheist Dinant das Erkennen im Modus der gattungsmäßigen Univozität, welche sowohl für die Rezeptivität des Stoffes als auch des hylischen Intellekts gilt. Gott denkt sich Selbst reflexiv im avicennistischen Modus des fliegenden Mannes und die hylische Welt erhält dadurch eine kosmische Form. Gott kann auf diese Weise das eigene Denken durch die so gegebene hylische *anima mundi* fühlen. Das Zitat begreift die Rezeption der erkannten Formen im Rahmen des universellen Hylemorphismus, welcher durch den einen pantheistischen *intellectus agens* geformt wird. Die kosmische Materie rezipiert im Modus des hylischen und kosmischen *intellectus possibilis* den göttlichen Akt der Reflexion (*mundus est ipse Deus preter se ipsum perceptibile sensui*). Dinant überging die Funktion der Intentionalität, weil er aus ihr eine Substanz der dritten Art gemacht hatte. Darüber hinaus machte er aus dem Diaphanum einen physischen Körper, wodurch er eine Mediation zwischen der Welt und dem Intellekt verunmöglichte. Diese Funktion muss von der kosmischen Form des rezeptiven Intellekts übernommen werden, weil als primäre Materie gegeben ist. Durch die göttliche Individuation dieser *materia prima* entstand die erste Auffassung des unifizierten *intellectus possibilis*, welcher numerisch eins für alle Menschen ist. Dinant war ein moderner Averroist zwei Jahrzehnte vor dem Import von Averroës‘ Schriften in den lateinischen Westen, weil er über die erste Form des numerisch einheitlichen abgeteilten und göttlichen *intellectus materialis* für alle Menschen verfügte (*mens … unam dicimus esse eamque impassibilem*).

Der zweite Averroismus übernahm die Mythologie von Dinant in leicht veränderter Form. Schließlich haben die Modernisten dem Averroes ihre eigenen Fehler zugeschrieben, um Gestalt des modernen Averroismus zu schaffen. Dinants Averroismus *avant la lettre* zeigt die erste Synthese zwischen Avicennismus und der aristotelischen Lehre über die rezeptive und synthetische Fähigkeit der Seele, welche Dinant in zwei kosmische Substanzen hypostasierte. Dinants Pantheismus zeigt die Lichtungder westlichen Objektivität in deren ursprünglichem *Irrtum*, welcher der Oxforder Rufus in sophistische Gestalt korrigiert. Es ist durchaus begreiflich, dass dieser Oxforder Sophist bei der ersten Pariser Generation der Kenner des Aristoteles und des Kommentators ähnlich unrühmlich ankam wie David von Dinant.

Die beiden Begründer der Moderne, Grosseteste und Rufus, stellten unter Berufung auf *De anima* eine Verbindung zwischen Neuplatonismus und Aristotelismus her, die sich vom Pantheismus Dinants unterschied. Sie schaffen in Anknüpfung an Aristoteles‘ *De anima* eine Verbindung zwischen dem Neuplatonismus und dem Aristotelismus, indem sie im Unterschied zum Pantheisten Dinant das passive und aktive Element in der Seele definierten und darüber hinaus die kosmische Seele nicht mit Gott verbanden. Diese halbherzige Lösung rettete zwar beide Autoren vor der Exkommunikation wegen Pantheismus, lag aber in keinem Fall auf der Höhe der Aristoteliker aus der Schule des ersten Averroismus. Dies war auch der Grund, weswegen Grosseteste die Pariser Universität verlassen musste, wenngleich er zuvor zu den besten Schülern an Blunds Schule gehört hatte (Kap. 3.1.1). Im Gegensatz zu Dinant, Grosseteste und Rufus lehnte Blund in seiner Interpretation des Aristoteles die Existenz einer kosmischen Seele, wie sie aus dem Dialog *Timaios* bekannt ist, grundsätzlich ab.[[115]](#footnote-115) Diese tatsächliche *revolutio* oder Drehung des Denkens zur ursprünglichen Fassung von *De anima* wird in der aristotelischen Exegese Michael Scotus‘ bestätigt. Diese erscheint gemäß Averroës‘ in Übereistimmung mit Aristoteles‘ naturwissenschaftlichen Schriften interpretierten Korpus im Jahre 1230 in Paris. Die qualifizierte Ablehnung von Dinants Häresie wäre nicht möglich gewesen ohne das Denken des unauffälligen und bescheidenen Johannes Blund, welchen Avranches *laudatio* für seine lebenslange ungefährdete Suche nach der Wahrheit nach den Prinzipien des natürlichen menschlichen Verstandes ehrte (*insitus humane rationi iura tuendi*).[[116]](#footnote-116) Daher erlaubte Papst Gregor IX. per Dekret aus dem Jahre 1231 das Studium der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles (*Chartularium* I, no. 86, p. 143). Diese Wende wurde von Blunds Schule unter der Führung des Bischofs Alvernus als Rektor der Pariser Universität herbeigeführt. Alvernus nahm die Auslegung des Aristoteles *ad mentem Averrois* mit dem lateinischen Korpus des Averroës in das zuvor bereitete Umfeld der zwei verschiedenen Schulen auf. Die Porretaner, die Schulen der *Nominales* und die Schulen der *Logica Modernorum* begriffen Averroës als Fortsetzer Avicennas. Daher sahen sie in der Metaphysik des Kommentators nichts grundsätzlich Neues. Der wichtigste Kommentator Aristoteles‘ war für sie Avicenna. Die Repräsentanten der neu entstandenen Pariser Universität, welche um die akademischen Vertreter der von Abelards gebildeten Kathedralschulen versammelt waren, erhielten hingegen in den Jahren 1220–30 einen neuen Impuls für die Auslegung des *Corpus aristotelicum* durch eine radikal neue Interpretation des Aristoteles. Die Schriften des Kommentators kamen in Blunds Schule in zwei Wellen, aus Toledo und aus Sizilien. In der authentischen Interpretation des Aristoteles unterschieden die Meister der Blund-Schule genau zwischen dem neuplatonischen Scheinbild des Aristoteles. Es war von der gleichen Art wie das Simulakrum des Averroes nach den avicennistischen Toletanern. Dieses kritisches philosophisches Urteil wurde von der Übersetzerschule Scotus‘ und weiterer philosophischen Größen bestätigt. Diese Schule war mit dem kulturellen Zentrum der Sizilianischen Denkschule verbunden, welche von Friedrich II gegründet und von dessen Sohn Manfred in Gang gehalten wurde. Die Sizilianische Schule begriff als Einzige das Innovative des Averroës und positionierte es gegen Avicenna. Diese Schule dominierte das philosophische Denken in Paris bis zu Alvernus‘ Tod im Jahre 1249. Nach seinem Tod beginnt eine neue Runde der Gigantomachie um die Substanz, welche in den Streitigkeiten der Jahre 1255 und 1277 ihren Gipfelpunkt fand.

Der Streit um den Titel des Kommentators besetzt prinzipiellen Charakter, welcher den Ort der Entstehung des ersten Averroismus anzeigt, und geht einem ähnlichen Streit zwischen Siger und Thomas von Aquin um den Titel des *Expositor Novus* voran (OBJ III, Kap. 4.4.4). Der bis dahin verborgene Konflikt zwischen der Toledischen und der Sizilianischen Schule erklärt, warum Scotus aus dem neuplatonischen Toledo an den sizilianischen Hof Friedrichs II. überwechselte und dort Averroës‘ Schlüsselkommentare und Aristoteles‘ naturwissenschaftliche Schriften *De anima, De sensu et sensato, De caelo et mundo, Physica und Metaphysica* übersetzte. Sein Weggang aus Toledo um das Jahr 1220 deckt sich zeitlich mit der ersten Rezeption von Averroës‘ toletanischem Korpus in Paris. Scotus‘ Weggang aus Toledo indiziert den *terminus a quo*, als Averroës‘ Schriften sich über ganz Europa zu verbreiten begannen. Die Sizilianische Schule übersetzte oder redigierte etwa vierzehn Übersetzungen des gesamten Korpus des Kommentators. Sie verknüpfte seine Metaphysik mit dem Studium der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles und nicht mit der neuplatonischen Mystik und Avicennas illuminatischem Objektivismus, wie es die Toledische Schule und David von Dinant handhabten. Eine Schlüsselrolle spielte in diesem Streit Scotus‘ Übersetzung der arabischen Kompilation *Über das Leben der Tiere (Kitāb al-hayawān*), welche wichtige Teile aus drei naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles zu einer Schrift zusammenfassten (*Historia animalium, De partibus animalium, De generatione animalium*). Scotus begriff den Schlüsselsinn dieses arabischen biologischen *Organons*, welches das Erkennen der Tiere erforscht, und verband es mit dem ersten und dem zweiten Buch von *De anima*. Die neue Übersetzung der zitierten aristotelischen Schriften aus dem griechischen Original wurde erst von Wilhelm von Moerbeke um das Jahr 1260 erstellt. Die Moderne hatte sich nie wirklich für das Verhalten und das Erkennen der realen Tiere interessiert, was in von der molekularen Genetik determinierten Biologie bis heute gilt. Die Verbindung aller drei Teile der Schrift *De anima* zu einer kohärenten Interpretation ermöglichte es Scotus, eine zentrale Verbindung zwischen Aristoteles‘ Kosmologie, Logik und Wissenschaft zu finden. Die Metaphysik wurde an den dritten Teil von *De anima* angeknüpft, welcher menschliche Seele und deren Erkennen erforscht. Dieses Denken war nicht der vom Mystizismus und dem Neuplatonismus christlicher, islamischer und jüdischer Provenienz geprägten Toledischen Schule eigen. Der durch die zweifache Interpretation „*ad mentem Averrois“* gegebene Konflikt in der Auslegung des *Corpus Aristotelicum* war ein unvermeidbares Ereignis des Denkens. Dieses Ereignis war in zwei gänzlich voneinander unterschiedlichen Paradigmen des Aristotelismus und des Neuplatonismus gegeben. Was sehr wichtig ist, Scotus konnte in Spanien die authentische, von seinen Schülern und Kennern herausgegebene Auslegung des Kommentators (†1198) kennen lernen. Daher ist Toledo um das Jahr 1220 nach dem Abschluss von Scotus‘ Übersetzung vom *Leben der Tiere* (*Kitāb al-hayawān*) der Ort, an welchem die *Lichtung* der westlichen Objektivität in deren „biologischer“ Wahrheit des Realismus und „mystischer“ Unwahrheit des Objektivismus gegeben ist. Nach dem Abschluss einiger von diesen Übersetzungen verlaß Scotus wohl die avicennistische Toledische Schule und begab sich nach Süditalien, wo Friedrich II. der Sizilianer als erster Intellektueller des lateinischen Westens herrschte. Die Sizilianische Schule verband die Schriften des *Organons*, die *Physik,* den *Kitāb al-hayawān* sowie die Schrift *De anima* zu einer kohärenten Deutung und schuf somit ein neues Ziel (σκωπός, *ġaraḍ*) der ersten Wissenschaft, welches von der Falsafa gemäß der Vision des Kommentators von Aristoteles‘ *Metaphysik* gesucht worden war. Scotus‘ Ankunft in Paris im Jahre 1230 bestätigte die komplette Veränderung des Paradigmas in der Auslegung Averroës‘ in Wort und Tat.

Der Streit beider Schulen erklärt auch die grundlegenden Umstände der zweifachen Rezeption des Averroës im lateinischen Westen in den Jahren 1220–30. Die ersten Schriften gelangten bereits um das Jahr 1220 in den lateinischen Westen; aber die Lehre Ibn Rushds hatten in der Fassung der Toledischen Schule im Umfeld des lateinischen Avicennismus keinen umwälzenden Einfluss. Averroës‘ in der neuplatonischen Auslegungsoptik gedeuteten Schriften brachten nicht grundsätzlich Neues in die bereits existierende avicennische Metaphysik und in die damals vorherrschende neuplatonische Deutung des *Corpus Aristotelicum*. Averroës wurde lediglich für einen Kommentator Avicennas und Alfarabis gehalten. Daher erhielt er auch nicht den Ehrentitel „Kommentator“, welcher verständlicher Avicenna zustand. Blunds aristotelische Schule erkannte augenblicklich die Genialität Averroës‘ auch in der verzerrten neuplatonischen Fassung der Toledischen Schule an. Das war der prinzipielle Grund, warum der authentische Aristoteliker Michael Scotus aus dem neuplatonischen Toledo weggeht, ebenso wie Porphyrios aus Plotins neuplatonischer Schule weggegangen war und Averroës sich von den Alexandrinern des Typs Avicennas und Ibn Baddschas lossagte. Die Schrift *De anima et de potenciis eius* von 1225 stellte Averroës‘ Deutung des Korpus gegen den von der Pariser porretanischen Schule verteidigten Avicenna (Kap. 2.2.1). Scotus geht irgendwann um das Jahr 1220 aus Toledo weg und es folgt ein kurzes Intermezzo an der Universität zu Bologna und vielleicht in Irland in den Diensten von Papst Honorius III. Seine Ankunft am sizilianischen Hof Friedrichs II. um das Jahr 1227 hat für den Westen die gleiche geschichtliche Bedeutung wie im Jahre 268 die Ankunft Porphyrios‘ im sizilianischen Marsala (OBJ I, Kap. 1.3). Dieses historische Ereignis manifestiert im Modus *a/létheia* das musische *Ereignis* der Metaphysik, welches nach dem Niedergang der Falsafa eine weitere Gigantomachie um die Substanz entfachte. Eine Schlüsselrolle spielte bei der Entstehung des kritischen intellektuellen, die modernen Illuminaten ablehnenden Westens die Sizilianische Übersetzerschule, welche in der Tat vom aufgeklärten Herrscher und offiziellen Häretiker Friedrich II. des Sizilianers gegründet worden war. In seinem Hof in Sizilien traf der Aristoteles von Falsafa das Denken der Scholastik. Also in Toledo, das Averroes als Avicennist machte, traf ein neuplatonischer Aristoteles auf einen anderen neuplatonischen Aristoteles. Durch Scotus‘ Ankunft am sizilianischen Hof Friedrichs II. wird aus Averroës der neue Kommentator des lateinischen Westens und er löste Avicenna ab. Damit kam es zu einer grundlegenden Veränderung der Metaphysik, wie sie von der Hermeneutik der Geschichtlichkeit im Modus von Heideggers *paideía* begriffen wird (OBJ I, Kap. 1.2). Diese pädagogische Wachablösung des Westens zeigt die Lichtungder metaphysischen *a/létheia* mittels Aristoteles‘ zweifacher Deutung. Die moderne, durch Avicenna gegebene *apaideusía (Met*. 1006a6) verfügt über keine wirkliche Determinierung des Erkennens aus der Realität der Substanz im Modus *per prius*. Der Sonnenintellekt der Toledischen Schule wird aus der Welt der autonomen kosmischen Formen belichtet. Die grundsätzliche Rezeption des durch den integrierten Kommentar Averroës‘ interpretierten Aristoteles (*ad mentem Averrois*) kam nach dem Jahr 1230, als sich die Blund’sche Schule dem Denken der Sizilianischen Schule anschloss und Averroës an der soeben entstandenen Pariser Universität den Ehrentitel des Kommentators verliehen bekam. Die Verteidigung der christlichen Einheit der Person gegenüber Dinants aristotelischem Pantheismus fand in der Philosophie des Kommentators die wichtigste Hilfe und eine philosophische Grundlage. Die Moderne wächst hingegen aus diesem univoken Aristotelismus der einen pantheistischen Wahrheit im Verborgenen heraus. Daher mussten die ersten im Verborgenen von den chthonischen Erinnyen geleiteten *Moderni* an der Pariser Universität nach dem Jahr 1230 ein sophistisches Simulakrum des Kommentators im manischen Modus der Verkehrung ins Gegenteilerschaffen.

## 2.2 Die anonymen Kommentare zu *De anima* (1225–1230)

Die integrale Deutung von Aristoteles‘ im Paradigma der sizilianischen Schule dargebotenen Philosophie widerlegte Dinants Pantheismus und zeigte die Bedeutung der Schrift *De anima* für die Einheit der Person, welche in der Auslegung des CMDA bestätigt wurde. Diese interpretatorische Leistung schützte den christlichen Wert der Person, der Schöpfung und Gottes und übte einen entscheidenden Einfluss auf die Gründung der Pariser Universität aus. Der gebildete Papst Innozenz III. studierte in Paris und schätzte die dortige Verteidigung des authentischen Aristotelismus gegen Dinant, welchen er persönlich kannte. Der Papst erkannte die Verdiente der Magister aus Blunds Schule für die Entwicklung des Christentums an, indem er die Pariser Schule zur Universität erhob und sie der Jurisdiktion des Pariser Bischofs entzog. Blund als allgemein anerkannter Gelehrter und seine Schule verhalfen unter der Führung Michael Scotus‘ grundlegend zur Rehabilitation des aristotelischen Korpus. Eine Schlüsselrolle spielten bei der Beurteilung von Aristoteles‘ Schriften gemäß dem päpstlichen Dekret außer Scotus auch die beiden Pariser Magister Guillaume d’Auxerre und Simon d’Authie (De Vaux 1933, 218). Aber deren Arbeit wurde wegen des Todes Wilhelms von Auxerre (†1231) nicht vollendet. Aristoteles‘ Schriften wären wohl in jedem Fall erlaubt worden, weil die Rezeption der Toledischen wie auch der Sizilianischen Schule in der positiven Würdigung Averroës‘ als des neuen Kommentators. Eine tatsächliche Rehabilitierung Aristoteles‘ bewirkte indes der Einfluss der Sizilianischen Schule durch Scotus‘ Pariser Vorlesungen im Jahre 1230 und die von ihm vorgelegten Übersetzungen. Blund und seine beiden bedeutsamen Schüler Robert Grosseteste (†1253) und Wilhelm von Auvergne (†1249) retteten Aristoteles‘ wirkliche Bedeutung in der Fassung der Sizilianischen Schule. Deshalb wurde Alvernus als Kanoniker der Kathedralschule Notre Dame nach 1223 zum Rektor der päpstlichen Universität. Zu dieser Zeit erlangte er die Magisterwürden. Grosseteste gründet zur selben Zeit (ca. 1224) die Universität in Oxford und wurde dann ebenso wie Alvernus in Paris im Jahre 1235 Bischof in Lincoln. In den Zuständigkeitsbereich dieses Bistums gehörte auch die Oxforder Universität. Formal ähneln die Schicksale beider Universitätsgründer und Bischöfe einander, aber keineswegs deren weitere denkerische Karriere nach dem Jahr 1230. Die Blund’sche Schule schützte auf prinzipielle Art und Weise die spezifische Weisheit von Philosophie und Christentum, ohne sich dabei in den metaphysischen Pantheismus zu mischen, wie es die avicennistische Moderne der Pariser Porretaner getan hatte. Der Aristotelismus in der Auffassung Blunds verließ die Lehre der *Nominales* über die universell-singuläre, in den Dingen selbst gegebenen Species. Er ersetzte dieses Seiende der dritten Art durch die intentionale Ausrichtung des Denkens auf die erkannte Form (*res intellecta*), welche durch aus Richtung der rezeptiv-aktiven Komponente der Sinne gegebene Abstraktion gebildet wird (*cadens in sensum*). Die Seele wandte sich von den ewigen, durch den abgeteilten tätigen Intellekt betrachteten Formen zur erkannten Sache, welche zum intentionalen Gegenstand in der rezeptiven Fähigkeit des Intellekts und schließlich zum universellen Begriff in der synthetischen Fähigkeit des Intellekts wurde. Die Verlöschung (*epoché*) des kosmischen Intellekts im Menschen veränderte den grundlegenden Einblick in den Sinn des Seienden (*Vor‑blickbahn*) der gesamten Metaphysik, weil sie die Einwirkung des tätigen Intellektes im Erkennungsschema beseitigte. Die Übereinstimmung zwischen Ding und Intellekt erhielt im Gegensatz zu den neuplatonischen *Nominales* erneut einen realistischen Charakter. Blund und seine Schüler rezipierten kritisch die toledische Übersetzung von Averroës‘ Korpus gleich nach dessen Ankunft in Paris und fügten die Schlüsse des Kommentators ihren Vorlesungen und Schriften hinzu. Die Ankunft des sizilianischen Averroës im lateinischen Westen in Scotus‘ Fassung bestärkte diese Kenner in der richtigen Interpretation des aristotelischen Korpus. Das erste Traktat aus der Schule der authentischen Anhänger des Averroës muss man im Rahmen von Heideggers hermeneutischem Unterschied zwischen dem, was gegeben ist, und dem, wie es sich geschichtlich denen offenbart, welche die Fähigkeit besitzen zu sehen. Die Veränderung des Einblicks in den Sinn des Seienden bereitete John Blund durch die neue Lektüre von *De anima* vor, welche sich vom Avicennismus trennte. Der Streit um den Aristotelismus existiert in einer neuen, durch Blunds Schrift *Tractatus de anima* und die Ankunft von Averroës‘ Schriften im Westen gegebenen geschichtlichen Konstellation. Diese Rezeption des philosophischen Aristoteles ist sowohl von der neuplatonischen Ontologie als auch von der offenbaren Theologie getrennt. Andererseits übt sie den grundlegenden Einfluss auf die Entstehung von Objektivität aus. Dieses grundlegende *Ereignis* der Pariser Universität als der Schirmherrin der universellen, *ad mentem Averrois* dargereichten Weisheit ging nach der Konstituierung der Moderne durch den Streit aus dem Jahre 1277 in die geschichtlich gegebene Letheein. Das geschichtliche Schicksal der Pariser Universität Harmoniert mit dem ursprünglichen Ereignis der Geschichtlichkeit in der archaischen Wahrheit im Modus des Anfangs, welcher aufgrund der Gigantomachie um die Substanz in die lethargische Verborgenheit abwanderte. Es waren die die Anhänger der Übereinstimmungstheorie der Wahrheit, welche diese Gigantomachie gegen Modernisten verloren. Die Pariser Universität gelangte durch den Antritt der *via Modernorum* in die Epoche des allmählichen Verfalls. Der Niedergang der Universität als einheitlicher Institution koinzidiert grundsätzlich mit dem Sieg der Moderne und mit dem Tod des Gottes der *Modernorum* im lateinischen Westen. In der triadischen Interpretation der Hermeneutik gilt, dass die verborgene Geschichtlichkeit die Geschichte des Denkens determiniert und diese die Historie der akademischen Institutionen bestimmt. Dann ist klar, dass das objektive Ende der Pariser Universität in der aufklärerischen Postmoderne eintrat, als der höchste Garant der modernen Metaphysik starb. Die Universität wird im Zuge der Französischen Revolution im Jahre 1793 geschlossen und durch die heutigen auf verschiedene Fachrichtungen spezialisierten Universitäten ersetzt. Die Oxforder Universität erfährt ein ganz anderes Schicksal, welches durch die epochale Wirkung des *Oxfordian Fallacy* gegeben ist. Während des Wirkens Grossetestes am Franziskanerkolleg im Laufe der Jahre 1230–35 und hauptsächlich nach seinem Weggang nach Lincoln wurde Oxford zu einer Bastion des Modernismus, welcher in Gestalt des metaphysischen Irrtums bis heute objektiv siegreich die akademische Welt beherrscht. Daher kommt der hiesigen, *The College of the Holy and Undivided Trinity in the University of Oxford* genannten Institution eine epochal gültige und grundsätzlich unteilbare Aufgabe zu. Diese historisch erste akademische Bastion des Modernismus im lateinischen Westen bemüht sich aus dem Wesen der auf archetypische Weise im Modus des *Anfangs* gegebenen Wahrheit heraus um die Erhaltung des einheitlichen Charakters des Gottes der *Modernorum*. Dieser Charakter basiert auf der Verteidigung der objektiven Metaphysik und der an sie anknüpfende Auffassung der Wissenschaft im Modus des *Oxfordian Fallacy.* Zu einer effektiven Erfüllung dieser epochal wichtigen Denkaufgabe gründete die Universität nach dem objektiven Sieg der Moderne auch zugehörige akademische Filialen. Folgt man der pythischen Wahrheit des Anfangs, so beweist die verborgene Wirkung der Wahrheit als *a/létheia* den Niedergang der Universität von Paris, die sich in autonome Fakultäten verwandelt hat. Ebenso erklärt dieses Schicksal, wenn man der pythischen Unwahrheit folgt, die Verbreitung der objektiven Klone der siegreichen Universität von Oxford. Ihre wirtschaftlich erfolgreichen Zweige und wissenschaftlichen Einrichtungen haben die neue die *mathesis universalis* effektiv in die vom angel-sächsischen Imperialismus beherrschte Welt eingeführt. Der Niedergang der Mysterien in der Spätantike und der Tod des modernen Gottes im nihilistischen Umfeld der späten europäischen Illuminaten ist für die archaische Hermeneutik ein grundsätzliches Ereignis, welches die metaphysische Deutung der Welt verändert.

Der Streit um die Auslegung der Metaphysik „*ad mentem Averrois*“ bildete vom Jahr 1230 eine doppelte Form der neuen Metaphysik. Sie endete mit dem Tod des modernen Gottes, dem Niedergang der von den besiegten Antimodernisten gegründeten Universität und der weltweiten Dominanz der von den siegreichen Modernisten gegründeten Universität. Die zweifache Wirkung der Geschichtlichkeit zeigt sich als göttliche Tragikomödie, welche durch den Tod des modernen Gottes gegeben ist. Solches epochale Ereignis muss durch die philosophischen Streitigkeiten der Jahre 1225–35 gedeutet werden. Die Auffassung der musisch gegebenen Wahrheit als *a/létheia* begründet mit Rücksicht auf diese wichtigen *facta* des Denkens die zweifache Geschichte der Metaphysik. Man muss die geschichtliche Manifestation der Objektivität in ihrer Wahrheit und ihrem Irrtum deuten, welche gemäß der hermeneutischen Kritik der in der Einführung des ersten Werkes ausgelegten Metaphysik dargeboten werden. Die im Modus der *alétheia* gedeutete Wahrheit der modernen Metaphysik muss die destruktive Wirkung des Schutzmechanismus der Verkehrung ins Gegenteilaufheben. Die objektive Auslegung der Geschichte der Metaphysik richtet sich nach der Wahrheit der *veritas*. Die archaische Hermeneutik sucht mit Sokrates die pythische *a/létheia*. Die apollinischen Musen beschützen und reichen dem führenden Rhapsoden Wahrheit und Irrtum gleichzeitig. Die neue Gestalt des Seienden wird vom Ereignis des verborgenen Seins bestimmt. Die Geschichtlichkeit der Objektivität repräsentiert Wahrheit und Irrtum in der ursprünglichen ante-metaphysischen Gestalt des *tertium ens* (OBJ I, Kap. 1.2). Die musische Auslegung der Entstehung der Metaphysik sucht den ursprünglichen Sinn der Gigantomachie um die Substanz, welcher durch das unterschiedliche Gründungsereignis der Pariser und Oxforder Universität gegeben ist. Michael Scotus wirkt um das Jahr 1230 in Paris und nach dessen Wirkungszeit verlässt Grosseteste seine Alma Mater und kommt nach Oxford. Die Geschichte des Denkens und die historischen Ereignisse repräsentieren in den Jahren 1225–35 die ursprüngliche Lichtungder im pythischen Modus gegebenen *a/létheia*. Das metaphysische Gründungsereignis („Beginn“) der Moderne wirkt durch die unterschiedliche Rezeption des Aristoteles und der arabischen Interpreter in Paris und Oxford. Die historische Wirkung dieses Anfangs begründete die unterschiedliche Geschichte beider Universitäten bis zur schicksalshaften Verurteilung der klassischen Aristoteliker im Jahre 1277, als sich die Moderne auch an der Pariser Universität offiziell durchsetzte. Damit ist der historische und objektive Beginn des Weges der Modernen gegeben. Der heutige Ausgang dieses verborgenen Streites zwischen Paris und Oxford ist durch die weltweite Tragödie des metaphysischen Nihilismus und der als "Anthropozän" bezeichneten Epoche bestimmt.

### 2.2.1 Gründung des ersten Averroismus (*De anima et de potenciis eius*)

Die Schrift *De anima et de potentiis eius* wurde irgendwann im Jahr 1225 verfasst. Sie zeigt, wie Blunds Interpretation von *De anima* durch das Ankommen der Philosophie von Averroës beeinflusst wurde, die von der Toledischen Schule kam. In der kritischen Ausgabe dieser Schrift, René-Antoine Gauthier bewertete meisterhaft die Bedeutung dieses Traktats für den ersten Averroismus, in Anknüpfung an das ähnliche Traktat *De potenciis animae et obiectis* (ca. 1230). Aus den Aristotelikern des Typs Boethius und Abelard wurden gleich nach der Ankunft von Averroës‘ Korpus der Toledischen Schule die ersten Averroisten, weil sie ihn richtig gegen Avicenna interpretierten. Robert Grosseteste knüpft als wahrscheinlicher Author dieser Schrift an die realistische Position Abelards und der Logiker des Typs *Tractatus Anagnini* an. Es ist kein Zufall, dass die erste direkte Zitierung Averroës‘ im lateinischen Westen gegen die Bestimmung des Menschen in der Schule der *Nominales* und gegen die toletanische neuplatonische Schule gerichtet war. Wir wollen nun den Schlüsselteil der ersten positiven Rezeption des Averroës im lateinischen Westen zitieren, welche die hylemorphische Einheit der Person gegenüber den damaligen Modernisten verteidigt.

„Toletanus als Übersetzer [Dominicus Gundissalinus] legte jedoch beiderlei in der Definition der Seele gegebenes Sein auf folgende Weise aus: «Die Seele ist der erste Akt des physikalisch und biologisch gegebenen Körpers und besitzt die Fähigkeit des Lebens (*potencia uitam habentis*).» Aber wie ich den Terminus «Organismus» prädiziere (*dico organici*), sind die physikalischen Elemente, die nicht biologisch sind, wie die kosmischen Elemente und die natürlichen Elemente (*elementa et elementata*), ausgeschlossen. Durch diesen Unterschied (*excluduntur per hanc differenciam*) sind Blut und Sperma ausgeschlossen. Und er [der Toletaner] hält tote Tierkörper für einen Organismus. Um diese Organismen [von der Leiche] zu trennen, fügte er der Definition den Begriff «Lebensfähigkeit bewarend» (*potentia vitam habentis*) hinzu, welche auf die obenerwähnte Art und Weise zu verstehen ist.“ [[117]](#footnote-117)

Der Anonyme nimmt Blunds Definition der Seele wörtlich (*anima est primus actus corporis fisici organici potencia vitam habentis*, p. 29.43–44) und verleiht dieser Definition eine neue Bedeutung, indem er ausdrücklich die avicennistische Deutung der Toledischen Schule ablehnt. Die Definition bezieht sich nicht auf die erste lebende Substanz als Organismus; sie folgt der formalen Definition des Organismus als Hypostase, die das Leben als Potenz (*potencia vitam habentis*) einschließt. Der Autor verteidigt zunächst den Terminus „Organismus“ im existenziellen Modus (*sic se habet re, non dictione*), welcher nicht porretanisch von der dauerhaft und im habituellen Modus (*habens*) gegebenen Essenz der Seele deduziert werden kann. Die existenziell aufgefasste Definition der Seele ist gemäß Blunds Schule und nicht gemäß der toletanischen Schule des Avicenna gegeben. Die Blund’sche Schule rezipierte Averroës‘ Schriften im Paradigma der aristotelischen Auslegung, welche zum ersten Mal historisch *ad mentem Averrois* dargebracht wurde, was als Schluss konstatiert wird (*hoc dictum est secundum expositionem Aueroist*). Gegen wen ist dieser Schluss gerichtet? Dies zeigt die Fortsetzung des die Toledische Schule kritisierenden Zitats.[[118]](#footnote-118) Von der Toledischen Schule kamen die ersten, aber leider im Geiste des neuplatonischen Avicennismus verfassten Übersetzungen des Averroës. Der Autor verteidigt die hyparchische Prädikation von Person und Seele nach Abelards Auslegung der *Kategorien*, als die Richtung der Belichtung des Seienden genau bestimmt wird (*secundum prius et posterius et re et dictione*). Der Anonyme stimmt der modernen Definition des Organismus als porretanischer Kollekte verschiedener Hypostasen nicht zu, welche für gewöhnlich dadurch belebt werden, dass sie weitere von außen hinzugegebene Potenz des Typs der Hypostase „ein lebender Organismus sein“ erhalten (*potencia vitam habentis*). Aus der Existenz wurde eine universell prädizierte, in Form des hypostasierten Habits gegebene porretanische Essenz, was die Schule Boethius‘, Abelards und Blunds nicht akzeptieren kann. Wenn das Tier oder der Mensch lebendig ist, kann die wirkliche erste Substanz nicht im Rahmen des *Arbor Porphyriana* in Hypostase und Substanz der dritten Art unterteilt werden. Ein solcher Irrtum ist nach den Schulen der *Nominales* gegeben, weil sie *ex nihilo* die Entelechie der lebendigen und hylemorphisch gegebenen ersten Substanz bilden. Was nicht in die organische Einheit gehört, das steht außerhalb des Körpers wie z.B. vergossenes Blut und Sperma. Beide Zitate zeigen genau den Irrtum in Gundissalinus‘ avicennistischer Interpretation, welche die existenzielle und die universelle Definition der Seele zu einem univoken Schema vermischten. Der Schlüsselunterschied herrscht gegenüber der vorausgegangenen Definition der Seele (*actus primus corporis phisici organici*), welche der Anonyme im existenziellen Paradigma von Blunds Auslegung von *De anima* darbringt. Diese Definition knüpft direkt an die Auffassung des lebendigen Organismus gemäß dem Kommentator an. Die Toledische Schule verfügt über eine avicennistisch, also vom Menschen als spezifischer Leiche gegebene Definition der Seele. Die ewige und immaterielle Seele besitzt ein reales körperliches Leben als seine Potenz und bildet einen hypostasierten und daher dauerhaften Habitus dieser Potenz. Im Streit mit den Porretanern mit den *Nominales* beruft sich das Anonyme keineswegs auf die vorangegangene aristotelische Tradition, sondern auf Averroës‘ Auffassung des Erkennens. Averroës bestätigt nach seinem Lehrer Alfarabi den hyparchischen Sinn der Prädikation, welcher im Rahmen der wahren und univoken Imposition kausal an die aktuelle erste Substanz gebunden ist. Darüber hinaus zeigte er, wie dieser Typ der Prädikation in der wahren Auffassung des Erkennens nach *De anima* zusammenhängt. Die Fortsetzung des Zitats zeigt, dass um das Jahr 1225 bereits eine eingeführte Schule des ersten Averroismus existiert, welche die Argumentation des CMDA in die Tiefe begriffen hatte.

„Aber für uns ist der Sinn nach Averroës viel vorteilhafter. Der Körper des Toten ist nicht lebendig, weil dessen Teile keine körperlichen Organe mehr sind: Das Auge des Toten ist kein Auge mehr.“ [[119]](#footnote-119)

Der Autor kritisiert die Auffassung der *Nominales*, weil deren Definition des Menschen nicht aus dem aktuell existierenden Wesen hervorgeht. Was tot ist, das ist keine aktuelle lebendige Substanz. Der Anonyme zeigte mit Averroës‘ Hilfe die Unsinnigkeit der logischen Debatten des Typs „diese Leiche ist ein toter Mensch“ (*iste est homo mortuus*), womit der zusammen mit Blund und Alvernus zum Niedergang der porretanischen logischen Schulen in Paris verhalf. Der Streit um die Sophismen hinsichtlich des toten Menschen reicht zu Abelards Polemik mit den Porretanern hinsichtlich des Statuts der hypothetischen Prädikation (*opinabile*). Abelards Schrift *Dialectica* legt eine ähnliche Argumentation in der These „diese Leiche ist ein verstorbener Mensch“ (*hoc cadaver est homo mortuus*, Kap. 1.3) vor. Wir haben Abelards Gebrauch von Imposition und Supposition gemäß der Schrift *Kategorien* gezeigt (OBJ I, Kap. 1.3). Die Verbindung „toter Mann“ stellt für Abelard einen metaphysischen Unsinn dar (*oppositio est in adiecto*). Die Menschen sind lebende Wesen *ipso facto* und existieren ausschließlich in der gegenwärtigen aktuellen Substanz. Diese einzigartige hylemorphische Substanz determiniert ihre hier und jetzt gegebene Existenz und nun auch die zeitliche Abfolge von Vergangenheit und Zukunft im Modus der synkategorematischen Prädikation, weil diese Zustände der ersten Substanz aktuell nicht anwesend sind.[[120]](#footnote-120) Der Aristoteliker Abelard kritisiert die existenziellen Aussagen der modernen Logiker wegen des univoken Gebrauchs der Supposition, was explizit von Gilbert de La Porrée durch die hypostasierte Subsistenz eingeführt wurde (*aliquid, id est subsistens*, Kap. 1.4). Die Dialektiker haben im Rahmen der *Nominales* kein Problem mit der univoken Prädikation des Typs „dieser Mensch“, welche nach dem Modus der hypostasierten Konkretheit und Existenz (*secundum quid*) auf „diese Leiche“ bezogen ist. Die Porretaner fügen dem Subjekt *homo* mithilfe der univoken logischen Apposition jedwede Hypostase hinzu, inklusive des Prädikats *mortuus*. Darüber hinaus gilt, dass allgemein aufgefasste Prädikation (*secundum simpliciter*) die gesamte Bestimmung des Individuums im Rahmen der Teilung der Seienden der dritten Art nach dem Baum des Porphyrios bereits umfasst. Die univoke Apposition der Porretaner wurde bereits von der oben erwähnten Logik der Anagniner abgelehnt, welche hinsichtlich des Ausspruchs über den toten Mann klar Abelards Linie einhielt, welche die Bestimmung des Menschen für die Leiche und umgekehrt ausschließt.[[121]](#footnote-121) Die Schrift *Tractatus Anagnini* bestätigt die universelle Wahrheit des Ausspruchs „die Leiche ist kein Mensch“ (*est universalis negativa et vera*). Somit gilt auch die universelle Konversion dieses Ausspruchs, da kein lebender Mensch eine Leiche ist. Es existiert keine Imposition der univoken Bedeutung des *homo* aus der Leiche auf den lebenden Menschen. Die logische Apposition des Prädikats ist etwas anderes als die kategoriale Prädikation, welche durch die Imposition der Bedeutung aus Richtung der ersten Substanz gegeben ist. Die Apposition ist auf dem Niveau der logischen Abstraktion gegeben und stellt daher lediglich eine Homonymie auf dem Niveau der metaphysischen Bedeutung dar. Die Leiche kann den Menschen nicht im Modus der metaphysisch aufgefassten Supposition vertreten, sondern nur im Modus der logischen, außerhalb der Realität gestellten Äquivozität. Das Traktat lehnt den modernen Humanismus der „Mensch–Leiche“ ab, der von den Pariser Porretanern in den Schulen der *Logica Modernorum* verteidigt wird. Die Verteidigung der Person vollzieht sich im Rahmen der Übereinstimmungstheorie der Wahrheit gemäß Blunds Auslegung von *De anima*, welcher der Anonyme zurecht Averroës‘ Auffassung von Metaphysik und Erkennen hinzufügte. Die Imposition der metaphysischen Bedeutung kommt aus der Realität der hyparchischen ersten Substanz, welche durch den metaphysichen Dativ die Prädikation bestimmt. Die fast natürliche Akzeptanz der Averroës’schen Korpus in der bereits gegebenen Argumentation der Blund’schen Schule lässt sich am unauffälligen Einfügung des CMDA in die bereits gegebene Interpretation von *De anima* der Pariser Magister der Blund’schen Schule beweisen. Die Verteidigung des organisch aufgefassten Körpers ging Hand in Hand mit dem richtigen Verlauf des Erkennens. Der erste Averroismus lehnte den Einblick der subsistenten, sowohl in der realen Sache als auch im Prozess der avicennischen *denudatio* gegebenen Species ab. Blunds Schule verteidigt die Abstraktion und das Schema des Erkennens nach Averroës. Dessen Deutung des Erkennens und die Metaphysik verknüpfte er mit der aristotelischen Linie des Zweiten Meisters, welche bei den Toletanern nicht vorlag. Der volle Einblick in die Einheit der Person und das Erkennen erlangten die ersten Averroisten erst nach der Rezeption der Sizilianischen Schule in der Fassung Scotus‘ ab dem Jahr 1230, als Averroës den Titel Kommentator erhielt.

Die nach dem CMDA gegebene Abstraktion veränderte prinzipiell den von der Schule der *Nominales* verteidigten univoken Status des Seienden der dritten Art. In der formalen Übereinstimmung der Sinne und des Verstandes nach Blunds Schule erhielt der Terminus Species eine Bedeutung nach der neuen Auslegung von *De anima* (Kap. 2.1.2). Der Einblick in das, ob die Leiche ein Mensch ist oder nicht, liegt grundsätzlich am neuplatonischen oder aristotelischen Statut derSpecies. Entweder wird die Species vom lebendigen Menschen abstrahiert oder appositionell in Richtung zur nach den Porretanern und Avicenna im Modus *semel–semper* gegebenen Essenz prädiziert. Blunds Schule behauptet, dass der Gegenstand des Erkennens passiv von der mit den Sinnen erkannten Sache in der Realität intendiert wird. Das Erkennen beginnt in der rezeptiven Fähigkeit des Intellekts und die aufgenommene Species wird in der synthetischen Fähigkeit des Intellekts aktiv abstrahiert. Die gleiche, das Primat der Sache verteidigende Position nimmt auch Grosseteste während seines Aufenthaltes in Paris um das Jahr 1225 ein.[[122]](#footnote-122) Ein reales Ding hat seine eigene wirksame Kausalität, und die Potenz, die in einem durch Supposition bestimmten Begriff gegeben ist, entsteht durch die Imposition. Diese Art der Potentialität unterscheidet den Begriff der Leiche vom Begriff der Person (*non est possibile rem illam esse*). Die Imposition der Bedeutung wird auf der Grundlage der physikalischen oder biologischen Fähigkeiten geschaffen, welche an die aktuelle erste Substanz oder an den lebenden Körper gebunden sind. Die Lektüre von Averroës‘ Korpus festigte die Position der Blund’schen Schule und verschaffte ihr neue Argumente für die Einheit der Person als unteilbarer, von Boethius verkündeter erster Substanz. Dennoch blieben bei den Magistern der neu errichteten Pariser Universität grundsätzliche Zweifel hinsichtlich der toledischen Auslegung des Averroës, welcher vom Avicennismus beeinflusst war. Blunds kritisch denkende Schule lehnte gleich zu Beginn die averroistische Interpretation des Averroës kompromisslos ab; deshalb ist sie nicht modern. Die Polemik gegen die nominalistischen und logischen Schulen der *Modernorum* wird im ersten historisch bekannten Zitat des Kommentators aufgezeigt. Grosseteste verwendet sie Schriften des damals vorliegenden Averroës’schen Korpus polemisch gegen die Toledische Schule der Avicennisten. Indem sie die Definition des Körpers als Imposition der Bedeutung aus der ersten Substanz vorstellt, behauptet die Schule von Blund, dass das Sammeln von potentiellen und universellen Hypostasen den Menschen nicht definieren kann. Den gleichen Standpunkt vertritt Grosseteste in seinem zweiten Kommentar zu *De anima*.[[123]](#footnote-123) Das Zitat macht die Toletaner und die Porretaner darauf aufmerksam, dass nach dem wissenschaftlichen Syllogismus der *Zweiten Analytiken* zuerst die reale Kausalität der Seele als Form und Mittelglied (*medium*) im dediktiven Syllogismus, um die wissenschaftliche Definition der Seele zu behalten. Diese wirksame Kausalität ist sinnlich im Körper als erster Substanz gegeben (*sensibile sit medium*). Die Mittelposition kann nicht mittels logischer Begriffe bestehen, sondern aufgrund des sinnlichen Erkennens der realen Sache, welches im Prozess der Abstraktion und der Intentionalität die erkannte, nur im Denken gegebene Form erschafft. Schlüsselcharakter hat der Gebrauch des Verbs *secare* für die sekundäre und lediglich abstrakte Bestimmung der Seele, welche gegenüber der neuplatonischen Deutung von *De anima* gestellt ist (*secantur sensus et scientie in res*; OBJ III, Kap. 6.1). Die Rolle der Medien bekommt im anonymen Traktat das richtig verstandene Diaphanum nach dem Muster Averroës‘ (*in diaphono, id est in transparenti*), in welchem die Farbe im Gegensatz zum Licht auf rein formale Weise enthalten ist (*color est formaliter*; ibid, p. 37.225‒26). Ohne Diaphanum konnte man weder die Intentionalität noch die adäquate Wahrheitstheorie einführen, welche Blunds Schule gegenüber Avicenna behauptete. Die Interpretation des Averroës, welche aus Toledo gekommen war, überging die Mediationsfunktion des Diaphanums, welche im Original von *De anima* sowie im Kommentar zu *De anima* von Alfarabi vorlag (OBJ I, Kap. 2.1.1). Grosseteste hält zur Zeit seiner Pariser Studien an der Blund’schen Schule ebenfalls diese Position. Deshalb ist er in diesem grundlegenden Punkt nicht mit der Argumentation Avicennas einverstanden und hält am Diaphanum als Schlüsselkomponente der Übertragung des Lichts fest. Grossetestes kosmologische Traktate definieren die verschiedenartige Rolle des physikalischen Diaphanums bei der Übertragung des Lichtes durch die kosmischen Elemente, welche sich dank der Mediation des Lichtes von den kosmischen ersten Substanzen unterscheiden.[[124]](#footnote-124) Das Diaphanum dient auch in Grossetestes Traktat zu *De anima* als Mediation für den Intellekt, da es mit der intentionalen Mediation der Sinne im erkennenden Modus verbunden ist (*medium ordinans*), im Gegensatz zum physikalischen Diaphanum, welches im partizipativen Modus gegeben ist (*medium participans*).[[125]](#footnote-125) Somit ist eine zweifache Teilung des Diaphanums in ein physikalisches, im Raum gegebenes *perspicuum* und eine intentionale, in der Seele gegebene Species gegeben. Die Mittelposition der Species ist nicht im Schema des *tertium ens*, sondern mithilfe der Mediation durch das Diaphanum im CMDA gegeben (OBJ I, Kap. 2.4.4). Die gleiche Position wird auch im Traktat *De anima et de potenciis eius* behauptet. Dieses hat dieselben Gegner, also die Porretaner und die avicennistischen Toletaner. Deren Erkennungsschema ist durch die Belichtung des Sinns des Seienden aus Richtung des abgeteilten *intellectus agens* im Abstraktionsmodus der *denudatio* gegeben. Averroës‘ Auffassung des Diaphanums ermöglicht eine Bearbeitung der sinnlichen Species im Rahmen der immateriellen und formal abgeteilten Abstraktion, welche durch den passiv-aktiven Intellekts gegeben ist. Durch die Verbindung der zweifachen Intentionalität und Rezeptivität ist die Richtung des Erkennens klar gegeben und übernimmt die Aktualität der erkannten Sache. Die Belichtung kommt von vorne aus Richtung des externen Objektes über das physikalische Diaphanum zu den Sinnen und die anschließende seelische Tätigkeit, welche beim sinnlichen Erkennen beginnt und zum verstandesmäßigen Erkennen geht, ist durch Mediation in der Seele (*in spiritu*) gegeben.[[126]](#footnote-126) Beide Arten der Intentionalität knüpfen ebenso wie bei Blund aneinander an, siehe vorhergehendes Kapitel. Der Stellenwert der zweifachen, in der Sequenz „*obiectum, medium organum, spiritus*“ gegebenen Mediation ist im Rahmen der aristotelischen Abstraktion als *proportio* der synthetisierten Form von den Sinnen zum Intellekt gegeben. Die Übereinstimmung von Ding und Intellekt wird darüber hinaus von der Veränderung der den Erkennungsprozess steuernden Kausalität unterstützt. Die Nominalisten und die Avicennisten benötigen hauptschlich eine finale, auf wirksame Art und Weise begriffene Kausalität (Kap. 1.5). Das Erkennen entsteht durch Belichtung aus Richtung des separierten tätigen Intellektes, welcher die subsistenten Formen des Erkennens im Intellekt durch die externe Kausalität begründet. Das Traktat führt hingegen durch die Verteidigung von Averroës‘ Diaphanum eine formale Kausalität ein, welche die sonst inkommensurablen Prozesse des sinnlichen und verstandesmäßigen Erkennens miteinander verbindet (*intellectus intelligit species in fantasmatibus*; ibid, p. 33.144). Durch die Einführung der formalen Kausalität entsteht eine tatsächliche Übereinstimmung zwischen Ding und Intellekt in Gestalt der erkannten Form der Sache. Dadurch wurde das neuplatonische, durch die univoke Mischung aus erster und zweiter Substanz oder deren hypostasierter Qualitäten gegebene *tertium ens* abgeschafft. Die Schrift begreift die intentional gegebene Speciesals zentrales Element für die Mediation des Erkennens und lehnt die Species als metaphysische Quasi-Substanz der *Nominales* ab. Der existente Mensch wird primär keineswegs durch die nominale Definition, sondern im Prozess der formalen Übereinstimmung des Intellekts zur realen Person erkannt. Die Imposition der Bedeutung ist intentional und durch den Abstraktionsprozess aus Richtung der realen Sache gegeben. Die Leiche ist deswegen kein Mensch. Die Ablehnung der Avicennisten hinsichtlich des Charakters der an den abgeteilten *intellectus agens* gebundenen Specieshängt mit der Verteidigung des Erkennens des realen Dings zusammen.

Durch die Ablehnung der Deutung von *De anima* nach Avicenna entstand in den Jahren 1220–25 ein grundsätzlicher Unterschied zwischen der Schule des ersten Averroismus und den im Niedergang befindlichen Schulen der damaligen *Nominales* in Paris. Der aus der Blund’schen Schule hervorgehende Autor weiß wohl, dass die Metaphysik Avicennas und die Averroës‘ nicht kompatibel sind, weil die Realität nicht auf die gleiche Weise erkennen. Wenn jemand behauptet, dass die Leiche in der Ordnung der univoken Apposition der Hypostasen und der habituellen Bestimmungen ein Mensch sei, dann erkennt er nicht die reale Welt der ersten Substanzen, welche durch die Imposition und die Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Intellekt und realer Sache gegeben ist. Die Vermittlung zwischen den Sinnen und dem Intellekt im Rahmen der gesuchten *proportio* wird zu einer Schlüsselsache, ebenso wie im CMDA. Die Schrift bezeichnet die Einbildungskraft genau als Reservoir der sinnlichen Intentionen (*thesaurus intentionum*; ibid, p. 47.384) und nicht der intelligiblen Species, weil diese erst auf der nächsten Etage der nur im Intellekt gegebenen Abstraktion entstehen. Die augustinischen Avicennisten hingegen machten aus dem Gedächtnis nach dem Muster von Augustinus‘ mystischer *memoria* einen immateriellen *locus specierum*. Der Autor ist Aristoteliker mit einer ausgezeichneten Kenntnis der naturwissenschaftlichen Schriften des Korpus, da er die Auffassung des aristotelischen sinnlichen Gedächtnisses als *reminiscentia* kennt. Der materielle Intellekt ist verständlicherweise die immaterielle Komponente der Seele, aber klar vom Prozess der intellektuellen Abstraktion getrennt. Der Übergang zur neuen Auffassung des Erkennens wird durch das vollständige Zitat gezeigt, welches die Arbeit beider Intellekte umfasst und Blunds Traktat hinsichtlich des Prozesses der Intentionalität und der Abstraktion reproduziert. Der Autor etabliert eine intelligible Form des Diaphanums als *potentia media*.

„Diese vermittelnde Fähigkeit (*potentia media*) ist zwischen der sinnlichen Fähigkeit und dem immateriellen Intellekt gegeben. Die Fähigkeit der Sinne ist im Hinblick auf die Phantasmen gegeben, der immaterielle Intellekt ist im Hinblick auf die Species gegeben. Der materielle Intellekt intendiert (*considerat*) die Species in den Phantasmen so, dass er die Speciesauch mit deren [sinnlichen] Akzidenzien erkannt (*apprehendit*) und zwischen Species und Akzidens unterscheidet, aber noch nicht durch die Abstraktion. Der materielle Intellekt bereitet die Speciesso materiell für den immateriellen Intellekt vor (*sic preparat materialiter species intellectui separabili*).“ [[127]](#footnote-127)

Die rezeptive Komponente des Intellekts nimmt die immaterielle Intention aus Richtung der sinnlichen Intentionen auf (*intellectus materialis considerat species in fantasmatibus … non tamen abstrahens*). Im formalen und daher synthetisierenden Intellekt verläuft die Rezeption nicht mehr durch die sinnliche Mediation, sondern durch die intellektuelle Abstraktion. Der materielle Intellekt als Akt reiner immaterieller Intentionalität kann keine Abstraktion durchführen, weil dies erst die aktive Komponente des Intellekts tut. Das Zitat trennt die Wahrnehmung der realen von den Sinnen erkannten Eigenschaften und die intentionale Rezeption der erkannten Formen vom materiellen Intellekt, wo aus den sinnlichen Speciesimmaterielle erkannte Formen werden. Die Mediation ist zwischen zwei Arten intentionaler Gegenstände gegeben (*circa fantasmata … circa species*). Die Mittelposition der *potentia media* bildet die Verbindung mit dem Blund’schen Prozess der sinnlichen Abstraktion, welche aus Richtung der an der realen Sache gegebenen Eigenschaften gegeben sind (*ita quod apprehendit species cum accidentibus*). Der Anonyme kennt den Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Substanz nach der Schrift *Kategorien* und unterscheidet genau nach der Schrift *De anima* die unterschiedlichen Modi des Erkennens und die resultierende Bedeutung. Der materielle Intellekt intendiert (*considerat*) die sinnlichen Species, welche so in den Phantasmen gegeben sind, dass er durch die sinnlichen Species die universellen Formen erkennt (*apprehendit*). Dank der Intentionalität des materiellen Intellekts vollzieht sich die Rezeption im individuellen Akt der Abstraktion. Deren Ergebnis besteht in der universellen erkannten Form (*intellectum*), welche im individuellen Akt des Erkennens (*intellectio*) gebildet wird. Die Intentionalität des materiellen Intellekts ist in Richtung zur sinnlichen Potenz gerichtet (*potentiam sensibilem*). Der materielle Intellekt betrachtet die sinnlichen Speciesauf immaterielle Weise. Die individuellen Species *sensibiles* existieren in der Einbildungskraft und der materielle Intellekt intendiert sie formal, also im Rahmen der an die kategoriale Prädikation der der zweiten Substanz gebundenen Bedeutung (*distinguens inter speciem et accidencia*). Diese intelligiblen Intentionen knüpfen durch die formale Ähnlichkeit zwischen erster und zweiter Substanz an die realen Eigenschaften der ersten Substanz an. Das Erkennen ist ein Akzidens im Hinblick auf die aktuelle erste Substanz, weil es in den intellektuellen Fähigkeiten der Seele eine formale Übereinstimmung der Erkenntnis und der realen Sache erschafft. Der Autor unterschied nach dem metaphysichen Dativ brillant zwischen der abgetrennten realen Sache und den drei Akten des Erkennens: die Entstehung der sinnlichen Species in der Einbildungskraft (*species sensibilis*); die formale und immaterielle Intention dieser Species durch den materiellen Intellekt (*species intelligibilis*); die Synthese dieser rezipierten Akzidens-Form im aktiven Prozess der Abstraktion (*intellectus formalis*). Erst in der letzten Phase des Erkennens entsteht ein universeller Begriff im Aktiven Intellekt (*intellectus agens*). Die gleiche Verteidigung der *potentia media* nach Averroës gegen die porretanische Interpretation dieses Begriffs liegt auch in Grossetestes Kommentar zu *De anima* vor, welcher polemisch gegen die Oxforder Porretaner gerichtet ist.[[128]](#footnote-128) Das Zitat lehnte die toletanische, durch Belichtung von hinten aus Richtung des abgeteilten *intellectus agens* gegebene Definition der Seele-Substanz ab. Die Porretaner intendieren im Modus der *potentia media* das sinnliche Erkennen als Seiendes der dritten Art und verändern die Species in eine Hypostase der Sinnlichkeit (*mediante sensibili*). Das hypostasierte *sensibile* wird als Rufus‘ *scibile* gegeben (Kap. 3.1.3). Es stellt im Neuplatonismus und bei Avicenna z. B. eine Umfänglichkeit dar, die außerhalb des realen Körpers oder in der Locke’schen postmodernen primären Qualität gestellt ist (OBJ I, Kap. 2.4.4). Dieses Seiende der dritten Art wird durch die Denudation rezipiert. Dies führt zu einer analogen Erkennung auf der Grundlage permanenter porretanischer Species, die die wirklich sensiblen Species umgeht (*mediante sensu est ratio in homine*). Grosseteste wendet als Repräsentant des ersten Averroismus aus Blunds Schule ein, dass die körperlichen Sinne an und für sich genommen, kein immaterielles (sinnliches, intelligibles) Erkennen in der Seele vermitteln können, weil dies erst vom zweifachen Diaphanum getan wird (*nec est eius imago in sensu vel in imaginatione*, Kap. 2.1.2). Durch die Vernichtung des Mittelgliedes des gemäß der realen Kausalität gestellten Urteils wird auch die universelle Bedeutung vernichtet, welche auf die spezifische, von der realen Sache und der tierischen Einbildungskraft unterschiedliche Art und Weise des Erkennens gegeben ist. Nach der aristotelischen Auslegung von *De anima* hat die universelle Bedeutung keine Möglichkeit zu entstehen (*destructio medio et destruitur idem*), weil das Erkennen durch die Belichtung des Intellekts aus Richtung der realen aktuellen Sache gegeben ist.

Grosseteste verteidigt während seiner Pariser Zeit den wissenschaftlichen Beweis gemäß den *Zweiten Analytiken* und den *Kategorien* (*destructio primis*, *modus tollens*; OBJ I, Kap. 1.3). Die anonyme Schrift über die Seele trennte auf die gleiche Weise nach dem Muster Blunds die passiven und die aktuellen intellektuellen Fähigkeiten der einen und derselben Seele voneinander. Die rezeptive Komponente (*intellectus in potentia*) unterscheidet sich grundlegend von der synthetisierenden Komponente (*intellectus formalis*). Die durch den *intellectus materialis* gegebene Intention ermöglicht eine wahre Übereinstimmung des immateriellen Erkennens und der materiellen Sache. Beide Akte des Erkennens sind als Mediation von den Sinnen zum Intellekt gegeben; aber jeder Akt (*intentio, abstractio*) hat eine andere Form der Einbindung des Intellekts in diese Tätigkeit: entweder eine rezeptive oder eine synthetisierende (*apprehendit, considerat*). Die rezeptive Potenz ist als *intellectus in potentia* gegeben und sein aktives Begreifen (*apprehendit*) verläuft als ein Akt der Intentionalität. Seine Aktualität ist durch die empfangenen *species sensibilis* gegeben, die als *species intelligibilis* durch neues Diaphanum (*intellectus possibilis*) vermittelt werden. Diese Übertragung der sensiblen und dann intelligiblen Species sichert den letzten Akt der Erkenntnis, die aktive Synthese. Diese wird durch den *intellectus formalis* geleistet, der den resultierenden Begriff durch den Akt der Reflexion (*considerat*) abstrahiert. Der materielle Intellekt ist als *potentia media* von der rezeptiven Fähigkeit der Sinne separiert. Ihre Rezeptivität wird auf dem Niveau der sinnlichen Phantasmen gegeben (*potencia enim sensibilis est circa fantasmata*). Aber der materielle Intellekt intendiert die sinnlichen Speciesbereits nach der intelligiblen Art und Weise der immateriellen Rezeption (*considerat species in fantasmatibus*). Dies ist das grundsätzlich genaue Verständnis der Schlüsselargumentation im CMDA, wo Themistios‘ umgestalteter *intellectus materialis* die Individualität des Erkennens im immateriellen rezeptiven Intellekt sicherstellt. Aber das Wesen dieses intelligiblen Diaphanums ist als reine Rezeptivität nach Alexanders Definition des *intellectus possibilis* gegeben. Der materielle Intellekt gewährleistet im Menschen den Übergang von der sinnlichen Rezeptivität zur immateriellen, also zur rein intelligiblen Fähigkeit der Seele. Beide Arten der intelligiblen Rezeption akzidenteller Formen (*intellectus materialis, in potentia*) sind formal dasselbe, da sie immaterielle und voll potentielle Vermögen sind. Daher bilden sie die intellektuelle Vermittlung des Erkanntnisses in der Seele (Diaphanum). Der Unterschied zwischen dem materiellen und dem möglichen Intellekt liegt lediglich darin, von welcher Seite her wir dessen Tätigkeit definieren. Siehe die zweifache Rolle des Diaphanums nach dem CMDA im Hinblick auf den Sonnenstrahl und die farbige Fläche (OBJ I, Kap. 2.4.4). Im Hinblick auf die sinnlichen, in der Imagination gegebenen Species ist dieser Intellekt materiell, weil er universell die aktuellen sinnlichen Species auf die Art der passiven, als *materia prima* für die intellektuelle Fähigkeit der Seele (*apprehendit*) gegebene Potenz rezipiert. Als *intellectus in potentia* genommen, er intendiert (*considerat*) diese individuellen sinnlichen Formen als *species intelligibilis*, um universelle zweite Substanz zu formieren. Er stellt eine immaterielle rezeptive Potenz der Seele dar. Auf diese Weise definerte *anima intellectiva* ist die einzige immaterielle Form des aktuellen Körpers.

Der materielle Intellekt nimmt deswegen die Mittelposition ein, weil er sie sinnlichen *intentiones* bereits im Modus der immateriellen Abstraktion intendiert. Die *species intelligibilis* sind bereit für den letzten Akt des Erkennens, der die aktive Synthese des Konzepts ist. Die Rezeptivität der Seele (*potentia media*) ist zwischen der sinnlichen Fähigkeit und dem immateriellen Intellekt gegeben. Daher hat der *intellectus materialis* als Diaphanum im ersten Averroismus einen ganz anderen Status als der materielle Intellekt der Avicennisten und der modernen Alexandriner. Die in der platonischen von den objektiv erleuchteten Furien verwalteten Höhle lebende Moderne wird vom mythopoetischen Sonnenintellekt geblendet; deshalb bedarf sie keines Diaphanums. Der materielle Intellekt im Menschen ist im ersten Averroismus für den Verlauf der intellektuell gegebenen Intentionalität verantwortlich. Daher stellt dieses Diaphanum eine immaterielle seelische Potenz dar, welche im Modus *inmixtus* von den Sinnen getrennt ist. Die gegenwärtige Postmoderne verfügt über einen als sinnliche Materie der dritten Art gegebenen *intellectus materialis,* was dem hylischen Intellekt bei Alexander und Themistios entspricht, oder der *intellectus materialis* bildet nach dem Muster der averroistischen Interpretation des Averroës einen gänzlich getrennten Alexander’schen *intellectus possibilis*. Der hypostasierte *intellectus materialis* von Alexander und Themistios funktioniert bei den Modernen nicht als Diaphanum, sondern als intellektuelle Quasi-Materie für die Aufnahme der rein intelligiblen Formen, welche vom neuplatonischen Sonnenintellekt gegeben sind. Der erste Averroismus begriff, dass keine hypostasierte intelligible Form in den rezeptiven Intellekt geschickt wird, wie es die Moderne denkt. Der Intellekt produziert Wissen innerhalb der geistigen Fähigkeiten und synthetisiert das wirkliche Wissen, das von den körperlichen Sinnen kommt. David von Dinant führte zum ersten Mal den materiellen Intellekt der Modernisten als kosmische Hypostase in Gestalt der universellen Materie der dritten Art ein (Kap. 2.1.3). Die Abschaffung des Diaphanums oder dessen Überführung in materielle Korpuskeln wie bei Dinant und Descartes bewirkte, dass im zweiten Averroismus und in der Postmoderne ein unüberwindlicher Dualismus zwischen dem sinnlichen und dem intellektuellen Erkennen entstand. Der Anonyme hingegen definiert das intellektuelle Diaphanum als *intellectus possibilis* im Hinblick auf dem synthetischen formalen Intellekt und als *intellectus materialis* im Hinblick auf die Einbildungskraft. Nun ist die Perspektive auf den rezeptiven Intellekt durch den Blick von hinten gegeben, da dessen intentionale Inhalte von der aktiv formenden Komponente der Seele belichtet werden. Die rezeptive und immaterielle Komponente der Seele mediatisiert in Form des *intellectus possibilis* die immaterielle Intention in den aktiven Teil des *intellectus formalis.* Beide Manifestationen des einen und desselben passiven Intellektes sind voll potenziell, weil die Seele alles erkennen muss. Die Position der rezeptiven Komponente der Seele (*intellectus* *materialis / in potentia*) besitzt eine zentrale Bedeutung in den späteren Debatten des ersten und des zweiten Averroismus. Der vom CMDA inspirierte erste Averroismus betont die ledigliche Ähnlichkeit zwischen dem materiellen Intellekt und den Sinnen. Diese Ähnlichkeit ist durch die formale Intention und die immaterielle erkennende Potenz gegeben. Der Intellekt wird als *separabilis* und *inmixtus* definiert. Die Kognition funktioniert in Bezug auf den Körper im Modus *obiective*, da sie ein kognitives und immaterielles Objekt darstellt. Beide Eigenschaften werden im Konzept des Diaphanums verbunden, welches die Belichtung von den Sonnenstrahlen und den erkannten Farben mediatisiert. Der rezeptive Intellekt ist nicht mehr sinnlich-materiell, sondern auf ähnliche Weise (*similiter*)rein rezeptiv wie die Materie. Genau diese Auffassung werden in Blunds Zitation in den vorhergehenden Kapiteln und verständlicherweise auch in der Schrift CMDA verteidigt. Dank der Rezeption des Averroës knüpft die Species sinnlich in der Einbildungskraft durch die zweite Intention an die neue Art der Erkennungsfähigkeit (*potentia media*) an, d. h. an Averroës‘ *intellectus possibilis*. Rufen wir uns in Erinnerung, dass dieser rezeptive Intellekt mit Aristoteles‘ *tabula rasa* identifiziert wurde, welche für das adäquate Erkennen der Sache vonnöten ist, ebenso wie es bei Blund und im CMDA der Fall war. Das folgende Zitat zeigt, wie wenig dazu ausreichte, dass aus Blunds *intellectus in potentia* Averroës‘ *intellectus possibilis* wurde.

„Der mögliche Intellekt ist zunächst eine Potenz der Seele, in der nichts Aktuelles ist. Als Beispiel kann eine leere Tafel dienen, auf welcher sich kein Bild befindet. Somit ist sie nicht determiniert, um dies oder eher etwas anderes zu sein, weil sie die Potenz besitzt, alles Mögliche zu sein.“ [[129]](#footnote-129)

Der rein rezeptive Intellekt ist als Komponente der immateriellen Seele sowohl von der materiellen sinnlichen Komponente als auch von der tätigen immateriellen Komponente getrennt; daher bildet sie eine reine Potenz der Seele (*intellectus possibili eum ipse sit potencia anime et nichil actu*). Dem Autor gelang es in der Linie des CMDA und des Blund’schen Traktates, die Grundthese zu schaffen, nach welcher die Seele irgendwie alles sein muss (*quodammodo omnia*; OBJ I, Kap. 2.3.2). Deshalb muss ihr immateriell gegebener Akt der Intentionalität voll rezeptiv und nur in der Potenz sein. Durch den Akt der intentionalen Rezeption der sinnlichen Species entsteht im Prozess der Intentionalität eine neue, nun rein intelligible Art der Species. Die Intention der kognitiven Form im *intellectus possibilis* und die synthetische Abstraktion dieser Form im *intellectus formalis* sind zuerst durch die Wirkung der realen Sache auf die Sinne und dann auch auf den individualisierten Intellekt im Rahmen der passiv-aktiven Fähigkeit der menschlichen Seele gegeben. Die Intentionalität rezipiert von der realen Sache zuerst die sinnlich erkannte Form und dann die universell erkannte Form. Der unterschiedliche Status der menschlichen und animalischen erkannten Form ist dadurch gegeben, ob sie von der *potentia media* des Tieres oder des Menschen synthetisiert wird. Somit entsteht die Auffassung der Wahrheit als *similitudo* des Intellektes und der Sache auf tierischem oder menschlichem Niveau. Der erste Averroismus schuf nach der Falsafa ein weiteres Modell der gemeinsam erkannten Welt für alle animalische Organismen, welche über die Fähigkeit verfügen, durch die eigene Intentionalität zu erkennen. Zugleich trennte er die immaterielle menschliche Fähigkeit des Erkennens klar vom Tierreich. Der Anonyme zeigt die Umwandlung des Blund’schen Terminus „*intellectus in potentia“* in den im CMDA gegebenen Terminus „*intellectus possibilis*“.

Die Hermeneutik fand dadurch eine wichtige Spur der ersten Rezeption des CMDA in Blunds aristotelischer Schule, welche durch die Lektüre von *De anima* und deren von Alfarabi verfassten Kommentars konstituiert worden war. Diese Lektüre geht der Ankunft der Sizilianischen Schule voraus, unterscheidet sich jedoch bereits auf prinzipielle Weise von der Rezeption des Averroës in der Toledischen Schule. Das Traktat geht in der Kritik an den logischen Modernisten und Avicennisten ebenso vor wie Blund und bringt die Schlüsse aus dessen Schrift für die neue, durch die Rezeption des Averroës entstandenen Situation zur Geltung. Grossetestes Schrift *De anima* folgte der gleichen Argumentationslinie gegen die neuplatonische Toledische Schule, wie oben gezeigt wurde. Sicherlich kann auch Blund der Autor dieser Schrift sein; aber eine Verknüpfung mit den Schriften Grossetestes ist unbestreitbar, besonders in der Frage der Ablehnung des universellen Hylemorphismus und der Pluralität der Substanzen im Menschen (Kap. 3.2). Aber ganz gewiss stammt diese Schrift aus Blunds aristotelischer Schule, welche in der Zeit um 1220–25 die Schrift CMDA brillant darin rezipierte, worin sie sich von Avicenna unterscheidet. Die Trennung von Avicenna wird in einem bekannten Teil des Traktats indiziert, welcher dessen Erkennungsschema und somit auch seine Definition der Seele als grundsätzlich fehlerhaft bezeichnet. Beginnen wir nun mit dem ersten Teil der Argumentation gegen Avicenna und die Toledische Schule. Die Verteidigung des aufgrundlage von Blunds und Averroës‘ Auffassung des Diaphanums gegebenen Erkennens unterschied klar den Prozess der rezeptiven und aktiven Abstraktion. Die Verknüpfung des möglichen Intellekts mit dem *intellectus agens* folgt dem Unterschied zwischen der rezeptiven und der aktiven Komponente des Intellekts, wie wir es in *De anima* 430a21–23 und hernach im CMDA und bei Blund finden. Der resultierende Prozess der gesamten Synthese sichert den neu definierten bereits rein personel gegebenen tätigen Intellekt (*intellectus agens*).

„Der tätige Intellekt kann mit dem möglichen Intellekt verglichen werden, wie man das Licht mit dem Sehen vergleichen kann. Der Lichtstrahl führt dazu, dass das Auge die Species der Farbe aus dem bestrahlten farbigen Gegenstand aufnimmt. Auf ähnliche Weise abstrahiert der tätige Intellekt die Species von den sinnlichen Vorstellungen, welche ihm der materielle Intellekt zurechtgelegt hat (*intellectus agens abstrahit species a fantasmatibus, quas preparavit ei intellectus materialis*). Der aktive Intellekt finalisiert die Spezies so, wie der mögliche Intellekt sie aufnehmen kann. Daher existieren zwei Akte des tätigen Intellektes (*duo sunt actus intellectus agentis*). Der erste Akt abstrahiert die Species von den Phantasmen; der zweite Akt übermittelt sie dem möglichen Intellekt.“ [[130]](#footnote-130)

Der Schlüsselsatz verbindet alle Kettenglieder mit dem Gesamtblick mit dem Akt des Erkennens. Der tätige Intellekt abstrahiert die Species von den sinnlichen Vorstellungen, welche ihm der materielle Intellekt durch den Akt der Intentionalität zurechtgelegt hat. Den Schlüsselübergang bildet die veränderte Position der Intentionalität, welche nun nicht aus der Position des Blund‘schen formalen Intellekts betrachtet wird, sondern des *intellectus agens*, welcher eine Komponente der menschlichen Seele bildet. Das fatale Problem ist in der Behauptung gegeben, dass „der tätige Intellekt die Species dergestalt anpasst, dass er vom möglichen Intellekt wiederrum angenommen werden kann“ (*facit eas quodam modo resultare in intellectu possibili*). Dies ist ein Rückschritt auf die Position der Toletaner und steht nicht in Übereinstimmung mit dem Begriff des CMDA, welcher durch die Belichtung des Erkennens aus Richtung der realen Sache durch den rezeptiven Intellekt gegeben ist. Der aktive Intellekt Grossetestes erhielt in der menschlichen Seele einen hypostasierten Charakter, wenn auch keineswegs im Kosmos. Die Trennung des *intellectus agens* vom menschlichen Erkennen ist nur teilweise, aber doch bereits im neuplatonischen Modus„*separatus*“ und nicht im aristotelischen Modus„*separabilis*“gegeben. Grosseteste schaffte damit das Grundschema des Erkennens gemäß dem CMDA und der Blund’schen Schule ab. Diese Position wurde an der Pariser Universität nach dem Jahre 1225 vonseiten eines Magisters ähnlicher Qualitäten unhaltbar. Grosseteste veränderte die Lehre der Blund’schen Schule, indem er in dieser Schlüsselfrage den hypostasierten aktiven Intellekts aufnahm. Blunds Schule ließ die Aktualität durch die sinnliche Intentionalität in den rezeptiven Intellekt einfließen, weil sie das sinnliche Diaphanum genau nach dem zweiten Buch von *De anima* interpretiert hatte. Grosseteste ist in diesem Punkt ein Toletaner und belichtet den *intellectus possibilis* von hinten durch den *intellectus agens*, welcher in der menschlichen Seele eine weitere hypostasierte Form bildet (Kap. 3.2). Diese Position der Toledischen Schule wird auf neue Weise von Thomas von Aquin übernommen, welcher sie gegenüber Siger als Aristoteles‘ authentische Deutung von *De anima* ausgeben wird (OBJ III, Kap. 4.5.4). Grosseteste weiß als vermeintlicher Autor des Traktats im Gegensatz zu den Avicennisten und den späteren Modernisten sehr wohl, worin der Unterschied zwischen *abstrahere* und *ordinare* besteht. Der materielle Intellekt ist der in Richtung der Sinne gegebenen ersten Intentionalität zugeordnet. Daran knüpfte die Arbeit des *intellectus possibilis* an. Die veränderte Posotion von Grosseteste lässt die Rezeption der Form nicht mehr von der Einbildungskraft kommen, sondern aus Richtung des möglichen und aktiven in der Seele gegeben Intellektes (*facit eas quodam modo resultare in intellectu possibili*). Der Prozess der Abstraktion von Blund schreitet dadurch von den sinnlichen Species zu den intelligiblen. Alfarabis *intellectus in potencia* wird im Akt der immateriellen Intentionalität entweder zu den sinnlichen Species(*intellectus materialis*) hingewendet. Oder dieselbe abgetrennte und daher immaterielle rezeptive Fähigkeit der Seele die *species* *intelligibilis* aus der Position der intellektuellen Rezeption (*intellectus possibilis*) intendiert, welche durch den tätigen Intellekt als weitere Fähigkeit der Seele belichtet wird. Rufen wir uns in Erinnerung die Grenzauffassung des „*intellectus in effectu*“ nach Alfarabi (*possibilis–in effectu / adeptus–agens*; OBJ I, Kap. 2.1.1). Der rezeptive Intellekt dieser Schrift nimmt eine Mittelposition ein, welche sowohl von der aristotelischen Abstraktion als auch von der neuplatonischen Illumination aktualisierbar ist, aber nur vom inneren tätigen Intellekt aufgenommen wird (*materialis–possibilis / agens*). Diese unklare Position hinsichtlich des hypostasierten *intellectus agens* wurde von den aristotelischen Toletanern vertreten und von Grosseteste übernommen. Das Zitat zeigt, dass der Autor den aktiven Intellekt als auf den rezeptiven Intellekt einwirkende Hypostase funktionieren ließ. Der vorangegangene Teil hat gezeigt, dass Averroës den Intellekt als Hypostase in der menschlichen Seele komplett abschaffte und beide Arten des Intellekts lediglich als Potenz der Seele bestehen ließ. Die den Akt des Erkennens bewegende Aktualität kann lediglich von der realen und sinnlich erkannten Sache ausgehen. Grosseteste ging nicht von Alfarabis Auffassung zu Averroës über und wechselte daher von Paris nach Oxford über.

Die Analyse des Traktats zeigt klar, dass Grosseteste nicht zu den neuplatonischen Modernisten in Paris übergehen konnte, da er deren Auffassung des Erkennens und der menschlichen Person als einen grundsätzlichen Irrtum erachtete. Wie wir später noch sehen werden, geriet in der nächsten Generation auch Thomas von Aquin in eine ganz ähnliche Situation. Er musste die Pariser Universität sogar zweimal verlassen. Die anonyme Schrift behauptet im Einklang mit dem CMDA, dass der materielle und der mögliche Intellekt die Erkenntnis in der zweifachen Rolle des Diaphanums mediatisieren. Das erkannte Konzept (*intellectum*) entsteht einerseits durch die sinnliche Species und anderseits durch die Belichtung von hinten aus Richtung des tätigen Intellektes. Avicennas materiellen Intellekt besitzen auch die Tiere im Sinne der Einbildungskraft, welche von der intuitiven Fähigkeit, richtige Entscheidungen zu treffen(*vis aestimativa*), gesteuert wird. Die Menschen verfügen über einen völlig anderen materiellen und möglichen Intellekt, welcher sowohl die sinnlichen als auch die intelligiblen Formen rezipiert. Aus Richtung des tätigen Intellektes verläuft der Prozess der Abstraktion, welche die aufgenommene immaterielle Intention in die erkannte Form synthetisiert. An die Rezeption der intelligiblen Species aus den sinnlichen Vorstellungen knüpft die Synthese der erkannten Form an. Diese verläuft im Akt der Intentionalität vom möglichen und vom aktiven Intellekt. Der Akt der Intentionalität rezipiert die in der Einbildungskraft gegebenen materiellen Speciesin die erste immaterielle erkannte Form. Die Intentionalität wiederum funktioniert in zwei Registern, d. h. im Modus der *intentio prima* im Richtung zu den abstrahierten Phantasmen und im Modus der *intentio secunda* in Richtung zu den abstrahierten intelligiblenSpecies. Im Prozess der zweifachen intentional gegebenen Abstraktion entstehen die *species sensibilis* und *intelligibilis*, welche durch die Existenz der realen Sache determiniert werden. Daher ist die immaterielle Kognition formal vom sinnlichen Verstehen auf der Ebene von „*separabilis*“ getrennt. Aber, die intellektuelle Kognition ist mit den *species sensibilis* durch die aktive Kausalität verbunden, weil sie von den Sinnen ausgeht. Grosseteste schuf als potenzieller Autor dieser Schrift zum ersten Mal unter Berufung auf Averroës im Modell von Blunds Schule eine neue Synthese der formal getrennten intellektuellen Fähigkeit der Seele und der sinnlichen Komponente. Die Synthese des Erkennens läuft nach Averroës, also im Modus des Intellekts als *separabilis*. Die neue Einheit der menschlichen Seele wurde gegen die Lehre der Toledischen Schule über den substanziell abgetrennten Intellekt (*separatus*) durchgesetzt. Die Schule des ersten Averroismus wurde durch die Ablehnung des kosmischen *intellectus agens* als eines direkten Faktors für das menschliche Erkennen ab, was Gauthier klar in seiner kritischen Ausgabe dieser Schrift konstatierte. Die Seele an sich kann aus sich selbst heraus überhaupt nichts erkennen. Die passive Rezeption produziert durch die Intentionalität intelligible Species*;* die aktive Synthese gestaltet daraus einen universellen Begriff. Im aktiven synthetischen Prozess der Abstraktion, welche aus Richtung des aktiven Intellekts gegeben ist, reihen sich diese abstrahierten Formen in die universellen Begriffe und der erkannten Urteile ein (*species abstractas ordinare*). Somit ist ein Unterschied zwischen dem intelligiblen Akt *abstrahere*, welcher durch das Fortschreiten der Intentionalität gegeben ist, und dem intelligiblen Akt *ordinare*, welcher nur von der aktiven Komponente der Seele ausgeführt wird. Der zweite Grund der Ablehnung des avicennischen Schemas des Erkennens folgt gleich im nächsten Satz in Anknüpfung an Averroës‘ Kritik am abgeteilten Intellekt Avicennas und der Neuplatoniker. Das Traktat definiert mit einer genauen Kenntnis des Problems den grundlegenden Irrtum Avicennas, ebenso wie es vor ihm Averroës getan hatte. Der Sinn des Seienden muss durch Belichtung von vorne aus Richtung der realen ersten Substanz gegeben sein. Der anonyme Autor von *De anima et de potenciis eius* lehnte das objektivistische Szenarium der Belichtung des Seienden von hinten aus Richtung des abgeteilten kosmischen *intellectus agens* ab. Dieses Szenarium bestrahlt die erkennende Seele in Form der mystischen Illumination, wie es auch in der Toledischen Schule der Fall war. Aber die Schrift überließ den späteren Generationen der Schule des ersten Averroismus als Aufgabe und als große Herausforderung die unklaren Stellung des *intellectus agens*, welcher entweder als Fähigkeit der Seele (Modell der Sizilianischen Schule) oder als Hypostase der Seele (Modell der Toledischen Schule) gegeben ist. Das folgende Zitat begründet die Schule des ersten Averroismus durch die erste deklarierte Trennung des lateinischen Westens von Avicenna.

„Darin hat sich Avicenna geirrt (*in hoc erravit Auicena*), da er einen von der Seele getrennten tätigen Intellekt als kosmische oder engelhafte Intelligenz forderte, ebenso wie die Sonne vom Akt des Sehens getrennt ist. Es besteht hingegen kein Zweifel daran, dass dieser tätige Intellekt eine Fähigkeit der Seele ist, da es gänzlich in der Macht der Seele liegt zu verstehen, wann immer sie will. Daraus geht hervor, dass in der Seele stets Phantasmen gegenwärtig sind; und dass der tätige Intellekt, welcher die Speciesvon den Phantasmen abstrahiert, mit der Seele sowie mit ihrer Fähigkeit verbunden ist. Mit den Sinnen verhält es sich indes genau umgekehrt, weil wir keine weiße Farbe sehen, wenn wir wollen, weil entweder ein Licht anwesend ist oder es kann die weiße Sache fehlen, auch wenn das Licht gegenwärtig ist.“ [[131]](#footnote-131)

Die Trennung der Schule des ersten Averroismus von Avicenna um das Jahr 1225 geht vom richtig begriffenen Schema des Erkennens nach dem CMDA aus, welches anschließend von der Sizilianischen Schule nach Scotus bestätigt wird. Der tätige Intellekt kann nicht von der Seele getrennt sein, weil er in unserer Macht steht (*in potestate anime sit intelligere quando vult*). Das Erkennen ist Sache des individuellen Willens, worin Averroës‘ Schlüsselargument gegenüber dem abgeteilten Intellekt der neuplatonischen Modernisten bestand (OBJ I, Kap. 2.4.2). Die Mittelrolle des neuen, *intellectus in potentia* genannten Mediums ist im Hinblick auf die konkrete Sache gegeben, welche mit den Sinnen wahrgenommen und in der Einbildungskraft gehalten wird. Der mögliche Intellekt rezipiert im intentionalen, dank dieser Eigenschaft in den Bereich unseres Willens (*intellectus materialis*)gegebenen Modus aus der Einbildungskraft die sinnlichen Species als Akzidenzien. Dieser Intellekt funktioniert als Diaphanum im Modus des *intellectus in potentia*, weil er ein für die Mediation der erkannten Formen notwendiges immaterielles Umfeld von den Sinnen zum Intellekt erschafft. Im als Akt der Intentionalität gegebenen rezeptiven Intellekt verläuft der Prozess der Abstraktion für dieSpecies *intelligibilis*, welche bereits rein formal gegeben sind, weil sie von den sinnlichen Intentionen gegeben sind (*abstrahere species a fantasmatibus*). Die erkannte Form ist schon immateriell und erhält eine neue Funktion im Prozess des Erkennens durch Averroës‘ *intellectus possibilis*. Die neuplatonische Metapher über den Intellekt als Sonne kann nicht für das Schema des intellektuellen Erkennens angewendet werden, weil sie nur sinnlich gegeben ist und nicht dem Verlauf des intellektuellen Erkennens entspricht (*quod patet in uisu per contrarium*). Das Auge muss erkennen, weil das Erkennen des materiellen Körperorgans effektiv-kausal bedingt ist. Das kausal determinierte Körper Organ erkennt immer, wenn zu dessen Ausführung notwendige und ausreichende Bedingungen gegeben sind. Daher kann man das Auge oder ein anderes Organ gegen ein vom Menschen verfertigten prothetischen Instrument austauschen, weil die Rezeption des Lichtes materiell und im Modus *causa efficiens* gegeben ist. Dafür ist der intentionale und synthetische Intellekt immaterielle und dessen Bindung an die Realität stellt lediglich eine formale Fähigkeit der Seele als *tabula rasa* dar. Durch diesen unterschiedlichen Modus des Erkennens, welcher im persönlichen Willensakt gegeben ist, ist die *anima intellectiva* nicht nur vom Sinnesorgan, sondern auch vom erkennenden Akt der eigentlichen Sinne getrennt. Das durch deren rezeptive immaterielle Fähigkeit in der *anima intellectiva* gegebene Diaphanum ist von der materiellen Tätigkeit getrennt. Daher unterscheidet sich die intelligible Intentionalität von der sinnlichen Intentionalität. Deswegen können wir intellektuell erkennen, wenn wir selbst wollen und was wir selbst wollen und wir kein tierischen *imprinting* haben (OBJ I, Kap. 2.4.4). Die eigene Tätigkeit des menschlichen Intellektes knüpft formal an die Realität der hylemorphischen, immateriell erkannten ersten Substanz an. Den Modernisten fehlt die zitierte Mittelfunktion des rezeptiven Intellekts in der Seele, welcher sowohl das adäquate Erkennen aus Richtung der Sinne als auch den volitiven und individuellen Charakter des menschlichen Erkennens sicherstellt (*in potestate anime sit intelligere quando vult*). Das sinnliche veranlagte Tier hingegen erkannt immer, wenn dazu notwendige und ausreichende Bedingungen vorliegen, weil die formale Kausalität der erkennen animalischen Seele durch das soziale *imprinting* direkt mit der effizienten Kausalität der Sinne verbunden. Der erste Averroismus lehnte die Auffassung des Sonnenintellektes als reine Metapher ab. Der Vergleich betrifft lediglich die sinnliche Realität und genießt auch dort nur begrenzte Gültigkeit. Der in der Schule des ersten Averroismus definierte Intellekt bedarf nicht der avicennischen Mystik der *Modernorum*, weil die Existenz der realen, sinnlich wahrgenommenen Welt zu seinem wahren Erkennen ausreicht.

Die Belichtung des Sinnes von vorne geschaffen, gemäß der Rezeption des CMDA, veränderte um das Jahr 1225 grundsätzlich die avicennische Struktur des Intellektes. Das erworbene und der formale Intellekt verloren im neuen Schema ihre selbstreflexive Funktion, was das vorangegangene Kapitel durch die Analyse von Blunds *De anima* gezeigt hat. Die Formalisierung wird bereits von der Intentionalität auf dem ersten Niveau der immateriellen Rezeption im materiellen Intellekt gemacht (*forma abstracta primo est in medio*, ibid p. 36.201). Die Unterscheidung der zwei Ordnungen des Erkennens durch die Funktion des Diaphanums zeigte den fundamentalen Irrtum der neuplatonischen Metapher des Sonnenintellekts, welche den Intellekt univok mit der erkannten Sache verband. Damit endete die Herrschaft des Avicennismus im lateinischen Westen, wie Gauthier in der einführenden Analyse des Traktats bemerkte (*le régne d'Avicenne prend fin, celui d'Averroès commence*, ibid, p. 25). Der epochale *Irrtum* vom Avicennismus wurde von der modernistischen Welle des zweiten Averroismus ab dem Jahr 1235 allmählich wiedererweckt (Kap. 3.3.1). Das Traktat unterscheidet drei verschiedene Akte, Ebenen Funktionen und Prozesse des menschlichen Erkennens, welche später in der Schule des ersten Averroismus verteidigt werden.

1. Der erste Akt des Diaphanums, welcher als intentionale Potenz der intellektuell in Richtung der sinnlichen Speciesorientierten Seele gegeben ist. Die Specieswerden in der sinnlichen Einbildungskraft synthetisiert. Im Hinblick auf die diese individuellen sinnlichen Species funktioniert der *intellectus materialis* als *quasi-materia* (Alfarabi, Averroës), weil er die aktuellen *species sensibilis* auf immaterielle Weise aufnimmt.
2. Der zweite Akt des Diaphanums vollzieht sich auf dem Niveau des *intellectus possibilis*, welcher im Akt der formalen Rezeption (*intentio*) die formalen Eigenschaften der realen Sache mediatisiert, und das im Modus der intelligiblen Species, welche als intentionale Bedeutung gegeben ist (*species intelligibilis*). Nach der kategorialen Prädikation handelt es sich um eine Tätigkeit auf dem Niveau eines Akzidens. Es ist im Hinblick auf die reale, außerhalb des Erkennens im Modus *per se* existierendeSache gegeben.
3. Die intentional entstandene Species, welche in der passiven Komponente des Intellekts gegeben sind, wirden mithilfe der tätigen Komponente des Erkennens aktualisiert. Diese Komponente ist individuell in der Seele gegeben (*intellectus formalis*). Die Synthese der universellen Bedeutung im Begriff vollendet die rezeptiv-synthetische Fähigkeit der Seele (*intellectus agens*). Nach der kategorialen Prädikation handelt es sich um eine Tätigkeit auf dem Niveau der zweiten Substanz, welche im nächsten Schritt ein wissenschaftlich wahres Erkennen der Welt im Modus von *demonstratio* ermöglicht.

Das Ergebnis des Erkennens ist im synthetischen Akt der so gegebenen Intentionalität durch den individuellen *intellectus agens* gegeben. Daher ist es keine externe Illumination durch den abgeteilten tätigen Intellekt der Avicennisten nötig. Der mögliche Intellekt erfüllt in der Seele die Funktion des Diaphanums; deshalb ist er im Hinblick auf Funktion und Charakter prinzipiell individuell (*corruptibilis*).[[132]](#footnote-132) Die aktiven Fähigkeiten der Seele produzieren im Akt der Synthese erkannte Formen. Die aktive erkennende Fähigkeit der Seele knüpft im Modus des personalen *intellectus agens* an den rezeptiven Akt an, welcher durch Abstraktion die zugehörigen sinnlichen und intelligiblen Species erschafft.

Das Traktat *De anima et de potenciis eius* eröffnete im lateinischen Westen einen neuen Streit um die Objektivität, weil es nach Averroës abermals auf den grundsätzlichen Irrtum Avicennas aufmerksam machte. Dessen abgeteilter tätiger Intellekt funktioniert in der menschlichen Seele außerhalb des Diaphanums. Der vom Averroës inspirierte Autor sieht klar die grundlegenden Irrtum Avicennas und der gesamten Moderne. Avicenna erschafft einen Intellekt als substanzielles *tertium ens*, was für den Prozess des personalen Erkennens inakzeptabel ist. Die Seele verlöre den rein rezeptiven Charakter der *tabula rasa*, welche durch den *intellectus possibilis* gegeben ist, und könnte die Welt nicht in deren Fülle erkennen. Darüber hinaus läge das durch den externen Intellekt determinierte Erkennen nicht länger in unserer Macht zu erkennen und nicht zu erkennen, wenn wir es selbst wollen. Die Moderne bedarf keines *intellectus possibilis,* weil sie keine Mediation hat und somit auch keine Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung. Die epochal neue Auffassung der durch den intentionalen Akt der Abstraktion definierte Species rief die grundlegende Klassifikation des Intellekts im CMDA zurück ins Leben. Der Akt des individuellen Intellekts ist im Prozess der Abstraktion (*tertium* *genus*) vom Intellekt als universellem Begriff (*quartum genus*) verschieden. Das Traktat rezipiert diese Lehre, indem sie einen neuen Staut der Speciesim realen Prozess der Abstraktion bestimmt und diese Tätigkeit (*intellectio*) vom universellen Produkt trennt, welches im Prozess der intentionalen Synthese der erkannten Formen gegeben ist (*intellectum*). Der Dualismus der Moderne und der Postmoderne entstand durch das Unverständnis der Rolle des materiellen Intellekts, welcher im ersten Averroismus als *intellectus possibilis* gegeben ist. Die neuplatonischen Zeitgenossen von Blunds Schule interessierten sich nicht für den tatsächlichen Verlauf des durch die reale Sache determinierten Erkennens. Die modernen Porretaner interessierte und interessiert noch immer lediglich das Statut der univok in der Form und im Denken gegebenen und durch den Akt der *certitudo* gegebenen Form. In diesem Akt flossen der Einblick in die ewige Form und deren kontingente Variation in der realen Sache zusammen (Kap. 1.5). Der avicennistische *intellectus adeptus* erkennt die reinen Formen in deren *quidditas* dank dem aktiven Intellekt im höheren Stockwerk der reinen Intention der durch den neuen Typ der Abstraktion wahrgenommenen Formen (*denudatio*). Der Unterschied zwischen der Auffassung der in dieser oder jener Art der Abstraktion gegebenen Speciesist für die Hermeneutik der Objektivität gänzlich prinzipieller Natur, da er im Rahmen von Heideggers phänomenologischem „Wie*“* die zweifache epochale Gegebenheit des Sinnes des Seienden indiziert. Die universelle und immaterielle Species des ersten Averroismus unterscheidet sich grundsätzlich von der hylemorphischen Form der realen Sache. Ganz klar unterscheidet sich sie sich von der als hypostasiertes *tertium ens* der Porretaner und der *Nominales* objektiven Species. Die Klassifizierung der Geister und der Umbruch der Epoche tritt in den Jahren 1225–30 ein, als die erste Generation der lateinischen Denker zwischen beiden gegensätzlichen Ansätzen zum Sinn des Seienden wählen mussten. Die erste Gruppe um Blund las die Schrift *De anima* und suchte deren volle Bedeutung. Deshalb verteidigte sie kritisch die Autonomie der Philosophie. Der erste Averroismus trennte das natürliche Erkennen von der Illuminationstheorie der Toletaner, von der mystischen Theologie des augustinischen Avicennismus und von der im Entstehen begriffenen Moderne. Die aristotelische Schule in Paris nahm die Übersetzungen des Averroës aus der Toledischen Schule an, aber keineswegs deren Avicennismus, weil er im Widerstreit mit deren eigener Deutung von *De anima* stand. Die erste Welle des Averroismus nahm vorbehaltslos die neue Auffassung der Intentionalität an, welche an Averroës‘ im CMDA gegebenen *intellectus materialis/possibilis* anknüpfte. In Anknüpfung an Averroës‘ Auffassung der Abstraktion und der Intentionalität entstand eine neue Art der formalen Ähnlichkeit zwischen den sinnlichen und den intelligiblen Species. Der grundsätzliche Unterschied bestand im Statut der Species und in der an sie anknüpfenden Rolle des entweder persönlichen oder teilweise abgetrennten *intellectus agens*, welcher die Toledische Schule im Widerspruch mit dem Wortlaut des CMDA auslegte. Der erste Averroismus akzeptierte die Schrift CMDA als authentische Interpretation von Aristoteles‘ *De anima* und begriff um das Jahr 1225 genau, worin sich Averroës‘ Deutung der ersten Philosophie von Avicennas Irrtümern unterscheidet, welche leider von der Toledischen Schule geteilt wurden.

### 2.2.2 Ethos des ersten Averroismus (*De potentiis animae et obiectis)*

Scotus‘ Ankunft in Paris im Jahre 1230 zeigte eine grundsätzliche Unterscheidung der akademischen Geister, welche nach der Interpretation der Sizilianischen oder der Toledischen Schule aufgeteilt waren. Die Gruppe der traditionalistischen Denker aus der Gruppe des augustinischen Avicennismus um Philipp den Kanzler – diese Gruppe war an die Auslegung Averroës‘ gemäß der Toledischen Schule gebunden – führte die verwirrten Rezeption des CMDA vor. Philipp der Kanzler zitiert im Werk *Summa de bono* Averroës unter einem verstümmelten Namen; aber dessen Schriften kennt er bereits (De Vaux 1933, 237). Die Hermeneutik betont den grundlegenden Unterschied gegenüber dem ersten Averroismus, welcher die unterschiedliche Auffassung des formalen Intellekts und der Species betrifft. In den neuen Rahmen des durch die Aktualisierung aus Richtung der sinnlich erkannten Sache gegebenen Intellekts kann man alle übrigen Elemente aus der damals bekannten scholastischen Klassifizierung des Avicenna, d. h. die Aktualisierung der verschiedenen Formen des sinnlichen Wahrnehmens (*sensus communis, aestimatio, imaginatio, memoria*) und schließlich auch die verschiedenen Formen des Intellekts (*materialis, in potentia, formalis, agens*) einsetzen. Wir haben diese Kategorisierung in der unter erwähnten Abhandlung *De anima et de potenciis eius* hinterfragt, die die meisten zeitgenössischen Kommentatoren in die Irre geführt hat. Deren Vorverständnis dieser Periode wurde im Geiste des objektiven Avicennismus geformt. Die Akademiker halten sich an Avicenna und ihre Ausbildung unterscheidet sich darin vom kritischen Gauthier. Dieser hatte begriffen, dass diese Schrift im lateinischen Westen eine neue Epoche des Denkens eröffnet hatte, da sie eine neue philosophische Schule ins Leben gerufen hatte. Die Hermeneutik lehnt daher die univoke Auffassung des *intellectus formalis* ab, welche an die objektive Katalogisierung der vier hypostatischen Intellekte nach Avicenna gebunden ist (*Vier Intellekten-Lehre;* OBJ I, Kap. 2.3.1). Dieses Konzept des formalen Intellektes existierte bei den Avicennisten wie Philipp der Kanzler oder im *Summa Duacensis*. Er unterscheidet sich grundlegend vom Konzept des *intellectus formalis* des ersten Averroismus, den Blund einführte, indem er den Intellekt auf zwei Komponenten (rezeptiv und synthetisch) reduzierte, entsprechend einer authentischen Lesart von De anima.

Die Entstehung der Pariser Universität fand im Modus des geschichtlichen *Anfangs* im Hinblick auf die Gigantomachie um die Substanz statt, wie es beim Bagdader Haus der Weisheit (*Bajt al-Hikma*) der Fall war. Die Begründung der modernen Bildung des lateinischen Westens ist deshalb mit dem Ereignis der archaischen Wahrheit als *a/létheia* verbunden. Der historische Beginn der Pariser und Oxforder Universität ist mit dem geschichtlichen Geschehen der philosophischen Wahrheit und Unwahrheit verbunden. Dieser schicksalhafte „Beginn“ (Heidegger) ist mit der Entstehung der modernen Metaphysik verbunden. Er prägt bis heute das global wirksame Wissen der Postmoderne und des metaphysischen Nihilismus. Die aristotelische Exegese der *Modernorum*-Schule wird in der anonymen theologischen, *Summa Duacensis* genannte Kompilation (ca. 1230) aufgezeigt.[[133]](#footnote-133) Der Anonyme arbeitet mit der porretanischen, durch die Illumination erkannte Auffassung der Species. Solches Szenario hinderte ihn daran, den Sinn des ersten Averroismus zu begreifen, welcher von der Blund’schen Schule vorgestellt wurde. Die Interpretation des Averroës ist nach der Toledischen Schule gegeben und darin stimmt sie mit dem späteren Averroismus der ersten Modernisten überein, welche um das Jahr 1235 aus Oxford nach Paris kamen. Der formale Intellekt wird nach Avicenna als die selbständige Hypostase in der Seele definiert.

„In ähnlicher Weise sprechen wir vom Intellekt im Hinblick auf die real existierende Sache, welcher dieses Erkennen ähnlich ist. Er wird im Hinblick auf die eigentliche Seele „formal“ genannt. Die Seele wird von ihm geformt und vollendet, und das nicht im Hinblick auf etwas anderes (*non ad aliud*). Die gemäß diesem Intellekt definierte Species ist dadurch gegeben, dass die Seele durch diesen Intellekt selbst zum Erkennen der Sache strebt (*anima per ipsum tendit in rei cognitionem*). Diesen Intellekt bestimmen wir als formal oder als Species oder Ähnlichkeit, weil er abgeschafft oder zerstört werden kann (*deleri potest et annihilari*). Aber der eigentliche tätige Intellekt oder der mögliche Intellekt (*intellectus ipse agens aut possibilis*) bleibt immer in der Substanz (*semper in sua substantia*) unantastbar und immateriell (*incorruptibilis et inmixtus*).“ [[134]](#footnote-134)

Die anonyme *Summa Duacensis* schützt den Intellekt als porretanische Species oder als Seiendes der dritten Art. Die eine Form des Intellektes (*formalis*) ist kontingent gegeben im Körper als erste erster Substanz und ist antastbar (*deleri potest et annihilari*), die zweite Form des Intellektes (*agens, possibilis*) ist als reine subsistente Form gegeben und abgetrennt und unantastbar. Das Zitat belegt die Verwirrung der augustinisch ausgebildeten Theologen, welche den intentionalen Prozess der Schaffung der Species nicht mit dem rezeptiven Intellekt zu verbinden vermochten. Die von der Toledischen Deutung des Averroës beeinflusste Schule um Philipp den Kanzler wusste sich keinen Rat mit dem Blund’schen *intellectus formalis*, weil sie am Illuminationsschema des Erkennens gemäß dem Neuplatonismus festhielt. Die Pariser Avicennisten identifizierten Blunds formalen, als Fähigkeit der aktuell existierenden Person gegebenen Intellekt mit dem hypostasierten *intellectus adeptus* nach Avicenna und fügten ihm die individuelle Eigenschaft des *intellectus materialis* gemäß dem CMDA hinzu. Dann gliederten sie als richtige Alexandriner den tätigen und auch den potenziellen Intellekt aus der aktuell existierenden Person und machten daraus zwei externe ewige Substanzen kosmischen Charakters (*intellectus ipse agens aut possibilis manet semper in sua substantia incorruptibilis et inmixtus materie*). Der Intellekt als *quartum genus* ist nach Averroes ein reines Konzept im Denken. Die Moderne und der zeitgenössische Nihilismus haben ihn in eine mythologische Substanz als *tertium ens* verwandelt. Diese Tragikomödie des Denkens stellt den metaphysischen Wahnsinn („Irre“) der Neuzeit dar. Der Pantheismus von Dinant setzte diese Art von mythologischem Intellekt direkt in Gott (Kap. 2.1.3). Die Schule des zweiten Averroismus ließ diese Art von Intellekt als neue Hypostase „eksistieren“, die teils im Diakosmos der Neuplatoniker, teils im mythologischen Konzept des modernen menschlichen Geistes zu verorten war. Es entstand eine neue Form des Averroismus, die durch diesen doppelten Dualismus begründet wurde. Der Prozess des Erkennens verläuft im Modus der avicennischen Komitation (*hec semper esse rei comitatur et se tenet ipsa re*; ibid, p. 22) und nicht der aristotelischen Intentionalität. Die porretanischen Species sind eine dauerhafte Form, welche im kontingenten Erkennen der Dinge nur auf veränderliche Weise gegeben ist. Das Erkennen der Realität läuft durch die augustinische Form des Gedächtnisses als *memoria*. Dieses Gedächtnis hält sowohl sinnliche Bilder als auch universelle, eindeutige Arten fest (*ymagines rerum vel species*).[[135]](#footnote-135) Das modern aufgefasste Gedächtnis beginnt als neues Seiendes der dritten Art zu dienen, da es aus Blunds Schema des Erkennens herausgelöst ist. Im ersten Averroismus ist das Gedächtnis lediglich als *thesaurus intentionum* und nicht als augustinianische und neuplatonische Species der dritten Art gegeben. Somit kam es im lateinischen Westen zu einer Umwandlung der aristotelischen *reminiscentia* als verletzlicher sinnlicher Fähigkeit der Seele, welche auch bei den Tieren zu finden ist. Das Gedächtnis bekam einen neuplatonischen Charakter (*memoria*) und die *memoria* stellt ein Lager der Species der dritten Art dar (*locus specierum*). Aus diesem mythopoetischen Welt ist heute die Cloud-Wolke der Datenbanken geworden. Der Grund für die universelle Unverletzlichkeit der Species ist der substanzielle Charakter des möglichen und tätigen Intellekts, welcher als abgetrennte, ewige und unantastbare Substanz gegeben ist (*manet semper in sua substantia incorruptibilis et inmixtus materie*). Diese Charakteristik des numerisch einheitlichen *intellectus possibilis* für alle Menschen zeigt die erste Form des modernen Averroismus, welcher von der Schule um Philipp den Kanzler gepflegt wurde. Diese Kathedralschule war an die Auslegung der Toledischen Schule gebunden. Die Seele erkennt die Welt durch den Akt der eigenen Selbstreflexion, welche hypostatischen Charakter besitzt, der mit der eigenen Aktualität ausgestattet ist (*idem intellectus secundum quod anima per ipsum tendit in rei cognitionem*). Das Erkennen durch die ersten Substanzen gehört lediglich in die sinnliche Perfektion des formalen Intellektes, welcher das sinnliche Erkennen in den sinnlichen Speciesvollendet.

Der Anonyme erfasste richtig die Hauptrichtung der Formalisierung bei Blund als primäre Erkennungstätigkeit der eigentlichen Seele. Aber der Akt des Erkennens durch den *intellectus formalis* begreift er avicennistisch nach dem erworbenen Intellekt, welcher in Verbindung mit dem abgetrennten aktiven Intellekt die Seele nach dem Schema der Belichtung von hinten formt (*ad ipsam animam quam format et perfecit*). Der Autor der *Summa Duacensis* weiß, dass der mögliche Intellekt in der Schule des ersten Averroismus durch sein Wesen ebenso wie der tätige Intellekt immaterielle ist (*intellectus ipse agens aut possibilis manet semper in sua substantia incorruptibilis et inmixtus materie*). Damit hat er als Avicennist kein Problem, weil er beide Formen des Intellektes zu selbstständigen immateriellen Substanzen erklärt und sie vom sinnlichen Erkennen getrennt hat. Der Augustinianismus (die hypostasierte *memoria*) wird mit der avicennischen Beziehung zwischen Seele und Körper kombiniert (hypostasierter *intellectus*). Dadurch entstand der moderne Dualismus von Seele und Körper, welcher an die aus der Welt der kosmischen Intelligenzen und Formen gegebenen Illumination anknüpft. Ergebnis des Traktates *Summa Duacensis* ist der zweifache Dualismus in der Auffassung der sogenannten „*triplex unitas*“ (Bazán 1969, 49). Die Seele stellt eine autonome Form mit der Fülle der Subsistenz auf dem Niveau der spirituellen Substanzen dar (*firmissima*).[[136]](#footnote-136) Es folgt der Körper als weiter autonome, diesmal hylemorphische Substanz, wo die Form sich bereits an den Stoff bindet (*unitas minus firma*). Die Verbindung beider Substanzen von Leib und Seele gehören zum Typ der Einheit der niedersten Ordnung (*unitas minima*). Diese Pluralität der substanziellen Formen in der dreifachen Auffassung der Einheit wurde von Philipp dem Kanzler verteidigt und wir finden sie in neuer Gestalt um das Jahr 1240 in Oxford in der Schule der *Modernorum* (Kap. 3.2). Die Schrift *Summa Duacensis* zeigt, wie aus der avicennistischen Philipp’schen Schule in Paris während der Jahre 1230–35 eine neue Schule des zweiten Averroismus entstand. Dies geschah nach der Ankunft Rufus‘ von Cornwall in Paris, als Philipps Schule sich mit der Schule der ersten akademischen, bei der Edition der *Summa Halensis* vereinigten Franziskanerkreis zusammenschloss. Der Aristotelismus von Blunds und Alvernus‘ Schule kontrastiert mit der avicennischen Ausrichtung der zweiten Werke über die Seele, welche zur selben Zeit (ca. 1235–40) der Franziskaner Jean de La Rochelle (Johannes de Rupella) verfasste. Dessen dualistische Konzeption des Menschen ist nicht aristotelisch, sondern avicennistisch.[[137]](#footnote-137) Der Unterschied betrifft die Seele als *perfectio*. Rupella hält am Dualismus im Rahmen des zweifachen Aktes des substanziell gegebenen Seins (*duplex actus essendi*) fest. Die Seele ist primäre Substanz, welche gegenüber dem Körper aus der Position des äußeren Aktivators funktioniert (*secundum quod comparatur ut motor et ut actus*). Die Seele als abgeteilter Beweger des Körpers erfüllt die bereits habituell gegebenen primären Möglichkeiten des Menschen (*completio*). Der radikale Zweig der jungen von den Porretanern beeinflussten Franziskaner lehnte die Kritik Alvernus‘ und der Vertreter der Sizilianischen Schule ab. Rupellas Werk *Tractatus de divisione multiplicis potentiarum animae* (ca. 1233–35) folgt die Aufteilung gemäß dem Traktat *De anima et de potenciis eius*, freilich ohne dass Rupella die neue Auffassung der in Blunds erstem Averroismus gegebenen Intentionalität in Betracht zieht (Kap. 2.1). Die Rezeption geht nicht von den Sinnen aus, sondern von der Illumination durch den aktiven Intellekt, welcher als Sonne den Mond bestrahlt; aber dieser leuchtet durch dieses widergespiegelte Licht bis auf sinnliche Phantasmen (*agens intellectus recipit ab agente superiori et illuminat fantasmata et intellectum possibilem*).[[138]](#footnote-138) Das immaterielle Erkennen ist im Modus des neuplatonischen Abdrucks als Prozess gegeben, wenn der *intellectus possibilis* als Materie für den Abdruck der hypostasierten kosmischen Formen dient. Das Modell des neuplatonischen Imprintings trennte sich prinzipiell von der individuellen Rezeption des Intellektes, welcher die sinnlichen Species intendiert. Das Szenarium der Belichtung des Seienden ist im Vergleich mit dem ersten Averroismus genau umgekehrt gestellt. Die Rolle des aktiv die Species *intelligibilis* bildenden formalen oder rezeptiven Intellekts wird überflüssig. Der rezeptive Intellekt ist durch den *intellectus agens* ersetzt.[[139]](#footnote-139) Somit entsteht der klassische Fall der Belichtung der sinnlichen Formen von hinten aus Richtung des *intellectus agens* anstatt der sinnlichen Phantasmen. Das Traktat definiert das Erkennen aus der dem ersten Averroismus entgegengesetzten Richtung. Rupellas späteres Werk *Summa de anima* (ca. 1236) wurde direkt von Avicennas Auslegung von *De anima* inspiriert.[[140]](#footnote-140) Der tätige Intellekt leuchtet wie die Sonne auf die sinnlichen Formen in der Einbildungskraft. Diese Belichtung von hinten determiniert den Prozess der Abstraktion als *denudatio* der zuvor gegebenen Dinge. Der erworbene Intellekt belichtet diese Form im Akt einer als augustinische und avicennische Illumination überlieferte Donation. Der neuplatonische *intellectus materialis* spiegelt diese Illumination passiv und trägt sie als immaterielles *subiectum*. Eine Unterscheidung zwischen der Intentionalität und dem Prozess der Abstraktion gibt es nicht, weil sie für das intellektuelle Erkennen der Sache nicht vonnöten ist. Die hypostasierten Formen existieren sowohl selbstständig als auch in den Dingen. Dann ist es nicht notwendig, das Erkennen aus der sinnlichen Erfahrung zu rezipieren und aktiv in der tätigen Komponente des Intellektes zu synthetisieren. Die passive und aktive Tätigkeit wird vom aktiven Intellekt der Modernisten ausgeführt, indem er dem passiven Intellekt äußere abstrakte Inhalte einprägt (*abstractas copulare siue ordinare in intellectu possibili*). Der Intellekt spiegelt die autonomen porretanischen Species in der Seele wider; schließlich kann er dieses „Wissen“ in den äußeren Dingen gemäß Anselms Theorie der Wahrheit als *rectitudo* korrigieren. Die neuplatonische *copulatio* beider abgeteilter Formen des tätigen Intellektes brachte das dualistische Szenario des Erkennens hervor. Die Interpretation des CMDA durch Avicenna musste fatal ausfallen, was die nächste Historie dieses Streites zeigt. Die Toledische Schule der *Modernorum* um Philipp den Kanzler erlebte den ersten Schock mit Scotus‘ Ankunft im Jahre 1230. Die Modernisten verteidigten auf Biegen und Brechen ihre verworrene dualistische Auffassung von Erkennen und Mensch mit einem Angriff auf Averroës. Dieser Verwirrung der verschiedenen Formen des Intellektes, des philosophischen und theologischen Gedächtnisses wich die aristotelische Linie der Kommentatoren aus. Diese Linie knüpfte an Blunds Schule des ersten Averroismus an, welche Averroës‘ Schriften richtig interpretierte und Scotus‘ Linie der Sizilianischen Schule übernahm. Daher existiert kein univoker und objektiver Begriff für die einzelnen Kategorien des Intellektes in der Schule des ersten und zweiten Averroismus in den Jahren 1230–50.

Zur zweiten Schlüsselschrift des ersten Averroismus wurde das Traktat *De potentiis animae et obiectis* (ca. 1230). Die apologetische Schrift entstand zur selben Zeit wie *Summa Duacensis* und reagiert auf die Streitigkeiten, welche in dieser Schule in den Jahren 1230–35 ausgetragen wurden. Im Hinblick auf die gedankliche Verwandtschaft und auf die Verknüpfung zwischen den Themen wird deutlich, dass das Traktat aus der Schule des ersten Averroismus stammt, welche an Johannes Blund anknüpft. Auf die Debatte über den Bischof Alvernus als Autor des Traktats kommen wir später zurück (Kap. 2.3.1). Die Schrift entfaltet auf kreative Weise die Erkenntnisse des vorangegangenen Traktates *De anima et de potenciis eius* über die Fähigkeiten der Seele, an welche die unmittelbar anknüpft. Da der Intellekt über die passive und aktive Fähigkeit des Erkennens verfügt, betreibt die Seele verschiedenartige Tätigkeiten. Ein Schlüsselbeitrag besteht in der genauen Bestimmung der passiven Potenzen der Seele, welche sich vom Statut des einen Teil der individuellen Seele bildenden *intellectus agens* unterschiedet. Der Autor sagt in Anknüpfung an den CMDA klar, dass die passive Potenz des Intellekts die Sache in der ihr eigenen Art und Weise annimmt (*proportionaliter*). Darüber hinaus bilden diese verschiedenartigen Erkennungsfähigkeiten einen Bestandteil der individuellen Seele und des einen individuellen Intellektes. Die brillante Formulierung betont die Unterschiedlichkeit zwischen der ersten Substanz (*quod sit aliud secundum substantiam*) und unserem Erkennen dieser realen Andersartigkeit der ersten Substanz im Modus *ab alio* mithilfe der zweiten Substanz (*vel ab alio secundum substantiam*).[[141]](#footnote-141) Wie wir noch sehen werden, verwendete Alvernus diese Argumentation gegen die nominalistische Schule der Grammatiker (Kap. 2.3.2). Das Schema verteidigt die Belichtung des Sinns des Seienden von vorne, was das Traktat der Schule des ersten Averroismus zuordnet. Das Erkennen geht von der ersten Substanz aus und nimmt deren Gegebenheit im Modus der Andersartigkeit gemäß dem metaphysichen Dativ an (*recipiendi ab altero secundum quod alterum*). Die Alterität der singulären, durch die sinnliche Rezeption gegebene Erkenntnis (Species *sensibilis*) ist im Modus der Übereinstimmung mit der Sache, aber gleichzeitig mit Modus der Unähnlichkeit mit der intelligiblen Species gegeben, welche immateriell und universell ist. Diese grundsätzliche Unterscheidung gab es bei den *Nominales* nicht, was die Verwirrung hinsichtlich des formalen Intellektes in *Summa Duacensis* zeigt. Die modernen Alexandriner verbanden univok im Modus *tertium ens* sowohl die Fähigkeiten der Seele als auch die verschiedenen Formen der Substanzen der dritten Art miteinander. Die hylemorphische Form und die abstrahierte Species erhielten univoken Charakter, was Blunds Schule in einem vorausgegangenen anonymen Traktat als fatalen Irrtum Avicennas und der Toledischen Schule kritisiert hatten. Der erste Averroismus verteidigt die Linie des CMDA, welche den Status des Erkennens und der Wahrheit im Modus *proportionaliter* verteidigen. Die erste Substanz kann man auf verschiedene Weise und mithilfe verschiedener Fähigkeiten aufnehmen; aber das wahre wissenschaftliche Erkennen muss die kausal gegebene Übereinstimmung suchen.

„Die Frage ist aber, ob die Seele die Vielheit in ihrem Wesen oder nach der Ordnung des Seins oder nach der Definition annimmt; ob das Erkennen durch das Körperorgan oder durch ein Instrument oder durch eine synthetische Bedeutung stattfindet.“ [[142]](#footnote-142)

Dank der klaren Unterscheidung der Intentionalität erhält der Anonyme diese Triade: sinnliche oder verstandesmäßige Rezeption auf dem Niveau der Intentionalität – personelle synthetische Fähigkeit der Seele – resultierender Begriff des Erkennens. Weiterhin gilt die grundlegende These über die proportionale Aufnahme der ersten Substanz in deren Alterität. Diese Schlüsselunterscheidung zwischen den drei Ebenen des Erkennens (sinnlich, praktisch, abstrakt) wird durch die drei Arten der Rationalität nach der *Nikomachischen Ethik* ergänzt, welche Erkennen produziert (sinnliches Erkennen, praktischer Intellekt, theoretischer Intellekt). Dieses Schema wird gemäß dem CMDA in die Definition der Seele eingesetzt, welche durch zwei intellektuelle Komponenten charakterisiert wird, den rezeptiven und der synthetisierenden. Die Schrift schuf ein komplettes Schema des Erkennens als tatsächliche *proportio* zwischen der erkannten Sache, den erkennenden Organen und den geschaffenen intelligiblen Species und den Begriffen. Die aus dem vorangegangenen anonymen Traktat bekannte *potentia media* findethier im Hinblick auf den Beginn und auf das Ziel des Erkennungsaktes Ausdruck.[[143]](#footnote-143) Die Seele hat verschiedenartige Potenzen und diese streben natürlich zu den Gegenständen des Erkennens (*sumitur diversitas potentiarum secundum obiecta*). Die Erkennungspotenzen gehen von der Potenzialität in die Aktualität über (*maxime cum potentie sint per suos actus ad obiecta*). Der Intellekt beginnt mit der Rezeption der singulären Species, welche er von den Sinnen abstrahiert (*a quo inchoatur actus*). Der Prozess der Intentionalität endet mit der aktiven Synthese der universellen Bedeutung, welche das resultierende Ziel des Erkennungsprozesses darstellt (*in quod terminatur actus*). Durch diese Unterscheidung der Bewegung des Erkennens (*a quo – in quod*) sind beide Komponenten der intellektuellen Fähigkeiten der Seele gegeben. Das Erkennen verläuft in der Ordnung der aktuellen sinnlichen Abstraktion in Richtung zur Seele (*unus dicitur motus ad animam*). Die Rezeption beginnt hingegen durch die immaterielle Intentionalität von der Seele ausgehend im Sinne der intentionalen Rezeption der sinnlich gegebenen Species (*alter motus ab anima*). Die Seele steht im Mittelpunkt der zweifachen Bewegung *ad – ab*. Deshalb nimmt sie sinnlich aus der Welt das auf, was in ihr gegeben ist (*ad animam*). Die Welt erkannt jedoch auf ihre Weise darin, was der menschlichen Seele als intellektueller Kraft wesentlich eigen ist (*ab anima*). Wieder gilt für das abgeteilte immaterielle Erkennen des Intellekts Averroës‘ *proportio,* weil wir die reale Sache und die sinnliche Species in deren Alterität aufnehmen. Deren Materialität wird zum universellen immateriellen Erkennen derselben Sache.

Der Autor löste die grundlegenden philosophischen Fragen hinsichtlich des Erkennens und weist auf die Fortsetzung der Schrift über die Seele hin.[[144]](#footnote-144) Bei der erwähnten Schrift handelt es sich zweifellos um Alvernus‘ Traktat *De anima*, welches im nächsten Kapitel analysiert wird und gedanklich direkt an dieses anonyme Werk anknüpft und dessen Folgen für die christliche Theologie entfaltet. Der Prozess des Erkennens ist im Traktat *De potentiis animae et obiectis* von Blunds Auffassung der Abstraktion und Intentionalität inspiriert. Die Schrift übernimmt die erwähnte Definition von *potentia media* und Averroës‘ *intellectus possibilis*, welcher im vorausgegangenen Traktat *De anima et de potenciis eius* gegeben ist. Der Anonyme verwendet einen Vergleich mit dem Diaphanum ebenso wie das vorausgegangene Traktat. Der erste Averroismus muss die aristotelische Intentionalität von der neuplatonischen Auffassung des Erkennens trennen. In dieser bestrahlt der aktive, außerhalb der Seele stehende Sonnenintellekt direkt den rezeptiven Intellekt. Der Autor betont zunächst den Unterschied zwischen dem sinnlichen und dem verstandesmäßigen Erkennen.[[145]](#footnote-145) Die Seele hat eigene Fähigkeiten, welche ihr auf natürlichem Wege gegeben sind (*ex sua agilitate maxima*). Sie bedarf keiner besonderen Erleuchtung zum Erkennen der Welt, weil sie ein eigenes Erkennungsmedium in der Seele besitzt, ebenso wie das Diaphanum für das Sehen in Averroës‘ Schema des CMDA funktioniert. Das Diaphanum ist notwendig, weil in der Seele zwei Prozesse der Mediation ablaufen. Zum einen gibt es den Unterschied zwischen sinnlichen und intellektuellen Fähigkeiten (*diversificetur apprehensio virtutis rationalis ab apprehensione virtutis sensibilis*); zum anderen, löst sich die Zusammensetzung der immateriellen kognitiven Form vom Erkenntnisprozess in der Seele (*comprehensio forme ab anima rationali*). Durch den Prozess der Abstraktion von den sinnlichen Vorstellungen (*abstractionem a phantasmatibus*) entsteht aus den einzeln gegebenen sinnlichen Erkenntnissen auch eine neue Art des intentionalen Gegenstands, welcher bereits immateriellen Charakter hat. Die vom materiellen Intellekt in Richtung zur sinnlichen Speciesgegebene Intention wird durch den rezipierenden möglichen Intellekt erneut als intentionaler Gegenstand (*species intelligibilis*) genommen. Somit ist nach Aristoteles und auch nach dem CMDA das gesamte Vorgehens gegeben. Dann bleibt nichts weiter übrig, als im Ganzen alle Erkennungsprozesse in der Reihenfolge zu beschreiben, wie sie aufeinander folgen. Die folgenden zwei Zitate, welche im Traktat direkt aufeinander folgen, bilden eine brillante Zusammenfassung der ersten Phase des ersten Averroismus, welche in Scotus‘ Vorlesungen in Paris Bestätigung fanden.[[146]](#footnote-146) In Anknüpfung an beide vorausgegangenen Schriften der Blund’schen Schule entsteht die erste Übereinstimmungstheorie des lateinischen Westens, und zwar dank dem genau analysierten Mediations- und Übereinstimmungsprozess. Das folgende Zitat bildet eine Zusammenfassung der gesamten Architektur des Erkennens nach dem CMDA.

„Die erste Art des Seins des Seienden ist im Äther oder in einem anderen Medium, je nach dem, wie man die Form auf deren intentionale Form in der Seele übertragen wird (*esse spirituale*). Das zweite Sein des Seienden befindet sich im Körperorgan, das dritte im Denken, das vierte in der sinnlichen Seele, das fünfte in der rationalen Seele. Das Sein der Farbe im Äther ist im Hinblick auf das transparente Wesen des Diaphanums gegeben (*ad naturam transparentis*). Das wahre Sein der Farbe im Auge ist im Hinblick auf das universelle Wesen des Diaphanums gegeben, welche mit der Lichtübertragung verbunden ist (*ad naturam transparentis lucidi coadunati*). Das wahre Sein im Denken ist durch die Mediation des universellen Wesens des Lichts gegeben (*ad naturam luminis*). Das wahre, im sinnlichen Teil der Seele gegebene Sein ist immateriell, aber nicht in dem Sinne, dass sie von der Seele abtrennbar wäre. Das wahre Sein im rationalen Teil der Seele ist immateriell und von der Seele abtrennbar. So wird das allmähliche Wachstum der spirituellen Formen manifestiert.“ [[147]](#footnote-147)

Der erste Satz sagt, dass der Sinn des Seienden nicht univok sein kann, weil es auf unterschiedliche Weise in unterschiedlichen Modi des Erkennens aufgenommen wird (*secundum quod debet reduci forma in esse spirituale*). Die Univozität entsteht erst ganz am Ende des Erkennens, wenn eine volle Übereinstimmung des Intellekts mit der außerhalb der sinnlichen Erfahrung gegebenen Sache erreicht wird. Der Autor betont, dass das Sein der Farbe an das Wesen des physikalischen Diaphanums geknüpft ist (*quantum ad naturam transparentis*). Dann beginnt die Mediation auf dem Niveau des Auges als eines Sinnesorgans, was weiterhin einen physikalischen Prozess der Mediation darstellt (*ad naturam transparentis lucidi coadunati*). Es folgt die Rezeption der Farbe durch die Mediation in der Seele im Hinblick auf das universelle Wesen des Diaphanums, welches in der sinnlichen Intentionalität gegeben ist (*esse spirituale*). Die Mediation durch das Diaphanum bildet erst am Ende des Erkennens als wahrer Übereinstimmung das wahre universelle Wesen des Lichts im Begriff (*quantum ad naturam luminis*). Die Belichtung durch das Diaphanum produziert eine Ähnlichkeit zwischen Ding und Intellekt durch die Proportionalität der intentionalen sinnlich gegebenen Gegenstände, jedoch bereits in der Seele als immaterieller Form des Körpers. Die durch das sinnliche Erkennen geschaffene Form ist nicht identisch mit der äußerlichen Sache (*est incorporale*); aber gleichzeitig kann man sie nicht vom Körper trennen (*non tamen a corpore separabile*), da sie materiell und ans Auge gebunden ist. Die sinnliche Species geht im Prozess der Abstraktion in die immaterielle intelligible Form über (*esse vero in anima rationali est incorporale a corpore separabile*). Die Manifestation des Seienden verläuft durch die Abstraktion, welche durch die Belichtung des Intellektes von vorne, also von der zuerst durch die Sinne und anschließend vom Intellekt erfasste Sache gegeben ist.

Alvernus‘ Schema des Erkennens in diesem Traktat unterscheidet sich von Grossetestes Konzeption in dem bereits erwähnten Traktat *De anima et de potenciis eius*. Alvernus zeichnet die Übertragung der Aktualität von einem äußeren Ding durch die Sinne auf den rezeptiven Intellekt genau nach Blund’schen Schule.[[148]](#footnote-148) Der *intellectus formalis* spielt eine Schlüsselrolle bei der Aktualisierung des Wissens. Dieser Intellect bekannt von Blund bildet die letzte Ebene des intellektuellen Diaphanums im System des Alvernus. Seine Vermittlung ist schon völlig immateriell und vom rezeptiven *intellectus possibilis* getrennt. Der mögliche Intellekt als Diaphanum ist noch auf sinnliche Species ausgerichtet, welche er in ihre intellektuelle Form (*species intelligibilis*) umwandelt. In der Reihenfolge der Rezeption ist also die Übertragung der Aktualität vom Diaphanum auf das andere genau festgelegt: *perspicuum – species sensibilis – species intelligibilis*. Auch die Instanzen der Intentionalität, die diese Arten des Diaphanums in der Seele tragen, werden klar unterschieden: *intellectus possibilis – formalis – agens*. Diese Reihe verteidigt das allmähliche Wachstum der geistigen Formen hinsichtlich der realen Welt und der sinnlichen Erkenntnis. Sie hat eine zentrale Bedeutung für die Datierung dieses Werkes von Alvernus in die Jahre 1225–30 (Kap. 3.1.1). Grosseteste deutete das Erkenntnisschema anders, nämlich als ein dualistisches Prozess. Er schaffte damit den einheitlichen Begriff der Person *de facto* ab, indem er den Intellekt als eine zusätzliche autonome Form in der Seele einführte. Dieser fundamentale Unterschied im Seelen- und Erkenntnisbegriff zwischen den beiden führenden Persönlichkeiten, welche die Gründer der Pariser Universität waren, führte zu Grossetestes Weggang nach Oxford wohl im Jahr 1230. Diese Schrift zeigt, dass der zweite Zweig des ersten Averroismus genau nach Blunds Interpretation, an der Einheit der Person als einzige Substanz und der Seele als einzige Form des Körpers festhält. Der formale Intellekt macht die Abstraktion von Spezies und verarbeitet die Intentionen der erkannten Formen von realen Dingen. Es gibt keine Prädikation dieser Formen, die von der avicennistischen Intuition im *intellectus adeptus* oder im formalen hypostasierten *intellectus agens* vorgenommen wird. Die allmähliche Gradierung der Formen hat mit der neuplatonischen Deduktion *modo geometrico* nach dem Werk *Liber de causis* nichtsgemeinsam. Der erste Averroismus kann den Aufbau der Welt nicht gemäß Avicennas selbstreflektierender Graduierung der von hinten belichteten Seele nehmen, welche die gleiche Graduierung der kosmischen Formen im Modus der Konsubstanzialität betrachtet. Das Erkennen wird als der Prozess der Aktualisierung von intentionalen Spezies gegeben. Sie entstehen im Prozess der Intentionalität und der Abstraktion der Spezies, die generisch von der Realität verschieden bleibt. Die als real existierende erste Substanz gegebene Form determiniert das Erkennen und nicht umgekehrt. Durch die Einführung der Mediation durch Alfarabis und Averroës‘ Diaphanum wird die avicennische Deutung von *De anima* abgelehnt. Der Unterschied durch die unterschiedliche Sichtweise der Form entweder im Rahmen der *abstractio* (Averroës) oder der *denudatio* (Avicenna) gegeben. Beide Blicke bilden zwei gänzlich unterschiedliche Bedeutungen im Hinblick auf die erkannte Form, welche entweder porretanisch oder aristotelisch gegeben ist. Wenn es im ersten und im zweiten Averroismus nicht die gleiche Auffassung der intendierten und erkannten Formen gibt, dann gilt dasselbe umso mehr für die Definition des Intellektes, welcher eine allmähliche universelle Manifestation der Wahrheit als Übereinstimmung der singulären Sache mit dem universellen Intellekt darstellt. Das anonyme Traktat bindet die Entstehung der Species ausdrücklich an Averroës‘ *intellectus possibilis*, welchen der Autor mit Blunds formalem Intellekt verbindet.[[149]](#footnote-149) Abermals ist ein Grundsätzlicher Unterschied zwischen der avicennistischen Auffassung der Abstraktion und dem ersten Averroismus gegeben. Die Verbindung zwischen der rezeptiven und der synthetischen Komponente (*intellectus possibilis unitus intellectui formali*) begründet die Schaffung intelligibler Species, welche durch deren Übergang von der Potenz in die Aktualität gegeben ist (*fuerint species in intellectu possibili ordinate ab agente*). Die im Modus des metaphysischen Dativs gegebene zweifache Tätigkeit begründet das gleiche Denkschema im Modus *abstrahere* und *ordinare* wie im vorausgegangenen anonymen Traktat. Aus diesem Prozess des Erkennens und den Fähigkeiten der Seele geht die Ablehnung der grundlegenden Komponente des neuplatonischen Schemas des Erkennens hervor, also des aktiven, von der Seele getrennten Intellektes. Der abgetrennte Sonnenintellekt befähigt die Seele durch den erworbenen Intellekt zum Akt der avicennischen Denudation, welche das erste Sehen der porretanischen Species in den realen Dingen begründet. Der durch das Werk *Summa Duacensis* repräsentierte zweite Averroismus verknüpft den verletzlichen *intellectus formalis* mit der direkten Betrachtung der essenziellen Form als des Seienden der dritten Art. Die Schule von Blund vertrat die Konzeption der Erkenntnis, wie sie laut CMDA bereits vor dem Jahr 1230 gegeben war. Die Schule des ersten Averroismus lehnte daher Avicennas Schema der Erleuchtung ab, das die Schule Philipps des Kanzlers verteidigte. Der erste Avicennismus sieht die realen Dinge im Modus der Intentionalität und der Abstraktion und keineswegs die Seienden der dritten Art im Modus von Denudation und Illumination. Das Statut des formalen Intellektes ist im Modus der Übereinstimmung mit der intentionalen Species verknüpft, aus welchen im Prozess der Abstraktion die resultierenden universellen Begriffe entstehen. Die Argumentation umfasst die Lehre des ersten Averroismus über die eine Seele und die zwei Komponenten des immateriellen Intellektes, welcher sich dank seiner immateriellen Leistung vom an die materiellen Sinne im Körper gebundenen Erkennen unterscheidet (*intellectus qui est separabilis a corpore*).[[150]](#footnote-150) Die Schlüsseldefinition des Intellektes zeigt in ihrem aristotelischen Modus *separabilis* und nicht dem neuplatonischen Modus *separatus* klar eine perfekte Kenntnis des CMDA, wo diese Art des Intellektes im Modus *tertium* Genus auftritt. Das Zitat nach dem CMDA erinnert ausdrücklich daran, dass ein Vergleich zwischen dem Intellekt und dem Licht nur im Modus der Ähnlichkeit liegt, weil das Licht vom Akt des Sehens getrennt ist, aber der tätige Intellekt nicht vom Akt des körperlichen Seins der Seele getrennt werden kann (*lux est separata a substantia visus, intellectus autem agens non est separatus a substantia anime*). Das Zitat in der Anmerkung umfasst die vorausgehende Abhandlung über die Rezeption von Licht und Erkennen. Es existieren zwei Fähigkeiten eines und desselben Intellekts, eine passive und eine aktive (*post hanc virtutem est intellectus … agens et possibilis*). Zudem kennen wir zwei Sphären des Erkennens, die materielle und die immaterielle. Deswegen benötigen wir zwei intentionale Akte und zwei Arten der Synthese, welche zur resultierenden immateriellen, in der Seele der realen Person gegebenen Erkenntnis führt. Es hat keinen Sinn, eine äußerliche Ursache in den natürlichen Prozess des von philosophischen Größen wie Aristoteles und dessen Kommentator begründeten Erkennens einzuführen (*non est necessarium illuminatione substantie separate*). Es handelt sich um die gleiche Anwendung des Ockham’schen Rasiermessers wie in der vorangegangenen anonymen Schrift über die Fähigkeiten der Seele. Das Dualismus des Erkennens ist nicht äußerlich, sondern innerlich, zwischen den zwei Fähigkeiten der Seele, und der tätige Intellekt ist in der Seele (*intellectus agens qui est lumen interius*).[[151]](#footnote-151) Die Seele erkennt passiv und aktiv, sinnlich und intellektuell. Daher besteht das Ergebnis der Tätigkeit dieses einen an das eine Sein der Seele gebundenen *actus essendi* nur in dem personalen Intellekt als der *virtus* dieser Seele und als der intelligiblen Species, welche im Prozess des persönlichen Erkennens gegeben ist. Der Akt des Erkennens hat mehrere Stufen, aber nur ein hylemorphisches Substrat (*subiectum*). Der folgende Satz kritisiert eine Gruppe neuplatonischer Philosophen (*quidam philosophorum*), welche den Erkennungsprozess nach der Metapher des Intellekts als Sonne formen.[[152]](#footnote-152) Die Neuplatoniker fassten unter Hinweis auf Averroës den *intellectus possibilis* als Potenz auf, welche die autonomen, im abgetrennten *intellectus agens* gegebenen Formen annimmt. Der tätige Sonnenintellekt strahlt diese Formen aktiv in den rezeptiven Intellekt aus (*per irradiationem sui super possibilem fieri intellectum possibilem in effectu*). Wie wir weiter sehen werden, wird dieselbe Gruppe der Avicennisten vom Bischof Alvernus als Aristoteles nachfolgende Philosophen kritisiert (*philosophi sequaces Aristotelis*). Aus dieser Gruppe ist verständlicherweise Averroës als eminenter Aristoteliker ausgenommen. Der Anonyme ist ein Theologe; deshalb hält er an der Auffassung des zweifachen Erkennens und des zweifachen Weges, des philosophischen und des mystischen, fest. Damit knüpfte er an den oben zitierten Philosoph Blund und dessen Schule an (Kap. 2.1). Der aktive Teil des Intellekts ist voll in die individuelle Seele als eine ihrer Fähigkeiten integriert und der abgeteilte tätige Intellekt ist für das Erkennen der Welt absolut überflüssig. Deswegen existiert er außerhalb der Sphäre des menschlichen Erkennens als selbstständige kosmische Form oder Intelligenz. Der Streit um den abgetrennten *intellectus agens* bildet den Hauptgrund, warum Daniel Callus Bischof Alvernus als möglichen Autor der Schrift ausschloss, wenngleich die direkten Bemerkungen in verschiedenen Handschriften davon zeugen. Die Schlüsselhandschrift aus der Bibliothek Balliol ist im Konvolut der Schriften Alvernus‘ enthalten.[[153]](#footnote-153) Die Hermeneutik zeigt im Gegenteil, dass Alvernus den Begriff des *intellectus agens* im Menschen und in den kosmischen Intelligenzen als grundlegend verschieden betrachtet. Genau das ist die Position in dieser Schrift. Der Unterschied zwischen beiden Formen ist absolut prinzipieller Natur: der eine *intellectus agens* ist im Körper als Fähigkeit der Seele und der andere ist reine immaterielle Substanz. Der Hermeneutik ordnet die Schrift *De potenciis animae et obiectis* gerade deswegen dem Entstehungsdatum nach dem Jahr 1230 zu, weil sie eine klare theologische Polemik mit dem abgeteilten kosmischen *intellectus agens* zeigt. Diese Auffassung wurde um 1230 von der theologischen Schule um Philipp den Kanzler verteidigt. Wir haben den Status von *intellectus agens* im Werk *Summa Duacensis* gezeigt. Bischof Alvernus hielt diese Lehre für häretisch, weil sie den freien Willen und die Einheit der Person abschaffte. Als Kanzler der Pariser Universität verbot er offiziell deren Verbreitung.

Die erste anonyme Schrift *De anima et de potenciis eius* hatte eindeutig einen philosophischen Charakter und schützte das metaphysische Erbe der *Logica Vetus* nach Abelard. Aber die Debatte richtete sich später auf die theologischen Konsequenzen der Auffassung des Intellektes und der Identität der Person. Solche Fragen gingen aus der wirren Interpretation des Erkennens und der *ad mentem Averrois* dargebotenen Einheit nach der Toledischen Schule hervor. Die zweite Schrift aus der Schule des ersten Averroismus hat bereits andere Gegner als die Porretaner aus den Pariser Schulen der *Logica Modernorum*, wie es bei Grosseteste der Fall war. Der Kanoniker der Kathedralschule und Theologe Alvernus muss die Einheit der Person und deren Erkennen gegen die Theologen aus den Schulen des augustinischen Avicennismus verteidigen, welche den Kommentator auf die sophistische Art und Weise solcher Werke wie *Summa Duacensis* rezipierten. Diese avicennistische Schule begründete die ursprüngliche Form des Dualismus, welche in der postmodernen Version des Streites um die Substanz durch den Terminus *surnaturel* repräsentiert wird. Dessen Grundlage begründete die nächste Generation der von Bonaventura geführten Pariser Modernisten (OBJ III, Kap. 4.1.4). Alvernus‘ theologische Schrift legt eine unterschiedliche Rezeption der Sizilianischen Schule vor, da sie primär die Einheit der Person gemäß dem CMDA verteidigen muss. Grosseteste verteidigte in der ersten Schrift Abelards Prädikation, welche durch die Imposition aus Richtung der hyparchischen Substanz gegeben ist. Diese Auslegung stimmt mit der Lektüre des Kommentators überin, der die Schrift *De anima* kommentiert hat. Diese theologische und philosophische Verteidigung der Person *ad mentem Averrois* erklärt auf zuverlässige Weise, warum das Verbot des Studiums der aristotelischen Schriften an der Universität Paris, in Kraft seit dem Jahr 1215, wurde im Jahr 1231 aufgehoben (Kap. 2.1.3). Magister Alvernus von Blunds Schule spielte eine Schlüsselrolle in der Rezeption des Averroës als Eines Philosophs, welcher die christliche Einheit der Person verteidigte, weil er die *ad mentem Averrois* dargebotene Exegese beider Schulen hinsichtlich des Aristoteles genau unterschied. Alvernus lehnte die theologische und anthropologischeauf den Boden der Pariser Universität gebrachte *Weltanschauung* der Moderne ab. Diese erschien dort in der Fassung der Toledischen Schule und wurde *ad mentem Averrois* im Umfeld Philipps des Kanzlers interpretiert. Die wirre Auffassung des Intellektes im Werk *Summa Duacensis* zeigte, dass um das Jahr 1230 die ersten problematischen Interpretationen von Averroës‘ Metaphysik entstanden, welche im damaligen Avicennismus nach der Toledischen Schule abgefasst waren. Die Schule um Philipp den Kanzler und die ersten Franziskanermagister wie z. B. Alexander von Hales und Johannes von La Rochelle machten aus dem aktiven und passiven Intellekt eine im Modus *semper* gegebene porretanische Substanz der dritten Art, welche immateriell und vom Körper getrennt ist. Die Auslegung dieser Unwahrheit des CMDA wird in der folgenden Matrix dargelegt, welche den Streit beider Schulen aus den Jahren 1230–45 deutet. Die zitierten averroistischen Passagen aus *Summa Duacensis* deuten klar an, wohin sich die Schule des zweiten Averroismus weiterentwickeln wird. Der kosmische tätige Intellekt belichtet als subsistente Form den modernen Illuminaten aus der Welt der kosmischen Formen und Intelligenzen. Dies ist theologisch unannehmbar, weil sowohl die Einheit der Person als auch die Freiheit des Willens verschwindet. Der erste Averroismus lehrt, dass der menschliche *intellectus agens* eine individuelle Fähigkeit der Seele darstellt, welche durch die Belichtung des rezeptiven menschlichen Intellektes von vorne aus Richtung der realen Dinge gegeben ist. Daher wurde Alvernus zum Kanzler der neu entstandenen päpstlichen Universität und bald durch Erlangung des Magistergrades auch zum Erzbischof von Paris ernannt. Rufen wir uns in Erinnerung, dass die Blund’sche Schule eine brillante Deutung des Aristoteles nach Abelard und dem Kommentator vollzog, welche die Bedeutung von dessen Metaphysik für die christliche Bestimmung von Person und Gott bestätigte. Die Hermeneutik hat gezeigt, dass es sich um die metaphysische Auffassung handelte, welche die Pariser Universität als Bastion des Christentums gründete. Dieses Haus der Weisheit, wie die Falsafa des Kommentators, schützte den gesunden Menschenverstand der Philosophie gegen den Tod des modernistischen Gottes, der in Avicennas Metaphysik stattfand. In ähnlicher Weise verteidigte der erste Averroismus die Einheit der existierenden Person vor dem Zerfall in nicht existierende modernistische Substanzen. Die Streitigkeiten um den Tritheismus in den vorausgegangenen Matrices haben gezeigt, wie eng die Definitionen der Person zusammenhängen. Als der Tod des deistischen Gottes während der Französischen Revolution als historisches Faktum eintrat und der Gott der *Modernorum* in der Aufklärung tatsächlich starb, erlosch diese Universität selbstverständlich und zerfiel in ungleichartige Fakultäten. Was für eine Humanität und Einheit der Person die Pariser Universität verteidigte, so ein Ende nahm sie. Paris hatte nach dem Tod Gottes in der modernen Metaphysik im Modus *auctoritas* keinen geschichtlich-archaischen Existenzsinn mehr, welchen sie hätte weitergeben und an welchem sie hätte bauen können. Die Wissenschaften über den Menschen gingen nach dem Niedergang der Person und schließlich auch des Subjektes vom Modus der ursprünglichen *universitas* in die postmoderne *colligatio* der Substanzen und der differenziellen Unterschiede über. Die nihilistische humanistische Tradition wurde vorübergehend vom Post-Strukturalismus von Foucaults Archäologie des Wissens vollendet. Dieser wurde im *Collège de France* präsentiert, welches wegen der irrationalen Bewegung der Differenz einen pythischen Gegenpol der Archäologie der Weisheit bildet, welche in dieser Arbeit vom sokratischen Humanismus aus Delphi verteidigt wird. Der tragische Fall der akademischen *auctoritas* von Paris bildet einen grundsätzlichen Unterschied zur akademischen *potestas* des modernen Oxfords, dessen metaphysische *Gründung* von der objektiven Wissenschaft und vom sophistischen Erkennen der im Paradigma des *Oxfordian Fallacy* gegebenen „Mensch–Leiche“ gegeben wird. Diese geschichtlichen Umstände erklären die Ausrichtung von Alvernus‘ erstem Kommentar zu *De anima*, welcher zur Zeit des Beginns der Pariser Universität verfasst wurde. Die päpstliche *universitas* entstand keineswegs durch einen objektiven und pragmatischen Zusammenschluss verschiedener Kathedralschulen zu einem Kollegium, sondern durch das Ringen um die christliche Auffassung der Person nach Aristoteles und dem Kommentator. Die Hermeneutik behauptet, dass diese Universität aufgrund des konfliktualistischen Paradigmas errichtet wurde, also mittels der Gigantomachie um die erste Substanz. Das akademische Turnier um das Wesen gewann die *École de Paris*, welche gegen die porretanischen, avicennistischen, nominalistischen und modernen logischen Schulen in eine päpstliche Universität umgewandelt wurde. Sobald der Gründungssinn dieses ursprünglichen Konfliktes erlosch, erlosch notwendigerweise auch diese Institution, weil sie über keine *arché* im Sinne der ursprünglichen, durch die Bindung an den Anfang gegebene Macht des Denkens verfügte. Magister Alvernus lehnt als faktischer Gründer des päpstlichen Kollegs der Magister und Schüler (*universitas*) in seiner ersten Schrift die moderne dualistische Auffassung grundsätzlich ab. Diese Auffassung ist durch die neuplatonische Auslegung von *De anima* nach der Toledischen Schule gegeben, welche Avicenna und Averroës sophistisch miteinander verband. Der kosmische abgetrennte Intellekt benötigt zu seiner Tätigkeit weder die Species *sensibilis* noch den *intellectus possibilis*, sondern nur den Akt der reinen Illumination. Die Avicennisten nehmen den *intellectus agens* im Menschen und in den kosmischen Intelligenzen gänzlich univok und die Objektivisten wiederholen den gleichen Fehler.

Alvernus unterschied sich von Grossetestes Traktat dahingehend, dass die theologische Seite der Seele mit deren philosophischer Seite verband. Die Möglichkeit der direkten Illumination bleibt für die Akte des Glaubens und der mystischen, direkt von Gott gegebenen Illumination.[[154]](#footnote-154) An diesen Einblick knüpfte die Deutung der *synderesis* nach dem mystischen Sehen Ezechiels über die Wesen mit den zwei Gesichtern des Stiers und des Adlers an (*facies bovis*... *facies aquilae;* Ez 1:10). Die *synderesis* des Adlers präsentierte Alvernus aus diesem prinzipiellen mystischen Grunde als eine unfehlbare, aber keineswegs deren niedere natürlich gegebene Komponente.[[155]](#footnote-155) Diese Auffassung der *synderesis* geht von der Deutung des Erkennens von *De anima* gemäß der Blund’schen Schule aus, wo der Intellekt lediglich im Modus *tabula rasa* vorkommt und daher keine angeborene moralische, direkt von Gott gegebene *synderesis* besitzen kann. Deswegen trennte Alvernus den zweifachen Einblick von der neuplatonischen Auffassung der *synderesis* als des Seienden der dritten Art, welche bei den theologischen Avicennisten als allgemeine Eigenschaft des unfehlbaren Gewissens vorlag. Die Frage der fehlbaren Stimme des Gewissens, welches auf dem Niveau des rationalen moralischen Urteils der Person gegeben ist, wird dann von Alvernus erneut analysiert und im folgenden Traktat über die Seele verteidigt (Kap. 2.3.3). Der Einfluss von Avicennas Illumination auf das mystische Erkennen erklärt, warum Alvernus die These über den direkten Einblick in Gottes Essenz verkündet (Kap. 3.4.3). Die Menschen sind fähig, den Akt der mystischen Illumination auch auf die Weise der Avicennisten anzunehmen; aber normalerweise erkennen sie die Welt ohne mystische Erleuchtung auf gänzlich natürlich Weise und deshalb ist deren natürliches Gewissen dem Irrtum ausgeliefert. Das Ergebnis ist die Grenzauffassung des menschlichen Intellektes und des Ethos, welcher eine prinzipiell andere Struktur hat als die Definition des Menschen durch den kosmischen *intellectus agens*. Das Traktat lehnt den neuplatonischen Sonnenintellekt ab und führt ein genaues Schema beider Komponenten der Seele nach dem CMDA ein. Darüber hinaus nimmt es für das gänzlich abgeteilte mystische Erkennen Gottes auch das augustinisch-avicennistische Modell der Erleuchtung an, welches in Avicennas Kommentar zu *De anima* durch den Begriff des *intellectus sanctus* gegeben ist (OBJ I,. Kap. 2.3.2). Dieses Erkennen trennt es grundsätzlich vom natürlichen Erkennen der Welt und des allen Menschengegebenen Ethos. Die Teilung beider Formen der Erleuchtung sowie des Intellektes, der Theologie und der Philosophie zeigt das erste autonome Erkennen der Welt durch den aristotelisch gegebenen Sinn des Seins. Die theologische Annahme des Avicennismus begründet die *Lichtung* des Streites um die zweifache Wahrheit, dessen moderne Unwahrheit im Pariser Dekret von dessen bischöflichem Nachfolger vom Herbst 1277 gezeigt wird.

Die erste Rezeption des Averroës im Westen in den Jahren 1225–30 eröffnete eine neue Runde der Gigantomachie, dieses Mal hinsichtlich des Statuts von Species und Intellekt. Die Auslegung des Averroës nach der Toledischen oder der Sizilianischen Schule begründete an der Pariser Universität zwei Linien der Interpretation *ad mentem Averrois*, welche sich gleich nach dem Jahr 1230 in theologische und philosophische Streitereien verwickelten. Um Blund entstand eine Schule des ersten Averroismus, um Philipp den Kanzler eine Schule des zweiten Averroismus. Die Schrift *De anima et de potenciis eius* verteidigt die philosophische Auslegung der Einheit der Person gegenüber den porretanischen Modernisten; die Schrift *De potenciis animae et obiectis* verteidigt ihrerseits die theologische Einheit gegenüber den modernistischen Avicennisten. Beide Schriften unterschieden auf brillante Weise den Irrtum der Toledischen Schule und fanden die richtige Interpretation von *De anima* gemäß dem Kommentator. Alvernus und Grosseteste gründeten gemeinsam die Pariser Universität *ad mentem Averrois* in der Polemik gegen den Tod Gottes und gegen den Zerfall der Person, wie er in Avicennas modernistischer Philosophie gegeben ist. Beide hervorragenden Schüler Blunds knüpften mit Würde an die Entstehung dieser Universität im Ringen gegen Dinants pantheistischen Aristotelismus an. Diese Leistung der echten christlichen Philosophie verschwand leider in der geschichtlich gegebenen *Lethe* und mit ihr auch die Einheit der Person. Die siegreiche Moderne wälzte den Ursprung der Pariser Universität auf die objektiv gültige *damnatio memoriae* ab. Nach der Ankunft der Sizilianischen Schule in Paris im Jahre 1230 kann man von der Entstehung eines autonomen lateinischen Aristotelismus sprechen, welcher in der Falsafa aus dem Streit zwischen Avicenna und Averroës um die zweifache Auffassung der Metaphysik erwuchs. Die aristotelische Falsafa gegen ging die Moderne auf gleiche Weise vor (OBJ I, Kap. 2.5). Die Ganzheit des Seienden erhält einen neuen Sinn in der epochal neuen Auffassung des *intellectus possibilis*, welcher sich vom augustinischen Avicennismus gelöst hat. Die rezeptive Komponente der Seele nimmt die sinnlichen, in der Einbildungskraft synthetisierten Speciesauf und bildet gleichzeitig die erste Etage der durch den *intellectus agens* vollzogenen Synthese als aktiver Komponente der Seele. Die Ambivalenz des Begriffs Species, welcher bei den Nominales durch seine Unwahrheit und bei Averroës durch die Wahrheit. Das Konzept der formalen *similitudo* indiziert den Ort der epochalenLichtung, welche die Auffassung der Wahrheit als der Übereinstimmung zwischen Intellekt und Ding begründet. Damit wurde in der neuen Gestalt des durch den *intellectus possibilis* gegebenen Erkennens der alte in der vorigen Matrix zwischen Anselm und Abelard schwelende Streit hinsichtlich der Wahrheit als *rectitudo* oder *adaequatio* erneut ins Leben gerufen. Die Deutung des Aristoteles gemäß dem Kommentator erschuf die erste Version des autonomen philosophischen Erkennens der Welt in der Geschichte der westlichen Scholastik. Beide Schriften begriffen die tatsächliche Bedeutung des Averroës sowohl für die Übereinstimmungsauffassung der Wahrheit als auch für das individuelle Erkennen der Person als aktueller erster Substanz. Nach dem Niedergang des denkerischen *Anfangs* und des *Ereignisses*, welche im Modus der akademischen *religio*, d. h. der geschichtlichen Verbindung mit dem Sinn und dem Ursprungsanfang der Autorität der Pariser Universität gegeben waren, erlosch im Modus der Unwahrheit auch diese Institution. Als die die *auctoritas* formenden Grundprinzipien der Pariser Universität bei deren Gründung fielen, hatten die hiesigen Modernisten überhaupt nichts (*nihil)* mehr, was sie aus dem Modus dieser ursprünglichen aristotelischen Einheit von Person und Metaphysik weitergeben (*traditio*) konnten. Diese Einheit ging in die epochale *Lethe* über, wie sie von Descartes und Husserl bestätigt wurde. Die Hermeneutik bestätigt dadurch für die Moderne die Grundbedeutungen des lateinischen *augere* im Dreieck der Bindungen zwischen Religion, Autorität und Tradition (*religio, auctoritas, traditio*), welche im Essay über die Entstehung der Autorität im republikanischen Rom beschrieben werden (Arendt 1961, 91–142). Beide die akademische Autorität der Pariser Universität begründenden Traktate entstammen der Denkwerkstatt des ersten Averroismus. Diese wurde um das Jahr 1200 von Blunds meisterhaften Interpretation von *De anima* inspiriert und in den Jahren 1225–30 um die kongeniale Rezeption des Kommentators erweitert. Der erste – philosophische und theologische – Averroismus unterschied klar beide Komponenten des individuellen Intellektes und lehnte die neuplatonische Theorie der Illumination für den natürlichen Verlauf des Erkennens ab. Die vorangegangenen Teile haben gezeigt, dass diese Unterscheidung im CMDA den Kern von Averroës‘ Kritik an Alexander, Avicenna und allen Alexandrinern seiner Zeit darstellt (OBJ I, Kap. 2.4.2). Beide Schriften begründeten die Auffassung der Wahrheit als formaler Übereinstimmung zwischen Ding, Sinnen und Intellekt aufgrundlage einer neuen Auffassung des *intellectus possibilis*, welcher *ad mentem Averrois* gemäß der Sizilianischen Schule gegeben war. Die Schlüsseleigenschaft der Rezeptivität des individuellen Intellektes fällt bei den modernen Toletanern in völlige Vergessenheit, und dies aufgrund der metaphysischen, durch Verfinsterung der ersten Substanz gegebenen *epoché*. Um das Jahr 1235 werden Averroës und seine lateinischen Interpretatoren des von Avicennas Auffassung des Intellekts inspirierten Monopsychismus beschuldigt (Kap. 3.3.3). Die zweite Schrift besitzt einen klar gegebenen theologischen und polemischen Charakter, weil sie erst nach dem Jahr 1230 entstand. Ihre Ausrichtung unterscheidet sich darin, dass sie andere Gegner als Grossetestes erste Schrift hat. Diese polemisierte mit den erlöschenden Schulen der *Nominales* und der *Logica Modernorum*. Die von Averroës inspirierten christlichen Denker interessiert, wie der Intellekt ein wahres Bild der Realität im Sinne der im CMDA gegebenen formalen *proportio*. Der Nachdruck auf diesem „Wie“ verbindet diese Schule mit dem Projekt der vorliegenden Hermeneutik nach Heideggers phänomenologischem *Wie*, das zum ersten Mal durch die Analyse der christlichen Existenz nach den protestantischen Autoritäten bestimmt wurde. Dazu können wir Kirkergaard, Paul von Yorck und schließlich die Paulusbriefe aus dem neuen Testament nennen. Die geschichtlich gegebene Phänomenalität des metaphysischen, im Terminus *intellectus possibilis* zusammengefassten Ereignisses bildet die grundlegende *Lichtung*, auf welcher die Wahrheit und Unwahrheit der Moderne im Modus der epochalen Un-verborgenheit (*a/létheia*) auftreten. Die Denker und Bischöfe aus Blunds Schule unterschieden sich in ihrem philosophischen und theologischen Ausblick grundsätzlich von den nachfolgenden kirchlichen Repräsentanten, welche die Schule des ersten Averroismus mittels des bischöflichen Dekrets vom März 1277 vernichteten.

## 2.3 Christliche Aristoteliker und moderne Sophisten (Wilhelm von Auvergne)

Wilhelm von Auvergne (Guilielmus Alvernus, †1249), seit dem Jahr 1223 Magister der Theologie und Pariser Erzbischof in den Jahren 1228–49, wurde im lateinischen Westen zum historisch wichtigsten Verteidiger von Averroës‘ Metaphysik. Dieser weise Philosoph und Bischof hielt in der Schlüsselperiode der ersten Streitigkeiten mit dem in der Entstehung begriffenen Modernismus am ersten Averroismus fest. Dessen Denken zeigt die Art und Weise, wie und warum Averroës‘ Philosophie in den Jahren 1225–50 in die lateinische Scholastik eindrang. Beide vorausgegangenen Traktate haben gezeigt, dass der erste Averroismus einen grundsätzlichen Unterschied zwischen der Metaphysik des Averroës und der des Avicenna macht. Die Neuplatoniker aus Toledo legte Aristoteles nach Avicenna aus und rückten ihn in ein neuplatonisches Szenarium, dem sie nach und nach Averroës‘ Schriften hinzufügten. Blunds Schule verteidigte den authentischen Aristoteles nach Abelard und die Sizilianische Schule bestätigte ihre Auslegung nach Averroës. Alvernus schreibt ebenso wie Grosseteste in den Jahren 1230–40 zwei Kommentare zu *De anima*, eine kleinere Einführungsschrift (*De potenciis animae et obiectis*) und eine große Magistralschrift (*Guilielmi De* *anima*). Der Pariser Bischof definiert in der zweiten Schrift die ersten Modernisten als Aristoteles nachfolgende Philosophen (*philosophi sequaces Aristotelis*). Diese arabischen Nachfolger Aristoteles‘ werden im Traktat *De anima* ausdrücklich im Zusammenhang mit der Lehre über den abgetrennten kosmischen *intellectus agens* genannt. Der *intellectus agens* bewirkt ein direktes Erkennen in der menschlichen Seele, weil er auf sie als abgeteilte wirksame Ursache einwirkt. Die Theorie des abgeteilten *intellectus agens* stellt ihm als Endelement der letzten Sternensphäre in der neuplatonischen Emanationstheorie dar. Dies würde bedeuten, dass Gott nicht die einzige Schöpferursache für die Ganzheit der Schöpfung ist. Der göttliche Intellekt mit dem kosmischen Schöpfungsintellekt zusammenfließt, wovon der aristotelische Pantheismus eines Davids von Dinant ausging. Die menschliche *anima intellectiva* wäre mitwesentlich mit den abgetrennten kosmischen Intelligenzen, welche nach den Neuplatonikern durch das Emanationsszenarium und keineswegs durch die göttliche Schöpfung existieren. Die neuplatonische Auffassung der Welt der formalen Ordnung der wirksamen Ursachen, welche nach dem Buch *Liber de causis* von oben herabsteigt, degradiert die souveräne Rolle des Schöpfers und steht daher nach Alvernus nicht in Übereinstimmung mit der christlichen Lehre.[[156]](#footnote-156) Dieses Szenarium im *Liber de causis* übernahmen die Avicennisten. Sie führten die komitative Prädikation ein, welche durch kategoriale Prädikation auf den Diakosmos der porretanischen Hypostasen einpassten. Der Bischof und Kanzler der christlichen Universität konnte keinen Einfall des modernen Neuplatonismus in die Theologie dulden, da er im Emanationsszenarium den Tod Gottes bewirkt hätte. Den gleichen Streit trugen Al-Ghazālī und Averroës in der Falsafa gegen Avicenna aus (OBJ I, Kap. 2.5). Alvernus‘ Kritik an Avicenna unterscheidet sich daher grundsätzlich von der positiven Akzeptanz des Averroës, welcher auf der Liste der neuplatonischen Nachfolger des Aristoteles nicht aufgeführt ist.

„Danach möchte ich die Irrtümer derer zu vernichten, welche außer unserem gesegneten Schöpfer andere wirksame Ursachen als unseren gesegneten Schöpfer zu postulieren und zu denen Aristoteles und dessen Anhänger wie Alfarabi, Al-Ghazālī, Avicenna und manche andere zählen (*ex quibus fuit Aristoteles, et sequaces eius videlicet Alpharalius, Algaxel, et Avicenna*). Diese irrten nach ihm vom Weg der Wahrheit herunter, wie er den Fehler in dieser Sache getan hatte. Sie postulierten nämlich den abgetrennten tätigen Intellekt als wirksame Ursache der menschlichen Seelen (*posuerunt enim intelligentiam agentem effectricem animarum humanarum*).“ [[157]](#footnote-157)

Alvernus rechnet die Theorie des einheitlichen und kosmischen *intellectus agens* einerseits Aristoteles selbst und andererseits den neuplatonischen Anhängern Alfarabis zu. Das Zitat lehnt die Argumentation der Toledischen Schule ab, welche eine einheitliche Linie der neuplatonischen Auslegung des Korpus von Abunaser über Avicenna bis hin zu Averroës schuf. Das Zitat zeigt eine genaue Kenntnis des CMDA hinsichtlich der zwei Formen des *intellectus agens*. Der Kommentator vertritt nicht die Theorie des separierten kosmischen Intellektes, welcher die menschliche Seele erschafft, und hat ein anderes Konzept des Erkennens als Avicenna. Der abgeteilte *intellectus agens* gehört in die kosmische Sphäre als autonome intellektuelle Form. Aber in der menschlichen Seele existiert eine individuelle Form des gattungsmäßig gänzlich unterschiedlichen tätigen Intellekts. Diese ist im Körper gegeben und erkennt durch Abstraktion von den Sinnen. Ibn Rushd wird im Zusammenhang mit der aristotelischen Einheit von Form und Materie im konkreten aktuellen Körper gegen die Neuplatoniker und andere arabische Philosophen zitiert.[[158]](#footnote-158) Dieses Zitat hat Schlüsselcharakter, weil es Averroës mit dem Titel *philosophus nobilissimus* verehrt. Der Text besteht auf die Separation der Einzeldinge und der Universalien. In diesem Punkt harmonisiert die Lehre der ersten Averroismus mit den zwei direkten Erwähnungen des Averroës in der Ganzheit von Alvernus‘ Werk (Roland de Vaux 1934, 21–22). Der Hinweis auf Averroës’ Schema des Erkennens und die personale Auffassung des *intellectus agens* als Fähigkeit der menschlichen Seele erklärt Alvernus‘ Ablehnung der platonischen Ideen und des unabhängigen *mundus intelligibilis* der antiken Neuplatoniker und dessen Zeitgenossen. Alvernus lehnt resolut jedwede Form des Seienden der dritten Art ab, was er in seinem ersten Kommentar zu *De anima* zeigte. Das im Körper gegebene sinnlich angelegte Erkennen unterschiedet sich ontologisch von der separierten kosmischen Substanz und zwischen zwei Welten ist kein Platz für ein *tertium ens*. Beide Formen des tätigen Intellekts sind grundsätzlich unterschiedlich und es gibt zwischen ihnen keine Univozität, weil der Mensch kein Geisteswesen wie die Engel und die kosmischen Intelligenzen ist. Alvernus ist der erste lateinische Denker, welcher dank der Darbietung der Sizilianischen Schule die zwei unterschiedlichen aristotelischen Traditionen zu unterscheiden vermag. Beide Traditionen wurden direkt Aristoteles zugeschrieben.[[159]](#footnote-159) Dies ist der grundsätzliche Unterschied gegenüber Grosseteste, welcher der Autor des Traktats *De anima et de potenciis eius* sei. Der Oxforder Gelehrte verteidigte vom Kommentator gegenüber dem zweiten Averroismus integral nur die Schrift CMDA, welche die substantielle Einheit von Mensch und Erkennen garantiert. Doch er betrachtete die Kosmologie und die Metaphysik des Aristotelismus nach der Toledischen Schule (Kap. 3.1.2). Diese Avicennisten waren nicht fähig, den authentischen Aristoteles von dessen durch die *sequaces Aristotelis* gegebener neuplatonischer Interpretation zu unterscheiden. Das folgende Zitat zeigt, dass Roger Bacon zur Zeit seiner Pariser Studien diese Trennung als selbstverständlich erachtete, da er ebenso wie Alvernus und Albert den wirklichen Averroës ohne neuplatonische Vorurteile gelesen hatte. Die Schrift *Metaphysik* setzt voraus, dass wir wahrheitsgemäß die Ganzheit des Seienden erkennen, was in der Schrift *De anima* bestimmt worden war. Bacon weiß genau, dass die Schrift *De anima* sowohl nach dem Neuplatonismus als auch nach dem CMDA ausgelegt werden kann.

„Der tätige Intellekt ist lediglich dergestalt aktiv, dass er zu seiner Tätigkeit spekulativen Intellekt erfordert, welcher nach dem Kommentator einen Teil der Seele bildet (*intellectus agens secundum Commentatorem est pars anime*). Aber nach Alfarabi, Aristoteles und Avicenna ist er als abgetrennte Substanz gegeben (*est aliquid aliud*).“ [[160]](#footnote-160)

Die grundlegende Trennungslinie zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus war im Hinblick auf die Stellung des *intellectus agens* gegeben. Die oben zitierten Kommentare zu *De anima,* die in der Zeit um 1235 in der Schule des zweiten Averroismus (Philip der Kanzler, Jean La Rochelle) entstanden waren, banden das menschliche Erkennen an den abgeteilten *intellectus agens.* Das Erkennen wurde von hinten aus Richtung der aktuellen kosmischen Formen determiniert. Diese Formen waren archetypisch in Avicennas Gestalt des abgetrennten kosmischen *intellectus agens* gegeben. Dieser funktioniert im objektiven Diakosmos als Formengeber (OBJ I, Kap. 2.3.1). Darüber hinaus wird dieser Intellekt als selbstständige immaterielle Substanz gesehen (*hoc aliquid*). Gegen diese Theorie kämpfte Bischof Alvernus in Paris. Roger Bacon aus der Schule des ersten Averroismus erinnert daran, dass Alvernus als Bischof und Rektor der Pariser Universität öffentlich vor allem Magistern verkündete, dass der abgetrennte kosmische Intellekt als selbstständige Substanz keinen Bestandteil des menschlichen Intellekts bilden kann (*intellectus agens non potest esse pars animae*).[[161]](#footnote-161) Der tätige Intellekt in der Seele ist klar vom neuplatonischen *intellectus agens* als selbstständiger Substanz immateriellen Charakters getrennt. Eine direkte kausale Wirkung dieses kosmischen Intellektes auf den Menschen ist nicht möglich, weil unser Erkennen von den Sinnen hervorgeht. Bacon zitiert Alvernus und erinnert daran, dass diese Teilung des *intellectus agens* in eine Fähigkeit in der menschlichen Seele und eine selbstständige kosmische Substanz bereits in Aristoteles‘ *De anima* enthalten ist, weil in ihr der Intellekt nicht aus der Sicht der Substanz gegeben ist (*non secundum essentiam*).[[162]](#footnote-162) Gott muss als souveräner kosmischer Intellekt nicht direkt in der Seele durch seine Substanz wirken, weil der Seele seine indirekte Wirkung mittels sekundärer Wirkungen ausreicht (Sonne – Licht). Das Licht des abgeteilten aktiven Intellektes bildet im Prozess des neuplatonischen Erkennens einen Bestandteil der menschlichen Seele durch deren eine individuelle Fähigkeit des Sehens.[[163]](#footnote-163) Bacon fügte einige Zeilen später hinzu, dass die Theorie des direkten Wirkens des abgetrennten kosmischen *intellectus agens* in der menschlichen Seele bereits von Averroës verurteilt worden war.[[164]](#footnote-164) Durch Alvernus‘ Erklärung wurde die Toledische Schule der modernen Averroisten an der Pariser Universität grundsätzlich diskreditiert. Die Interpretation der Modernisten stand nicht in Einklang mit der christlichen Lehre über die Einheit der Person und verteidigte indirekt die univoke Emanationstheorie Gottes als des avicennischen *Dator formarum*. Das Christentum wurde von dieser Lehre insofern bedroht, als diese die Einzigartigkeit der Person als *imago Dei* abschaffte und ein anthropomorphes Bild Gottes schuf. Die Seele wurde nicht von Gott erschaffen, sondern von niederen kosmischen Intelligenzen im Prozess der notwendigen Emanation. Bischof Alvernus argumentierte aus der Position des Lehreramtes vor den Pariser Magistern und wird daher von Bacon für dessen Unterstützung im Kampf gegen eine ähnliche Gruppe von Avicennisten zitiert, welche in Oxford ihr Unwesen trieben. Alvernus sah ebenso wie Grosseteste und Bacon eine prinzipielle Teilung zwischen beiden Intellekten sowohl in eine hylemorphisch gebundene menschliche Fähigkeit im Körper als auch in einen gattungsmäßig gänzlich unterschiedlichen kosmischen tätigen Intellekt. Alvernus leitet diese Teilung von Aristoteles selbst ab, weil er die Schrift *De anima* nach Blunds Schule und nach dem CMDA interpretiert. Das folgende Zitat unterscheide genau die Deutung des Erkennens durch Belichtung von vorne oder von hinten im Modus *evidenter.*

„Aus Aristoteles‘ Worten geht klar hervor (*evidenter apparet*), dass er selbst die intelligible Fähigkeit des Menschen von unten (*ab inferiori*) wahrnahm, d. h. von den Sinnen durch Abstraktion (*per spoliationem*), was er ebenfalls deutete. Von oben (*a parte superiori*), d. h. vom abgeteilten tätigen Intellekt aus, kann die Seele erleuchtet werden (*esse illuminabilem*).“ [[165]](#footnote-165)

Das Zitat aus dem Werk *De universo* unterscheidet beide Formen des aktiven Intellektes unter Berufung auf *De anima*, was die Blund’sche Schule gegenüber Avicenna verteidigte. Das Zitat verwirft die Illumination als notwendige Komponente des Erkennens im Modus *sine qua non*, lässt aber den Einfluss des kosmischen *intellectus agens* in Gültigkeit für die theologische Betrachtung und für die Mystik. Eben diesen Standpunkt verteidigte die anonyme Schrift *De potenciis animae et obiectis*; daher ist Alvernus ihr Autor. Die erste Form des aktiven Intellektes bildet einen Teil der individuellen menschlichen Seele und arbeitet im Modell der Belichtung von vorne (*ab inferiori*), d. h. durch die Sinne und durch den Prozess der Abstraktion (*a parte sensibilium per spoliationem*). Die Hermeneutik der Objektivität ist deshalb nicht einverstanden mit Gilsons Schluss hinsichtlich der univoken Stellung des *intellectus agens* bei Alvernus (Gilson 1926, 71‒72). Der kognitive Intellekt der Neuplatoniker als *sequaces Aristotelis* wird permanent und notwendigerweise vom substanziell getrennten und immateriellen *intellectus agens* beleuchtet. Dies ist nach den Modernisten die einzige Art und Weise, wie man menschliches Erkennen erklären kann. Das Erkennen der *Modernorum* bildet ein inneres, in der Seele der Illuminierten gegebenes Kino. Auf der Leinwand von Avicennas *intellectus adeptus* oder von Descartes‘ *cogito* spiegeln sich reflexiv die äußerlichen Formen, welche durch den kosmischen *intellectus agens* oder den kartesianischen postmodernen Gott projiziert werden. Dieser ist als *causa sui* und als angeborene Idee gegeben. Das Erkennen dieser *sequaces Aristotelis* ist durch Belichtungvon hinten und durch Denudation gegeben. Deshalb ist die sowohl von der äußerlichen Realität als auch von den Sinnen getrennt. Das amtliche Dekret über die Abschaffung des abgetrennten kosmischen Intellektes der Illuminaten bestätigte eine kurze Epoche der akademischen Dominanz der Blund’schen Schule an der Pariser Universität. Dieses kritische Denken verlöschte für eine Weile das mythopoetische Licht des abgeteilten tätigen Sonnenintellektes und ließ die aktuelle hylemorphische erste Substanz für das natürliche Erkennen strahlen. Dadurch trennte sich Alvernus von der Toledischen Schule. Sie verwendet das Licht des abgetrennten tätigen Intellektes, um das gnoseologische Durcheinander von Moderne und Postmoderne zu bestrahlen. Zurzeit des Bischofs Alvernus entspann sich der erste Streit zwischen der Schule des ersten und der des zweiten Averroismus, wobei alle Grundfragen im Spiel waren, welche die zukünftige Entwicklung zur Objektivität prägen sollten.

### 2.3.1 Kritik an neuplatonischen Aristoteles

Alvernus‘ frühes Werk *De universo* kritisch bezeichnet eine Gruppe von Denkern, welche es mit der allgemeinen Bezeichnung *sophistae Italici* betitelt. Im Hinblick auf die vorliegende Analyse der Schule der *Nominales* in der vorausgehenden Matrix hat die Hermeneutik kein großes Problem mit der Bestimmung der Identität der ersten, *Italici* genannten Gruppe der Sophisten.[[166]](#footnote-166) Alvernus bezeichnet diese an gewissen Streitigkeiten beteiligte Gruppe der Porretaner auch mit dem Terminus *Grammatici*, was im nächsten Kapitel gezeigt wird. Dies sind die beiden Kapuaner, d. h. Petrus Capuanus Maior (†1214) und dessen Neffe, Petrus Capuanus Minor (†1245). Aus der vorangegangenen Generation der Porretaner kann es auch Peter von Wien (Petrus Wiensis) gewesen sein. Dieser Schüler Gilberts von De la Porrée war in den dogmatischen Streitigkeiten der Jahre 1150–60 aktiv und er ist wohl der Autor des wichtigsten porretanischen theologischen Werkes *Summa Zwettlensis* (Nielsen 1989, 284–85). Der Beiname *Italici* verdienten sich die zitierten Denker zurecht. Peter von Wien und Petrus Capuanus der Ältere verbrachten lange Jahre in Italien und pflegten Kontakt mit Byzanz, weil sie viele Jahre in päpstlichen diplomatischen Diensten im Osten arbeiteten (Courtenay 1992; 2008, 50–80). Petrus Capuanus der Jüngere war Alvernus‘ Zeitgenosse. Papst Honorius III. entzog diesem Pariser Magister und einflussreichen Repräsentanten der Schule der *Logica Modernorum* im Jahre 1218 die Funktion des *magister regens*. Sein Name wird im Zusammenhang mit zwei weiteren bedeutenden Repräsentanten der modernen logischen Schulen in Paris zitiert (William de Pont d’Arche, Richard the Englishman). Petrus Capuanus beendete seine akademische Karriere und wurde zum päpstlichen Patriarchen in Antiochien. Die erwähnten Repräsentanten der Schule der *Nominales* sind darin charakteristisch, dass sie den Avicennismus und die logische Nomination zum univoken Projekt der als *tertium ens* gegebenen Pseudosubstanz zusammenschlossen.[[167]](#footnote-167) Der Analyse dieser logischen Schulen haben wir uns in der zweiten Matrix der Objektivität in Anknüpfung an Gilbert de La Porrée gewidmet (Kap. 1.4). Ein klassisches Beispiel kommt von der zitierten These *„semel est verum, semper est verum“*, welche den Porretanern zugeschrieben und in der Fassung Peters Capuanus überliefert wurde. Peter Capuanus zustimmt ihr nicht jedoch in dieser extremen Form.[[168]](#footnote-168) Der Ausspruch verbindet zwei Arten der Nomination. Die Bedeutung auf dem Niveau des Begriffs betrifft die erste Substanz, welche nun eine nominale und ontologische Bedeutung erhalten hat (*unitas nominis*). Diese Bedeutung ist mit der dauerhaften Bedeutung im Rahmen von Porphyrios‘ Teilung der Universalien verbunden. Die Wahrheit wird im Rahmen der univoken Auffassung Avicennas durch die Komitation der spezifischen Bedeutungen mit unveränderlichem Charakter sichergestellt (*unitas enuntiabilis*). In diesen Schulen des Nominales ist der Wahrheitswert von Aussagen im Rahmen des logisch definierten Individuums gegeben. Sie schafften die Imposition der Bedeutung aus Richtung der hyparchischen ersten Substanz ab. Die Leiche war einstmals in Mensch und bleibt daher in der Ordnung der kategorialen Prädikation der *Nominales* immer ein Mensch. Für den Essenzialismus der *Nominales,* welche dem Individuum hypostasierte Prädikate zurechnen, ist es egal, ob es sich um eine vergangene, gegenwärtige oder zukünftige Handlung handelt. Capuanus‘ Zitat repräsentiert die Inferenz hypostasierter Qualitäten, welche von der von Gott konstituierten Essenz gegeben ist. Diese ewige Essenz wird in der Welt nachgeahmt, wenn die begrenzte, unsichere und zufällige Substanz Ihren Platz einnimmt. Die zitierten Autoren hielten noch an der Lehre von *De interpretatione* über die logische Unbestimmbarkeit der künftigen Seeschlacht fest, weil die Einheit der Bedeutungen nur vom göttlichen Denken garantiert wird, aber keineswegs von der von uns erkannten Realität. Diese logische Unbestimmbarkeit der zukünftigen Ereignisse wurde von Grosseteste wegen der eschatologisch und logisch wichtigen Ankunft des Antichristen verändert (Kap. 3.1.2). Dessen Ankunft ist hier auf Erden notwendigerweise gegeben. Deswegen muss dieses zukünftige kontingente Ereignis im menschlichen Verstand logisch bestimmbar sein. Die Auffassung *semel*‒*semper* wurde in der Debatte mit den Porretanern von Abelard prinzipiell abgelehnt, was von der *Logica Vetus* in der Auffassung der Anagninern (Kap. 1.6) und nach ihnen auch von Blunds Schule (Kap. 2.1) übernommen wurde. Hinsichtlich des Sophisma des Menschen als Leiche verteidigt die Blund’sche Schule das genaue Gegenteil dessen, wofür sich die logischen Schulen der modernen Porretaner einsetzen. Die Leiche ist kein Menschaus der Sicht der kategorialen Prädikation (*enuntiatio*), welche durch die Imposition der hyparchischen Bedeutung aus Richtung der ersten Substanz gegeben ist (Kap. 2.2.1). Somit wird klar, warum dem Streit um das Sophisma des toten Menschen nach dem Jahr 1200 eine so wichtige Bedeutung zukam. Das Sophisma trennte das durch Belichtung von hinten und durch Verabsolutierung der Supposition gegebene Erkennen der Toledischen Schule im Modus. Dann ist die Leiche ein Mensch, weil sie ein Mensch war. Auf der anderen Seite stand die Auslegung der Blund’schen Schule nach Abelard, nach dem antitoletanischen Averroës und später nach der Sizilianischen Schule. Diese Deutung bestand auf der Imposition der Bedeutung aus Richtung der realen Substanz (Kap. 2.2.1). Die Realität begründet die kategoriale Prädikation, indem sie das menschliche Erkennen durch die Sinne durch Belichtung von hinten aktualisiert. Dann ist die Leiche kein Mensch, weil die Imposition von der realen ersten Substanz nicht existiert.

Ein etwas komplizierteres Problem stellt die Bestimmung der lateinischen Sophisten (*sophistae Latini*) dar, welche von Alvernus durch die disjunktive Konjunktion *vel* als selbstständige Gruppe definiert wird. Die Identität dieser lateinischen Zeitgenossen des Alvernus wird ausführlicher erst in der folgenden Matrix geklärt, welche den zweiten Averroismus in der Fassung seines Begründers Rufus von Cornwall behandelt (Kap. 3.3). Die ersten Kandidaten der Gruppe der *sophistae Latini* bilden Alvernus‘ Zeitgenossen aus den logischen Schulen. Manche von ihnen wurden von der Schule der *Nominales* inspiriert und wir kennen sie als Autoren logischer Traktate und Handreichungen, z. B. vom Typ der *Sophistaria* von Matthäus von Orléans (Matthaeus Aurelianensis). Die Verbindung zwischen Matthäus von Orléans und der porretanischen Schule der *Logica Modernorum* ist bekannt.[[169]](#footnote-169) Das Wirken dieser Logiker reicht bis zum ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und ihre Lehre wurde vom reformierten Aristotelismus der Blundschen Schule kritisiert. Diese *sophistae Latini* schufeneine objektive Sphäre der Universalien als Seiender der dritten Art, indem sie ihnen im Rahmen der neuplatonischen Deutung der *Kategorien* eine singuläre und universelle Bedeutung verliehen (Kap. 3.1.2). Alvernus lehnt für die Species den singulären Status ab, was die Anhänger des zweiten Averroismus hinsichtlich der Streitigkeiten in der Zeit etwa zwischen 1230–40 in einer Abhandlung in der folgenden Matrix verkündet hatten. Alvernus‘ Streit mit dieser Gruppe betraf vor allem die Auslegung von Aristoteles‘ *De anima*, welche die *sophistae Latini* nach der Lehre über den abgetrennten tätigen Intellekt im Geiste der Toledischen Schule gedeutet hatten. Die kritisierten lateinischen Sophisten haben ein grundsätzliches Problem mit dem sinnlichen Erkennen. Sie lassen die Illumination des Intellektes außerhalb der Sinne zu und ersetzen den tatsächlichen Akt des Erkennens durch die Prädikation der reinen Hypostasen. Diese reinen Erkennungsformen werden auf neuplatonische Weise im Akt der pseudoschöpferischen Emanation der Formen (*processio*) generiert. Bischof Alvernus hat alle Emanationslehren, die mit der Funktion des kosmischen Intellekts als Ursprung des natürlichen Wissens des Menschen verbunden sind, grundsätzlich abgelehnt.

Diese Sophisten definierten darüber hinaus die rezeptive und synthetische Komponente des Intellekts als zwei getrennte Substanzen. Die sophistischen Lateiner kamen der pantheistischen Häresie eines Davids von Dinant nahe, weil diese beiden intellektuellen Substanzen immateriell sind und den Charakter aktueller kosmischen Formen haben. Die dualistische Deutung dieser Avicennisten ist vom neuplatonischen Unterschied zwischen der höheren und der niederen Form des Intellekts abgeleitet, welchen wir in der avicennistischen Deutung der *Nikomachischen* *Ethik* finden (OBJ III, Kap. 6.1). Die erwähnten Dualisten nehmen Avicennas Lehre der zwei Gesichter der Seele für bare Münze, welche in Proklos‘ Interpretation des Dialogs *Timaios* entstanden war (OBJ I, Kap. 2.3.1). Alvernus‘ Kompilation von *De anima* behauptet, dass die neuplatonischen Deuter des Aristoteles vom Typ Avicenna nach Alexander Afrodisias‘ Muster das Wirken des abgeteilten tätigen Intellektes als wirksamer Ursache auf die menschliche Seele. Deren Lehre über die Art und Weise des menschlichen Erkennens steht im Widerspruch mit der fundamentalen Auffassung der Schrift *De anima*. In dieser Schlüsselfrage stehen sie im Widerspruch mit der eigentlichen Lehre des Aristoteles, für dessen Nachfolger sie sich halten. Alvernus‘ sophistische Zeitgenossen sind Dualisten und deren Auffassung steht in direktem Widerspruch mit der christlichen Erlösungslehre. In der Auffassung des unpersönlichen und verdoppelten Intellektes wird die theologische Bedeutung der Taufe des freien Willens und der Erlösung annulliert. Auf Grund des fehlenden, an den Willensakt des Einzelnen geknüpfte individuellen Erkennens fehlt die Zurechenbarkeit der guten und bösen Taten. Die Verdoppelung des Intellektes in eine abgetrennte und eine individuelle Komponente ermöglicht keine volle Individualisierung des Erkennens und des Willens im Rahmen der Person als hylemorphischer Substanz. Alvernus verteidigt sein Leben lang Aristoteles‘ und Averroës‘ Deutung des einen Intellektes über die zwei Fähigkeiten (die rezeptive und die synthetische) gegenüber dem neuplatonischen Aristotelismus, welcher im Rahmen des Dualismus des materiellen und immateriellen Erkennens gegeben ist. Diese Unterscheidung beider Formen der aristotelischen Auslegung nach Avicenna und nach Averroës hat eine enorme Einwirkung für die Entwicklung der Objektivität, wie wir später sehen werden. Averroës‘ Lehre, die als Aristoteles‘ Deutung gemäß der personalen rezeptiv-tätigen Komponente des Intellektes (*tertium genus*) gegeben ist, ist grundsätzlich notwendig für die christliche Theologie. Es bestätigt das Primat des an den personalisierten menschlichen Intellekt, welcher in der Seele als immaterielle Form des materiellen Körpers tätig ist. Die Schule des ersten Averroismus behauptete durch Alvernus, dass die Deutung von *De anima* im Rahmen von Avicennas Metaphysik über keine volle Verbindung zwischen dem personalen Willen und dem Verstand im einzigartigen Körper verfügt, welcher *simpliciter* als aktuelle erste Substanz gegeben ist. Aber die Auffassung der immateriellen und intellektuellen Seele als voll autonomer Form des Körpers ist prinzipiell richtig darin, dass sie die Existenz der Seele nach dem Tod erklärt. Alvernus‘ Schrift über die Seele argumentiert gegen die Modernisten damit, dass der abgetrennte tätige Intellekt ein individuelles Erkennen verunmöglichen würde.[[170]](#footnote-170) Aus diesem Grunde lehnt er die Lehre Alexanders und der Pariser Alexandriner ab, ebenso wie es Averroës im CMDA tut. Die authentische Interpretation des Kommentators als des erhabensten Philosophen unterscheidet sich grundsätzlich von der neuplatonischen Interpretation des Aristoteles‘ gemäß den erwähnten *sequaces Aristotelis* von der Toledischen Schule des avicennistischen Averroismus.

Der Schutz des personellen tätigen Intellekts gegen die ersten Modernisten musste die Rolle des tätigen Intellektes im menschlichen Erkennen klären. Die Schlüsselpassage lehnt die neuplatonische Auffassung des tätigen Intellekts als Sonne ab, welche in der menschlichen Seele auf die Art von Avicennas *intellectus adeptus* wirkt*.* Dieser Typ des menschlichen Intellekts nimmt direkt die aktuellen intelligiblen Formen vom abgeteilten tätigen Intellekt auf (OBJ I, Kap. 2.3.1). Avicennas Form des abgeteilten tätigen Intellekts, welcher die sinnliche Erfahrung definiert, ist deswegen ausgeschlossen, weil der passive Intellekt ein prinzipiell unbeschriebenes Blatt ist und nicht darin vor der sinnlichen Erfahrung gegeben ist. Alvernus verteidigt ausdrücklich den zentralen Teil von Aristoteles‘ Lehre über die Seele als *tabula rasa*.[[171]](#footnote-171) Der tätige Intellekt ist eine integrale Komponente der individuellen menschlichen Seele und arbeitet nur durch die sinnliche Erfahrung. Zum Erkennen der nicht harmonisierbaren Formen in den Dingen und im Denken bedarf es eines *medium*, ebenso wie zur Bestrahlung und zur Schaffung der Farbe ein Diaphanum existieren muss. Die Berufung auf Aristoteles betont, dass auch die Sonne die Farbe der Dinge nicht direkt hervorbringt, da wir die belichteten Flächen erst durch die Arbeit des Sinnesorgans als farbig wahrnehmen. Das Resümee des Verlaufs des Erkennens entspricht Blunds Traktat über die Seele und auch beiden oben angeführten anonymen Schriften aus Blunds Schule.

„Und so sind die Sinne erleuchtet für das sinnliche Erkennen durch die bloße Ähnlichkeit mit den sinnlichen Formen, welche sich in die Sinnesorgane einprägen, zumal das verstandesmäßige Erkennen lediglich durch die intelligiblen Formen erleuchtet wird, welche das Erkennen des Intellektes sicherstellen. Das, was in unsere Fähigkeit des erkennenden Intellektes eingeprägt ist, ist nichts anderes als die intelligible Form, welche dem ähnelt, was verstanden wird, also der eigentlichen Sache, welche wir erkennen.“ [[172]](#footnote-172)

Es existiert ein grundlegender Unterschied zwischen dem Sonnenlicht und dessen Rezeption in unserem Auge, weil die Seele über eine eigene rezeptive und synthetisierende Fähigkeit verfügt welche weder die Sonne noch der Sonnenstrahl besitzt. Ebenso muss die rezipierte erkannte Form in unserem Intellekt mit der Ähnlichkeit der eigentlichen externen Sache aufweisen (*forma intelligibilis et similitudo intellecti*). Der individuelle menschliche Intellekt nimmt die Formen *per similitudinem* auf und unterscheidet sich somit vom tätigen Intellekt als abgeteilter kosmischer Substanz. Die italienischen und lateinischen Sophisten hingegen verteidigen den abgetrennten und univoken *intellectus agens*, welcher durch die neuplatonische Metapher des Sonnenintellektes begriffen wird. Diese mythopoetische Form des modernen Intellektes bewirkt direkt jedes Erkennen, weil der kosmische *intellectus agens* in uns als abgetrennte wirksame Ursache wirkt. Die Ankunft des CMDA in der Fassung der Sizilianischen Schule bestätigte prinzipiell die in der Blund’schen Schule gegebene Richtigkeit der Kritik an den Neuplatonikern. Für Alvernus war die Ankunft von Averroës‘ Schriften mittels Scotus‘ Vorträge im Jahre 1230 besonders wichtig, aus zwei Gründen. Erstens, die aristotelische Deutung von *De anima* in Blunds Schule wurde dadurch bestätigt. Zweitens, es kam zur Integrierung der naturwissenschaftlichen Schriften von Aristoteles und seiner wissenschtlichen Methodologie in die christliche Philosophie. Alvernus als eminenter Repräsentant der sizilianischen Schule in Paris sah die Einheit des neu entdeckten *Corpus Aristotelicum* mit der Schrift *De anima*. Dieser einflussreiche Bischof und Gelehrte gehörte sicherlich zu den Hauptakteuren, welche die Aufhebung des Verbots des Studiums des Aristoteles-Korpus an der Universität Paris forderten. Und dieses Verbot wurde tatsächlich im Jahre 1231 aufgehoben. Dies bestätigte grundsätzlich die autonome Stellung der Wissenschaft innerhalb der natürlichen Vernunft. Das Wissen des ersten Averroismus bedurfte keiner mystischen Erleuchtung, um die Welt zu erkennen. Moderne hob diese unabhängige Position der Wissenschaft auf, indem sie 1227 den ersten Averroismus verurteilte und natürliches Wissen in die Schemata der einen ontologischen Wahrheit integrierte. Erst Galileo Galilei schaffte in der paduanischen Tradition des modernen Averroismus diese babylonische Gefangenschaft der wahren Wissenschaft ab, die in der modernen Pseudo-Mystik und Sophistik verloren gegangen war.

Nach der Einführung des CMDA entstand ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem *intellectus agens* als kosmischer Form und der individuellen Fähigkeit der menschlichen Seele. Der abgeteilte *intellectus agens* in der menschlichen Seele hat keine Möglichkeit der natürlichen Wirkung, weil die Mediation durch den *intellectus possibilis* fehlt. Blunds *intellectus formalis* ist ein unbeschriebenes Blatt, weil er die Erkennungsformen der sinnlichen Einbildungskraft durch zweifache Art der Intentionalität entnimmt (Kap. 2.1.1). Dann wird es klar, dass der *intellectus adeptus* eines Avicenna nicht mit dem kosmischen Intellekt verbunden sein kann, weil er eine eigene Substanz und somit auch eine eigene Aktualität haben müsste. Siehe dazu die Schlüsselpolemik des CMDA mit der Auffassung des abgetrennten *intellectus possibilis* bei Alexander und Themistios (OBJ I, Kap. 2.4.2). Alvernus hält am Schema des ersten Averroismus nach der eigenen Schrift *De potenciis animae et obiectis* fest. Diese Schrift lehnt die univoke Auffassung des tätigen Intellektes als einen Irrtum Avicennas ab (Kap. 2.2.2). Das Auge nimmt die Farben durch das Diaphanum wahr und der Intellekt synthetisiert die intelligible Species durch den *intellectus possibilis* als personale Fähigkeit der Seele. Die Berufung auf Averroës‘ Auslegung von *De anima* hob das grundlegende Erkennungsschema des Avicennismus, als die direkte Wirkung der abgeteilten Formen auf den menschlichen Intellekt auf.

„Ich komme darauf zurück, um mit dem fortzufahren, was bisher hinsichtlich Aristoteles‘ Meinung zum tätigen Intellekt gesagt wurde. Es gilt, dass die Fähigkeit zu sehen nicht in der sichtbaren Sonne zu finden ist, genauso wenig wie farbiges Glas in der Vitrage oder ein anderer Stoff durch die Einwirkung des Lichts von sich selbst ausstrahlen würde. Dies geschieht durch die Einwirkung des ausgestrahlten Sonnenlichtes auf die sinnlich gegebene Form. Auch der tätige Intellekt in uns kann kein Verständnis als einzige Ursache erzeugen, welche im Spiegel unserer Erkennungsfähigkeiten irgendeine intelligible Form strahlen ließe.“ [[173]](#footnote-173)

Jedwede erkannte Form muss auf die Art unseres Intellektes aufgenommen werden, also durch die Mediation der rezeptiven immateriellen Komponente des Intellektes, welche voll persönlich ist. Die Sonne bestrahlt die im Folgenden mit den Sinnen wahrgenommene Fläche (*hoc est sola superfusione lucis suae, aliquam formam sensibilem*). Das Diaphanum vermittelt zunächst die Übertragung des Lichts auf die Fläche und überträgt dann das farbige Licht ins Auge, was Blund vor der Ankunft des CMDA im Westen bestätigt hatte (Kap. 2.1). Die intelligible Form hat auf dem Niveau des abgeteilten *intellectus agens* von sich aus keine wirksame Kausalität, welche menschliches Erkennen begründen könnte (*non erit igitur in intelligentia agente ex sola causa hujusmodi*). Alvernus lässt jedoch ebenso wie die Avicennisten auch die mystische Wirkung des tätigen Intellektes in Szenarium der Illumination zu. Avicennas *virtus sancta* erleuchtet die Seele von außen, was die prophetische Erfahrung und die mystische Erleuchtung beweisen (OBJ I, Kap. 2.3.1). Die gleiche positive Rezeption der avicennischen Theologie und der mystischen Illumination finden sich im Traktat *De potenciis animae et obiectis*; daher erachtet die Hermeneutik Alvernus für den Autor dieser Schrift (Kap. 2.2.2). Dies beweist auch die Einordnung seiner Schriften in das eine Konvolut mit diesem Traktat. Alvernus‘ Autorenschaft ist im Manuskript aus Lincoln und auch durch die gemeinsame Platzierung beider Kommentare zu *De anima* im Konvolut der in der Balliolischen Bibliothek aufbewahrten Schriften Alvernus‘ bewiesen. Deshalb ist auch nach Callus der Pariser Bischof gemäß den formalen Kriterien der am besten geeignete Kandidat für die Autorenschaft.[[174]](#footnote-174) Der Pariser Bischof verteidigt Aristoteles aus *De anima* und den naturwissenschaftlichen Schriften gegenüber dem neuplatonischen Aristoteles aus pseudoaristotelischen Schriften des Typs *De mundo* und *Liber de causis*. Ohne individuellen tätigen Intellekt wäre der Intellekt im Menschen lediglich ein passiver Empfänger der Formen, welche durch den abgetrennten kosmischen tätigen Intellekt in die Seele eingeprägt werden. Die genaue Kritik an den damaligen Avicennisten zeigt die hervorragende Interpretatorische Leistung dieses Philosophen, welcher zu den besten Schülern Johannes Blunds gehörte. Diese substanzielle Auffassung unseres Intellektes als eines passiven Spiegels verteidigten die von Alvernus abgelehnten *sophistae Latini*. Ein typischer Repräsentant dieser Schule war Rufus von Cornwall mit seiner spekulativen Auffassung des Intellektes als Spiegel.[[175]](#footnote-175) Alvernus Kommentar zu *De anima* skizziert eine zweifache Deutung des Aristoteles. Das neue Statut des rezeptiven Intellekts bildet in der Seele einen Grenzstein zwischen Averroës’ CMDA auf der einen und den an der aristotelischen emanationsgegebenen Kosmologie angelehnten neuplatonischen Auslegungen auf der anderen Seite. Nach dem Jahr 1230 entspann sich der erste Streit um die wahre Deutung des Averroës, welchen Bischof Alvernus philosophisch und institutionell gegen die Modernisten aus der Toledischen Schule entschied. Wahrscheinlich rettete er dadurch dem Westen einen Rest kritischen Verstandes und ganz sicher auch die aristotelische Auffassung der Wissenschaft. Alvernus‘ philosophische Haltungen wurden ab dem Jahr 1240 während seines Pontifikats von Roger Bacon und Albert dem Großen verteidigt. Seine beiden akademischen Beschützer, welcher zu dieser Zeit ihre Magisterstudium in Paris absolvierten, waren bereits damals als brillante junge Gelehrte bekannt.

Für die Hermeneutik ist Alvernus‘ Verteidigung der Belichtung von vorne durch die aktuell gegebene, durch die Sinne vermittelte Sache von einer enormen Bedeutung. Die Belichtung des Intellekts aus Richtung der Sache belegen bereits Alvernus‘ erste Schriften, welche nach dem Jahr 1220 geschrieben worden waren, also vor dem Import des sizilianischen Averroës in den lateinischen Westen. Das Ding wird nur aus Richtung der realen Sache belichtet, weil das Denken über keine Möglichkeit verfügt, das ursprüngliche aktuelle, unteilbare und einfache Sein des Dings aufzunehmen (*in nullius ratione accipitur esse*).[[176]](#footnote-176) Alvernus geht von der Auffassung Blunds aus, dessen Schule den ersten Averroismus begründet hat. Die Grenzlinie zwischen Avicenna und Averroës bildet die These über die Verbindung des sinnlichen und intellektuellen Erkennens, welches durch die Übereinstimmungstheorie der Wahrheit gegeben ist (Averroës‘ *proportio*). Daher gehört Averroës nicht in dieselbe Gruppe der Anhänger Stagiritas wie Avicenna, wie einige zeitgenössische Autoren behaupten. Nach ihnen vertritt Alvernus die Auffassung der Seele gemäß Avicenna und ist ein Vorläufer von Descartes (Bazán 1969, 43‒48). Alvernus‘ Kommentar zu *De anima* behauptet indes ausdrücklich in der sizilianischen Linie des CMDA, dass das intellektuelle Erkennen ohne sinnliche Wahrnehmungen nicht möglich ist (*non est possibile animam intelligere sine phantasmate*).[[177]](#footnote-177) Die Definition des Erkennens lehnte im ersten Averroismus die Lehre der *sequaces Aristotelis* über den abgetrennten *intellectus* ab, welcher sich zufällig und äußerlich mit dem materiellen Intellekt im Menschen verbindet. Alvernus verteidigt den menschlichen Intellekt als Fähigkeit der Seele, welche Zentrum verschiedenartiger Aktivitäten ist, darunter auch die Aktivitäten des rezeptiven und des tätigen Intellektes. Der spätere Kommentar zu *De anima* bestätigt, dass die Belichtung der Seele aus Richtung des sinnlich wahrgenommenen Objekts sowohl in Richtung zum rezeptiven als auch zum aktiven Intellekt geht.[[178]](#footnote-178) Den ersten Modernisten in der Verkleidung der *sophistae Latini* fehlt die Auffassung des *intellectus possibilis*, welche an die Auffassung der Intentionalität im ersten Averroismus anknüpft. Alvernus verwendet für den *intellectus possibilis* die klassische Bezeichnung *intellectus materialis*, begreift ihn aber in der Verbindung mit dem tätigen Intellekt als individueller Fähigkeit der Seele. Aber dank den unterschiedlichen Funktionen sind beide Fähigkeiten der Seele sowohl *vere correlativa* als auch *vere contrarii*. Deren Parallelität ist durch die Determinierung des Erkennens aus Richtung der ersten Substanz gegeben. Der Unterschied zwischen beiden Fähigkeiten der Seele kommt dadurch zustande, dass die eine Fähigkeit passiv und die zweite aktiv ist; aber alle beide schaffen einen immateriellen Akt der einen intellektuellen Seele. Den Intellekt als höchste Komponente der Seele im Hinblick auf den äußerlichen tätigen Intellekt auf ein rezeptives Organ zu reduzieren hält Alvernus für eine ganz und gar perverse Lösung (*perversissimus*).[[179]](#footnote-179) Der Widerspruch in der Auffassung des Menschen wäre sogar zweifach. Der absolut abgeteilte Intellekt wurde in der Seele nur die Universalien widerspiegeln und keineswegs die Singularien. Dann wäre ein Erkennen der realen Welt unmöglich. Aristoteles‘ Nachfolger erkennen den niederen Komponenten der Seele eine aktive Rolle zu und enthalten sie dabei dem individualisierten Intellekt vor, worin der zweite Widerspruch besteht. Sie übertragen die Schlüsselaktivität des menschlichen Intellektes absurderweise auf den externen kosmischen Intellekt und vernichten somit die Einheit der Person. Alvernus lehnt die Auffassung des durch Belichtung von hinten definierten formalen Intellekts ab, worin der abgeteilte *intellectus agens* die hypostasierten Formen in die passive menschliche Seele wie in den materiellen Intellekt einprägt.[[180]](#footnote-180) Alvernus lehnt nach Blunds Muster Bindung des formalen Intellekts an den abgetrennten tätigen Intellekt ab und macht aus ihm eine formale Fähigkeit der Seele, welche abstrahierte Formen synthetisiert. Eine weitere Quelle der Ablehnung von Avicennas Auffassung des erworbenen Intellektes fand Alvernus in Averroës‘ Kritik an Themistios und Alexander (OBJ I, Kap. 2.4.3). Die klassische Studie verknüpft Alvernus‘ Ablehnung des *intellectus adeptus* mit Themistios‘ Definition des formalen Intellektes, womit sich eine weitere Quelle für die Einführung des *intellectus formalis* in die Scholastik zu Beginn des 13. Jahrhunderts fand (Baumgartner 1893, 37). Alvernus verknüpfte auf die gleiche Weise wie Blund den *intellectus adeptus* mit der Donation des Sinnes aus Richtung der aktuellen ersten Substanz und identifizierte ihn deshalb mit dem *intellectus formalis* (Kap. 2.1). Die vorausgegangenen Analysen haben gezeigt, dass durch die Einführung der zweifachen Fähigkeit der Seele nach *De anima* die avicennische Auffassung des erworbenen Intellektes wegfällt, welcher im Szenarium des ersten Averroismus im neuen Schema des Erkennens seine Bedeutung verloren hat. Der tätige Intellekt, welcher das menschliche Erkennen begründet, kann keine kosmische Substanz sein, sondern die individuelle Fähigkeit der menschlichen Seele. Diese Rolle des immateriellen Mediums erfüllt im Hinblick auf den individuell tätigen Intellekt nur Averroës‘ *intellectus possibilis*. Diese Fähigkeit muss persönlich, immateriell und rezeptiv sein und bildet eine Einheit mit dem individuellen *intellectus agens*, welcher als immaterielle Komponente der menschlichen Seele operiert. Der Pariser Bischof argumentiert gemäß der aristotelischen Auffassung der Abstraktion, welche im ersten Averroismus gegeben ist, und verteidigt die Auslegung Averroës‘ nach der Sizilianischen Schule. Der Intellekt erkennt die Einzeldinge durch die universelle an den *intellectus possibilis* gebundene Species.

„Der menschliche Intellekt erkennt die Einzeldinge nicht direkt als solche, sondern nur die Universalien, also die Gattungen, Arten und weitere Allgemeinheiten, welche Platon Formen nennt, die ‚abstrahierte Species*‘* (*species abstractas*) genannt werden sollten. (…) Das Erkennen ist nämlich nicht anders möglich als durch den Akt jenes möglichen, d. h. rezeptiven Intellektes (*actionem ipsius intellectus passibilis, seu receptibilis*), welcher auf diese Weise Stimulationen und Sinnesreize aufnimmt, und das durch die sowohl die Ähnlichkeit, welche sich darin befindet. Dies sah Aristoteles klar, als er behauptete, dass das Denken ohne sinnliches Erkennen nicht möglich ist.“ [[181]](#footnote-181)

Kern der Argumentation gegen den abgeteilten aktiven Intellekt in der Seele ist das Statut der *species intelligibilis*. Die Zusammenfassung des Wesens des rezeptiven Intellekts (*intellectus passibilis, seu receptibilis*) und dessen intentionalen Gegenstandes (*species abstractas*) sind gegen die neuplatonische Auffassung des abgeteilten tätigen Intellektes gestellt, welcher die Speciesalsuniverselle Formensubstanzen widerspiegelt. Die Rolle des *intellectus possibilis* wird nach dem ersten Averroismus definiert, wie er in der Schrift *De anima et de potenciis eius* gegeben ist (Kap. 2.2.1). Die aktive Tätigkeit des möglichen Intellektes existier lediglich in unserer Seele, wo sie an die Tätigkeit des rezeptiven Intellektes anknüpft. Alvernus‘ Muster ist die Deutung der zwei Fähigkeiten des Intellekts in der einen Seele, welche im CMDA dargeboten wird. Averroës nahm Themistios‘ hylischen Intellekt (*in hoc convenit nobiscum Themistios*; OBJ I, Kap. 2.4.3) und transformierte ihn in den neuen *intellectus possibilis* nach Alexander. Der Intellekt kann nicht durch die eigene Selbstreflexion und ohne Rezeptivität erkennen, weil sein Erkennen ist dadurch universell ist, dass er im Hinblick auf die Sinne primär potenziell ist. Die als Seiendes der dritten Art gegebenen platonischen Ideen existieren real nicht und können somit auch nicht erkannt werden (*imprimere, non potest, quod non est*).[[182]](#footnote-182) Der menschliche Intellekt hat einen primär rezeptiven Charakter, welcher durch sinnliche Erfahrung determiniert wird. Die Ähnlichkeit der Form in der Sache und im Intellekt begründet das Erkennen durch die geschaffenen Universalien (*intelligibilia esse, quae hujusmodi similitudines, seu passiones imprimunt in intellectu nostro*). Der Unterschied zwischen Avicenna uns Averroës und somit auch zwischen der Toledischen und der Sizilianischen Schule betrifft zwei Komponenten des individuellen Erkennens der Seele. Der aktive Intellekt verarbeitet die intelligible Speciesaus Richtung (*ab*) des personalen tätigen Intellekts (*similitudines intelligibilium impressae ab eidem intelectu nostro*).Dadurch unterscheidet sich der aktive Teil der intellektuellen Seele aus Richtung der rezeptiven Komponente, welche passiv die Sinneswahrnehmungen aus Richtung der Sinne in (*in*) den rezeptiven Intellekt aufnimmt (*passiones imprimunt in intellectu nostro*). Erneut kommt die aus Alvernus‘ Traktat *De potentiis animae et obiectis* bekannte Verbindung ins Spiel, welche Alvernus in der späteren Auslegung von *De anima* wiederholt. Die Seele steht im Mittelpunkt der zweifachen Bewegung (*in – ab*). Das Wissen kommt aus der Welt und wird intentionell durch die Sinne vermittelt; die Seele empfängt dann das so aktualisierte Wissen in unserem Intellekt (*in intellectui nostro*). Die Seele erkennt die Welt in der Ordnung der synthetisierten Ähnlichkeit, welche der universelle Plan der aus Richtung unseres Intellektes gegebenen Bedeutungen ist (*ab eidem intelectu nostro*). Rufen wir uns den Unterschied zwischen *abstrahere* und *ordinare* in Erinnerung, welcher in der anonymen Schrift *De anima et de potenciis eius* gegeben ist (Kap. 2.2.1). Die Intentionalität geht im Modus der *intentio prima* in Richtung der rezipierten sinnlichen Phantasmen und rezipiert im Modus der *intentio secunda* die intelligible Species. Der passive Intellekt ist für den anschließenden Prozess der Abstraktion im formalen Intellekt unabdingbar, weil das Erkennen nur durch das sinnliche Bild möglich ist. Alvernus bekennt sich zur grundlegenden These des ersten Averroismus über die Belichtung des Sinns des Seienden von vorne. Daher stellt er in seiner Funktion des Kanzlers der Universität und als Bischof die damaligen Modernisten aus den Schulen der *Nominales*, welche von der Toledischen Schule beeinflusst waren, vor eine klare Wahl. Entweder existiert eine Seele und die Vielheit des Handelns als der Fähigkeiten der einen Seele. Oder man lässt die Vielheit der Substanzen im Menschen zu, worauf hin die Vielheit der Fähigkeiten fehlt, weil in diesem fehlerhaften Modell jeder Fakultät eine Substanz entsprechen muss. Der Kriegserklärung an die damaligen lateinischen Sophisten und der heutigen kartesianischen Postmoderne sieht folgendermaßen aus.

„Diesem Menschen antworte ich folgendermaßen: Entweder erkennt er an, dass die Seele über eine Vielheit an Fähigkeiten und Potenzen verfügt und als erste Substanz einheitlich ist (*unam essentialiter*) oder er erklärt, dass die Seele substanziell nicht einheitlich ist und über eine Vielheit von Substanzen verfügt, weil sie die Pluralität der Substanzen in der Seele nach der Pluralität der gegebenen Fähigkeiten und Potenzen multiplizieren muss.“ [[183]](#footnote-183)

Die Einheit der Person baut wiederum auf die Auffassung der Seele, wie sie im CMDA und im ersten Averroismus gegeben ist, wo die eine Seele verschiedene Tätigkeiten (*multiplicem viribus*) vollführt, welche als Aktualisierung verschiedenartiger Potenzen gegeben sind. Die Seele ist keine autonome Substanz im Körper, welcher mehr oder weniger an sie gebunden ist, sondern wurde zu einer auf die reale körperliche Person bezogenen Form. In der hylemorphischen Zusammensetzung kann die Form kein Primat besitzen. Dieser gebührt in gleichem Maße auch dem Körper im Rahmen des Aktes der einen Existenz (*perfectio inquam essentialis ipsius, quae pars illius est, et cum materia prima componit et constituit illus*; ibid, p. 66). Alvernus stellt Aristoteles Definition der Seele als entelechischer Form des Körpers gegen die avicennische Auffassung der Seele als autonomer Substanz.[[184]](#footnote-184) Damit wurde Avicennas klassische, an die selbstständige Existenz der Seele als substanzieller Form gebundene Definition der hypostasierten Seele als *perfectio prima* hinfällig. Diese hypostasierte Auffassung der Seele nach Gundissalinus wurde auch von Grosseteste in der ersten Deutung von *De anima* nach Averroës abgelehnt. Der von außen der Seele hinzugefügte aktive Intellekt gewährleistete den christlichen Avicennisten Immaterialität und die Trennung der menschlichen Seele als Hypostase. Der aktive Intellekt hielt im *semel–semper* gegebenen Modus der Habitualität an der Potenz der hylemorphischen Existenz fest (*potentia vitam habentis*, Kap. 2.2.1). Nach dem neuplatonischen und avicennistischen Modell der Toletaner bildet die primäre Vollkommenheit der menschlichen Seele ein hypostasiertes intellektuelles Erkennen, welches aktuell und habituell gegeben ist. Alvernus hält diese Auffassung für häretisch. Die Seele wäre nicht länger eine entelechische Form des Körpers, worin ihre primärem als *actus essendi* gegebene Vollkommenheit besteht. Der Mensch existiert als Person immer, auch wenn er wenig oder schlecht denkt. Der Intellekt ist lediglich Potenz, welche der grundlegenden, als Existenz der Person gegebenen Vollkommenheit hinzugefügt wird. Die unabhängige Existenz der individuellen Seele gehört deshalb diesem Bischof zufolge vor der Geburt zu den häretischen Leeren des Platon, für welche der Pantheist David von Dinant verurteilt worden war. Die hylemorphische Theorie des Menschen als körperliches Individuum beweist klar, dass die Seele direkt von Gott geschaffen sein muss. Es kann nur eine gegeben und sie existiert im Körper, weil sonst der Mensch keine aktuelle Person wäre. Das frühe Werk *De Universo* lehnt die Idee einer Weltseele (*anima mundi*) ab und betont, dass es sich um die Erfindung jener *sequaces Aristotelis,* konkret Avicenna handle.[[185]](#footnote-185) Wie wir wissen, wurde diese Version von Johannes Blund gegenüber David von Dinant ausdrücklich abgelehnt (Kap. 2.1.3). In letzter Konsequenz hätte die Theorie eines separierten aktiven Intellektes zur Verschiebung der Seelen in verschiedene Körper geführt. Die einzigartige Seele, die als einzigartige körperliche Substanz belebende Kraft der Seele darstellt, beinhaltet nach dem Schluss des CMDA und auch des Alvernus zwei Fähigkeiten. Darüber hinaus sind dies die Komponenten (sinnliche/ intellektuelle) im Hinblick auf sich selbst im Modus der formalen Übereinstimmung (passive/ aktive), was eine adäquate Auffassung der Wahrheit als Averroës‘ *proportio* begründet. Alvernus liefert diesen Schlüsselteil von Averroës‘ Auffassung als selbstverständliche rhetorische Frage.[[186]](#footnote-186) Gleich die nächsten Sätze beschuldigen die *sequaces Aristotelis*, dass sie diesen Schlüsselteil der Lehre über die rezeptive intellektuelle Komponente verzerrt dargeboten hätten. Aus der rezeptiven Komponente des Intellektes machten lediglich ein materielles Rezeptakulum und verhinderten somit in der Seele die Entstehung eines tatsächlichen Wissens nach Platon und Aristoteles.[[187]](#footnote-187) Dieser Teil der Argumentation hat große Bedeutung, weil Alvernus die zweifache Interpretation des Aristotelismus nach der Toledischen und der Sizilianischen Schule zeigt. Alvernus lehnt sowohl die Lehre über den abgeteilten *intellectus agens* als auch die Lehre über den lediglich sinnlichen *intellectus materialis* an. Beide Thesen stehen im Widerspruch mit der authentischen Auffassung des Erkennens nach Platon und Aristoteles. Alvernus‘ Auffassung des tätigen Intellektes hat deshalb keinen substantiellen Charakter, weil der tätige Intellekt den Akt der Seele bildet, welche die intelligible Species synthetisiert. Der erste und der zweite Averroismus haben nicht die gleiche Auffassung des Intellektes, ebenso wie es nicht über die gleiche Auffassung des Species verfügt (Kap. 2.1). Der tätige Intellekt fällt als Vollendung des individuellen Prozesses der Intentionalität und der Abstraktion in die Palette der verschiedenen Fähigkeiten der einen die hylemorphische erste Substanz belebenden Seele.

Durch die Unterscheidung der zwei Formen des *intellectus agens* in Alvernus‘ Werk wird das Grundargument des Callus gegen die Autorenschaft des Alvernus als Autor von *De potentiis animae et obiectis* hinfällig (Kap. 2.2.2). Diesen Schlüsselunterschied in der Auffassung des *intellectus agens* zwischen Avicenna und Averroës überging Callus bei der Beurteilung der Autorenschaft des Traktats. Er schloss Alvernus als Autor der Schrift aufgrundlage des sehr gut belegten Widerstands des Anonymen gegen den abgetrennten *intellectus agens* als erkennender Komponente der Seele aus (Callus 1952, 138–40). Er glaubte fälschlicherweise, dass Alvernus die Theorie des getrennten aktiven Intellekts verteidigte, der auf die menschliche Seele einwirkt. Diese These bestreitet die Hermeneutik prinzipiell und legt die Interpretation von Alvernus‘ Werk mit Berücksichtigung der Blund’schen Schule und des Streits zwischen der Toledischen und der Sizilianischen Schule durch die Auslegung von Averroës‘ Korpus vor. Die zweifache Auffassung des *intellectus agens* finden wir in beiden anonymen Traktaten und im Rahmen der gleichen Argumentation. Der Abgeteilte tätige Intellekt wird als neuplatonische Ursache der Bewegung und des Erkennens der kosmischen Intelligenzen definiert. Dadurch unterscheidet sich der kosmische *intellectus agens* kategorial, generisch und metaphysisch von Averroës‘ aktiven, synthetischen und individuellen Fähigkeit des Erkennens, welche nach der Auslegung von *De anima* in den immateriellen Teil der Seele integriert ist. Die Auffassung des der Separation vom Körper fähigen Intellektes (*intellectus qui est separabilis a corpore*)gehört nicht zum Memschen als materielle Substanz. Der erste Averroismus bezeichnet damit die Fähigkeit des immateriellen, durch diese Fähigkeit von der sinnlichen Erkennungskomponente separierten Intellektes. Diese Komponente ist dabei indes im Rahmen der einen Seele mit verschiedenen Erkennungsfähigkeiten gegeben. Wie wir weiterhin sehen werden, wird dieser prinzipielle Unterschied zwischen dem aktiven Intellekt als „*separabilis*“ und dem kosmischen Intellekt des Toledischen Schule im Modus „*separatus*“ eine Schlüsselrolle in der Polemik zwischen Siger von Brabant und Thomas von Aquin spielen. Der größte Kenner des Kommentators lehnte durch die Deutung dieses Terminus Alvernus‘ den Semi-Averroismus Thomas‘ von Aquin im Modus der toledischen Auslegung des Aristoteles ab (OBJ III, Kap. 4.4.2). Der abgetrennte und daher immaterielle *intellectus agens* wird übereinstimmend in beiden Schriften nach dem CMDA als Fähigkeit der menschlichen Seele definiert. Somit ist eine grundlegende Übereinstimmung des Werks *De potentiis animae et obiectis* mit Alvernus‘ Schrift *De anima* im Rahmen der Schule des ersten Averroismus gegeben. Beide Schriften wurden im Kontext der Blund-Schule verfasst, die grundlegend zur Entstehung der Universität von Paris beitrug. Die Schrift *De pontentiis animae et obiectis* sagt darüber hinaus ganz klar, dass weitere Argumente in der anschließenden Auslegung von *De anima* (*de alia vero loquamur in tractatu de anima rationali*, Kap. 2.2.2) enthalten sind. Daher kann man die Autorenschaft des Traktates *De potentiis animae et obiectis* direkt Alvernus zuschreiben und keineswegs irgendwelchen anderen Schülern aus Blunds Schule. Die gleiche Haltung zur Auffassung des separierten Intellektes nimmt in der nächsten Dekade Alvernus‘ Nachfolger Albert der Große in der Schrift *De homine* ein, wo eine Synthese des ersten Averroismus vollzogen wurde (Kap. 2.4.2). Den Schlusspunkt hinter den ganzen Streit setzt Siger von Brabant durch die brillante Unterscheidung in die abgelehnte Form *separatus* und die angenommene Form *separabilis.* Die vorhergehenden Kapitel brachten sachliche Gründe, warum zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus keine univoke Auffassung der Speciesexistiert. Daher kann auch keine Übereinstimmung im Hinblick auf irgendeine Grundform des individualisierten Intellekts bestehen (*intellectus possibilis, agens, speculativus, formalis*), welche diese Erkennungsformen produziert. Diese Termini haben keine univoken, durch objektive Komparatistik verteidigte Bedeutung, weil sie unterschiedliche Sichtweisen des Sinnes des Seienden im ersten und im zweiten Averroismus ausdrücken. Die objektiven und kritischen Forscher begingen den gleichen Fehler wie die Alexandriner zur Zeit Averroës‘ oder Alvernus‘. Sie machten aus dem Terminus *intellectus agens* und dem Terminus *species* *intelligibilis* eine objektive Substanz, welche sich univok in verschiedenem Denken auf die Art von Avicennas tätigem Intellekt. Die Hermeneutik verfolgt nicht primär, was in der Bestimmung der gegenwärtigen Alexandriner objektiv gegeben ist. Gemeinsam mit dem Kommentator und der Schule des ersten Averroismus verfolgen wir, wie der Sinn des Seienden im geschichtlich enthüllten Sein des Seienden offenbart wird. Für Callus und dessen zeitgenössische Nachfolger gilt folgende phänomenologische Kritik an den spekulativen Modernisten.

„Wenn sie den tätigen Intellekt wegen der oben genannten Notwendigkeit und Bedürftigkeit postulieren, ist es umso erforderlicher, diesen Intellekt als Potenz der Seele oder deren Mächtigkeit zu postulieren (*virtutem agentem, sive vim agentem*), welche im Akt der subsistent gegebenen Existenz diese Fähigkeiten produziert (*in actum educentem ipsas virtutes*). Es ist völlig klar, dass sie diese Fähigkeit der Seele überhaupt nicht erwähnen.“ [[188]](#footnote-188)

In der Schule des ersten Averroismus bildet der tätige Intellekt die Potenz der Seele, welche im hylemorphischen Substrat als lebender Körper gegeben ist. Deshalb unterscheidet er sich gattungsmäßig vom kosmischen tätigen Intellekt, was der reale Einblick in den Akt des Seins der durch die *anima intellectiva* belebte Person beweist. Der menschliche tätige Intellekt wird durch den Akt des Seins der realen Person individualisiert (*hoc est in actum essendi*), welche die gegebenen Fähigkeiten produziert (*educentem ipsas virtutes*). Die Tätigkeit des Intellektes ist an die Existenz des Menschen gebunden, welche im Rahmen seiner hylemorphischen Substanz aktualisiert wird. Der Hermeneutik und Alvernus‘ Zeitgenossen aus der Schule des ersten Averroismus ist völlig klar (*manifestum est autem tibi*), dass sich bei den damaligen Modernisten keine Erwähnung über den zweifachen Charakter des tätigen Intellektes findet (*quod de virtute hujusmodi nec etiam mentionem fecerunt*). Unter den gleichen Beschwerden beiden auch die gegenwärtigen Postmodernisten. Der tätige Intellekt muss als Fähigkeit genommen werden (*ponere virtutem agentem, sive vim agentem*). Die Existenz der Person ist primäre Vollkommenheit und kein mythopoetischer kosmischer Intellekt, welcher die inexistente „Mensch–Leiche“ erleuchtet. Die reale Person trägt die Erkenntnis als *subiectum* und *tabula rasa* durch den aktiven und persönlichen Intellekt. Er wird durch die vorausgehende tatsächliche Erkenntnis in Gang gesetzt, und zwar sogar in zwei unabhängigen Instanzen (*imaginatio, intellectus possibilis*). Das auf diese Weise inkarnierte aktuelle Akt des passiv-aktiven Intellekts valorisiert die einzigartige Existenz des Menschen. Der Mensch ist als erste Substanz lediglich als lebende Person gegeben und nicht als die spezifische Leiche der *Nominales*. Ebenso realistisch wird auch der aktive Intellekt im Werk *De potentiis animae et obiectis*, wo er in der lebendigen Person und nicht als abgetrennte Substanz definiert wird.

Deswegen bildet der Schutz der Person Alvernus‘ lebenslanges Credo und das nicht nur im Werk *De anima*, sondern auch in den vorausgegangenen Arbeiten definiert, welche vor dem Import des sizilianischen Averroës in den lateinischen Westen verfassen waren. Daher schrieb Alvernus die erste hervorragende Verteidigung der Einheit der Person und des Erkennens nach Averroës, sobald er sich durch Scotus mit Aristoteles‘ und Averroës‘ authentischen Schriften vertraut gemacht hatte. Diese phänomenologische Position wird auf magistrale Weise von Siger von Brabant aufgrundlage der brillanten Interpretation des CMDA nach der Sizilianischen Schule vertreten. Daher wurde Magister Siger Rektor der Pariser Artisten auf der Rue de Fouarre, bevor die Modernisten ihn im Jahre 1277 vernichteten. Die Hermeneutik lehnt aus grundsätzlichen methodologischen Gründen den objektiven, anachronisch zur Geltung gebrachten Ansatz zur Lektüre der Dokumente ab. Der erste Averroismus bekämpft ausdrücklich die erste Form der sophistischen Objektivität, welche bis heute als einziges wahres Kriterium für Beurteilung der damaligen Debatten gilt. Das objektive Vorausverständnis erschafft eine falsche auf das Seiende gerichtete Vor-blickbahn im Geiste des Heidegger’schen Irrtums, welcher durch das objektive Sehen der Welt gegeben ist. Dann werden Irrtümer in der Interpretation der Texte vor dem Jahr 1300 zur objektiven Regel, und zu keinem bloßen Zufall. Die falsche Univozität des Begriffes „*intellectus agens*“ führte die heutigen postmodernen Avicennisten dazu, zur modernistischen Partei des Streits im Stil der von Alvernus kritisierten *sophistae Latini* zu werden. Es ist notwendig, zwischen Wahrheit und Objektivität zu wählen. Diese Avicennisten wurden von Alvernus gerade wegen der univoken Auffassung des tätigen Intellektes kritisiert. Die strikte Ablehnung des abgeteilten *intellectus agens* und die richtige Vision des rezeptiven Erkennens, welches direkt im immateriellen Intellekt gegeben ist, stellten Alvernus gegen die Schule der Neuplatoniker im Bewegung von „*augustinisme avicennisant*“ (Gilson 1929; 1930). Der Dualismus betraf den Körper und die Seele als zwei unabhängigen Substanzen; er wurde seit dem Jahr 1230 in der Toledischen Schule belegt. Diese Teilung besitzt für die weitere Entwicklung der Objektivität eine grundsätzliche Rolle.

Die Jahre 1230–35 bilden einen prinzipiellen Grenzstein in der Entwicklung der Pariser Schule der avicennistischen Toletaner, welche um Philipp den Kanzler und die ersten Franziskaner wie Alexander von Hales und Johannes Rupella gruppiert waren. Der Oxforder Franziskaner Rufus von Cornwall war der bedeutendste Repräsentant der um Alexander von Hales gruppierten Schule der Modernisten. Rufus schob dem Averroës im Jahre 1236 eine äußerliche Verbindung beider Intellekte durch die Form der avicennischen *copulatio* unter (Kap. 3.3.3). Aber bereits zuvor, um das Jahr 1230, fand sich die gleich externe Anknüpfung des substanziellen Intellektes an die erkennende Person auch in der *Summa Duacensis* und noch früher gab es sie in pantheistischer Gestalt bei David von Dinant. Die kritischen Mediavelisten begründeten überzeugend, warum das Denken eines Alexander von Hales und eines Johann Rupella zur Strömung des Avicennismus gehört, nämlich wegen deren dualistischer Auffassung des *intellectus possibilis* und der Auffassung der Abstraktion in Gestalt der *denudatio* (Rohmer 1928). Daher geriet die von der toledischen Auslegung des averroistischen Averroës inspirierte modernistische Schule nach dem Jahr 1240 in einen grundlegenden Streit mit Bischof Alvernus und der Schule der jungen Aristoteliker, zu denen Albert der Große und Roger Bacon gehörten. Die lateinischen Sophisten halten sich an das durch die materielle und immaterielle Komponente des Intellektes disparat gegeben Erkennen. Deren Auffassung des passiven Intellektes hat nichts mit dem CMDA gemeinsam und ist nach Avicennas sinnlich gegebenen *intellectus materialis* und dem als Hypostase der ersten Prinzipien des Erkennens gegebenen *intellectus possibilis* genommen. Eine neue Figur des rezeptiven Intellektes schufen die Oxforder Modernisten um das Jahr 1240. Das sophistische Simulakrum des *intellectus possibilis* entstand dadurch, dass die ersten Oxforder Modernisten gemäß dem universellen Hylemorphismus auch die *materia spiritualis* in den *intellectus materialis* einführten. Durch die Materialisierung des Intellektes bekamen sie eine neue Figur des individualisierten rezeptiven Intellekts als Substanz. Dann führten sie weitere Hypostasen in Gestalt des avicennischen *intellectus possibilis* darein, welcher die ersten Prinzipien des Erkennens im Modus der *potentia substantialis* trägt. So entstand bei Rufus der moderne Intellekt als neue Substanz der dritten Art (Kap. 3.2). Das Beispiel des Franziskaners Rupella und Rufus‘ zeigt, dass die Gruppe der von Avicenna beeinflussten Interpretatoren des Aristoteles Averroës‘ Lehre in ihren Grundzügen nicht verstanden hatten, weil sie sie durch Avicennas Metaphysik interpretierten. Alvernus kannte diese Denker in seiner Funktion als Kanzler der Pariser Universität und betitelte sie mit der pejorativen Bezeichnung. Während seiner Amtszeit als Bischof und Kanzler der Universität hatten diese Denker bereits eine abgerundete Schule errichtet. Diese Gruppe der franziskanischen *Modernorum* redigierte unter der Ägide des Magisters Alexander von Hales (†1245) dessen denkerisches Testament, welches als *Summa Halensis* bekannt wurde. In dieser franziskanischen Schule der modernen Toletaner entstand das erste Konzept der Objektivität. Rufus von Cornwall, der aus Oxford kam, schloss sich während seines Studiums diesem Kreis der Modernisten nach dem Jahr 1235 an. Der harte Kern der Schule des zweiten Averroismus wurde von der Gruppe der avicennischen Dominikaner unterstützt, welche vom jungen Bakkalaureus und später auch vom Magister Robert Kilwardby geführt wurde. Letzterer studierte in Paris einem scholastischen Kolleg zusammen mit Albert dem Großen. Albert war in der Frage der Auslegung von *De anima* Alvernus‘ Schüler und bildete mit Roger Bacon nach dem Jahr 1240 den Hauptrepräsentanten der Schule des ersten Averroismus. Diese Kreuzung der philosophischen Richtungen, welche aus der Rezeption des Kommentators nach der Sizilianischen und der Toledischen Schule hervorgegangen waren, repräsentieren den Grund des Streites um den Averroismus, in welchem die westliche Objektivität entsteht.

### 2.3.2 Ablehnung der nominalistischen Predikation

Die vorhergehende Matrix hat gezeigt, dass die hypostasierte Auffassung der Bedeutung nach Avicenna das Wesen der Schule der *Nominales* und der an sie anknüpfenden logischen Schulen charakterisiert. Die nächste Welle der Kritik von Alvernus in seiner Doppelrolle als Pariser Bischof und Kanzler der Universität war gegen die nominalistische Lehre der Schule der Grammatiker gerichtet (*Grammatici*). Diese Schule wurde aus der Position des ersten Averroismus in der Schrift *De anima et de potenciis eius* in der Polemik gegen das Sophisma des Menschen als Leiche kritisiert. Die Identifikation der Schule der Grammatiker wird indirekt durch den Streit der Pariser Logiker mit der Schule der Grammatiker in Orléans bestätigt, wie es das Studentenlied aus den Jahren 1230–50 zeigt.[[189]](#footnote-189) Die Satire bezeugt, dass Streitigkeiten zwischen den logischen Schulen in Paris und den grammatischen Schulen in Orléans ausgetragen wurden. Die folgende Matrix wird zeigen, dass die Modernisten Johannes Pagus (Johannes Pagus) a Nicolaus von Paris zu der oben erwähnten Gruppe der *Grammatici* gehören (Kap. 3.1.2). Beide Modernisten stammen aus den logischen Schulen der *Nominales* und schufen eine neue Interpretation der Kategorien als porretanische Hypostasen. Aus Sokrates‘ Existenz in der Vergangenheit, welche durch das synkategorematische Verb Ausdruck findet, wird in der Schule der lateinischen Grammatiker die nominale und später objektive „Sokratität“, welche der Substanz der dritten Art zugeschrieben wird. Die Analyse des Werks *Dialogus Ratii et Everardi* hat gezeigt, wie die Prädikation der hypostasierten Species in Richtung zum letzten individuellen Substrat verläuft, welches die Kollekte dieser Bestimmungen trägt (*socratitas* *est humanitas est animalitas est corporalitas*, Kap. 1.5). Alvernus‘ zweiter Kommentar zu *De anima* lehnt die Auffassung des Seienden der dritten Art gemäß den Porretanern ab. Die lateinischen Sophisten (*Sophistae Latini*) schufen durch die Apposition der hypostasierten „die Weiße in der Sache“ in die reale weiße Sache die kategoriale Bedeutung des Typs „die Weiße“ (*albedinem ponit in subjecto de quo dicitur*).[[190]](#footnote-190) Alvernus lehnt die durch das Sophisma *album albet* gegebene univoke Supposition der Sophisten ab. Der Anhänger von Abelards Schule verfolgt in der Linie Blunds die Ausführungen des CMDA und kann keine andere Entstehung der Bedeutung zulassen als durch die sinnliche und intellektuelle Abstraktion. Sie wird durch die Wirkung der ersten Substanz geschaffen, ob nun der materiellen oder der immateriellen. Die wahre Bedeutung entsteht durch die Imposition aus Richtung der realen ersten Substanz, weil diese auf die Sinne wirkt (*signa illa intelligibilia... ipsa dant animae humanae intelligere in effectu*; *Guilielmi De anima*, p. 205). Die Kritiker an den lateinischen Grammatikern ist im folgenden Zitat enthalten.

„Siehe die vorausgehenden Grammatiker, welcher vor mir gewirkt haben, und manche, welche während meines Lebens waren (…). Deren Absicht bestand darin, die Imposition der Bedeutung lediglich aus den Worten zu nehmen (*de verbis significabant et praedicabant dispositiones*). Diese hypostasierten Eigenschaften gaben sie in die Substanz, über welche sie sprachen (*ponebantque eas in substantiis de quibus dicebatur*). Diese unklare Bedeutung (*quaedam vero*), welche keine Imposition aus realen Substanzen hatte (*non significantes ex semetipsis*), gaben sie dann in die nominal bestimmten Subjekte (*ponebant in subiectis*). Die Eigenschaften dieser Subjekte signifizierten sie dann (*dicebantur dispositiones*) durch die Namen, mittels der Apposition gegeben (*per conjuncta sibi nomina*).“ [[191]](#footnote-191)

Die lateinischen Sophisten respektieren nicht der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Substanz und führten die univoke Auffassung der logischen Aussage ein. Sie schafften die Imposition von der realen Substanz ab und nahmen lediglich die nominal gegebenen porretanischen Hypostasen (*praedicabant dispositiones*). Die Gruppe der Grammatiker schuf kategoriale Bedeutungen außerhalb der zweiten Substanz, die durch die Imposition gemacht wurde. Die logische Supposition erhielt einen absoluten Wert. Die hypostasierten Eigenschaften wurden als inhärente Eigenschaften (*ponebantque eas in substantiis*) der realen Substanzen genommen. Die Prädikation ist aufgrundlage der bloßen nominalen Übereinstimmung einer Bedeutung mit der anderen gegeben. Dann ist es möglich, die „Sokratität“ im Hinblick auf die den nominal bestimmten Sokrates zu prädizieren. In diesem univoken Szenarium der Moderne war es kein Problem, gegenüber dem Individuum irgendeine andere rein nominal gegebene hypostasierte Supposition zu prädizieren. Die hypostasierte Eigenschaft oder das kategoriale Akzidens wird im Modus der porretanischen Apposition zur als Individuum gegebene Substanz der dritten Art prädiziert (*socratitas est humanitas*, Kap. 1.5). Die Nominalisten begründeten eine neue atomare Substanz der dritten Art, welche zugleich im Modus der Imposition (*in substantiis de quibus dicebatur*) und der Supposition (*in subiectis de quibus dicebatur*) gegeben ist. Die im Modus der mentalen Supposition gegebene äquivoke Nomination als im Modus der kategorialen Imposition gegebene univoke Prädikation auszugeben ist aus der Sicht Aristoteles‘, Averroës‘, Blunds und Alvernus‘ inakzeptabel. Diese Denker respektieren die hyparchische Stellung der ersten Substanz. Das Beispiel der Inhärenz der Weiße auf der kategorial gegebenen zweiten Substanz zeigt klar den Unterschied zwischen Alvernus‘ aristotelischer Prädikation und der hypostasierten Auffassung der porretanischen *Nominales*.[[192]](#footnote-192) Alvernus macht die ersten Modernisten auf die klassische Interpretation der *Kategorien* (*Cat*. 2a11–16) aufmerksam, welche eine andere Imposition der Bedeutung von der ersten Substanz und eine andere von den Universalien sieht (OBJ I, Kap. 1.3). Im Gegensatz zum kritischen Alvernus unterscheiden die modernen Sophisten nicht zwischen der realen und der nominalen Inhärenz des Akzidens in der Substanz. Diesen aufgrund der Vernachlässigung von Priscians Grammatik (Kap. 1.1) gegebenen Irrtum begingen sie deswegen, weil sie über keine Imposition der Bedeutung aus Richtung der realen ersten Substanz verfügen. Die Porretaner schafften den Unterschied zwischen den verschiedenen Arten und Weisen der Supposition der universellen zweiten Substanz in den logischen und metaphysischen Aussprüchen ab (*de dicto*, *de re*, *oratio*, *enuntiatio, demonstratio*). Alvernus‘ Kritik bezeugt den Fortschritt der Moderne durch die Transformation der hyparchischen Prädikation aus Richtung der ersten Substanz zum diskreten Sehen der Welt (*discrete videamus*), welches durch das Individuum als Substanz der dritten Art gegeben ist. Dieses diskrete Sehen der Funktionen anstelle der Substanzen führten die avicennistischen porretanischen Schulen am Ende des 12. Jahrhunderts ins Denken des lateinischen Westens ein. Die modernistischen Neuplatoniker vermischten die Komitation der porretanischen Hypostasen mit der neuplatonischen Mathematik der Analogien (*Dialogus Ratii et Everardi*). In Oxford vollzog sich eine Dekade später der gleiche Streit, als Bacon auf ähnliche Weise die aus Kilwardbys moderner Metaphysik und aus Sherwoods logischer Schule hervorgegangenen Nominalisten kritisierte (Kap. 3.4.3). Die Sophisten hatten vergessen, dass die Sprache über die Realität spricht, und endete in *language games.* Die Widerspiegelung der Bedeutung in der Sprache (*speculatio*) führt nach Alvernus nur zu einem endlosen Regress der Bedeutung. Die Nominalisten verfielen dem universellen mythopoetischen Zauber der *Arbor Porphyriana* und hatten keine wirkliche kategoriale Prädikation im Hinblick auf die existierende erste Substanz, nur im Hinblick auf die nominal definierte Essenz. Sie verwechselten die Imposition der Bedeutung aus Richtung der ersten Substanz mit der Supposition der Akzidenzien in der als zweite Substanz prädizierten Essenz.

Diese grundsätzliche Kritik an den Modernisten ist in den beiden Abhandlungen von Alvernus als eine zweifache Bewegung der Intentionalität und des Erkennens vorhanden, die oben beschrieben wurde (*in–ab*). Die Intentionen sind in unserem Intellekt (*in intellectui nostro*) und wir erkennen den realen Zustand der Welt dank dem kategorial denkenden Intellekt (*ab eidem intellectu nostro*). Die von Alvernus kritisierten Grammatiker unterscheiden nicht zwischen dem realen Sein des Dings („das weiße Auto“) und dessen hyparchischer Prädikation durch die zweite Substanz und das Akzidens („dieses Auto ist weiß“). Die nominal gegebene Kategorie ohne hyparchische Bindung an die erste Substanz ist lediglich im Modus der logischen Äquivozität gegeben. Wenn die komitativ oder appositiv gegebenen Akzidenzien beginnen, sich an diese logische zweite Substanz zu hängen wie Avicennas oder die porretanische Hypostase, dann entsteht ein Simulakrum der Realität gemäß dem Dialog *Sophistes*. Das Denken der Illuminaten spiegelt deren eigene Ideen (*speculatio*) wider. Das folgende Zitat zeigt den epochalen *Irrtum* der damaligen spekulativen Grammatik, welche in Oxford und Erfurt in den nominalistischen Behauptungen des Typs *album albet* gepflegt wurde. Alvernus behauptet wie John von Salisbury (*substantia denuo colligunt*, Kap. 1.4), dass die Schule der *Nominales* die Imposition aus Richtung der ersten Substanz hat verschwinden lassen und anstelle der zweiten Substanz eine Sammlung hypostasierter Akzidenzien gesetzt hat.

„Wenn das Verb im Modus der Inhärenz (*verbum inhaerendi*) die Imposition, wie sie verkünden, ausdrücken würde, dann wäre es nur im Modus des Akzidenz und hätte notwendigerweise eine kategoriale Supposition im Subjekt als zweiter Substanz. Da aber die Existenz der ersten Substanz (*esse in subjecto*) nicht an Aussagen als Subjekt der Enuntiation teilnimmt (*non est inhaerere subjecto*), würde diese nominell gegebene Kategorie notwendigerweise ein anderes kategoriales Subjekt als Träger dieser Bedeutung erfordern (*inhaeret ex necessitate inhaerentia subjecto proprio*). Entweder wäre die zweite Substanz direkt in diesem Subjekt enthalten oder sie wäre durch eine andere Bestimmung in ihm vorhanden. Wäre sie durch eine andere Bestimmung im Nominalsubjekt, so würde ein unendlicher Regress entstehen.“ [[193]](#footnote-193)

Alvernus lehnte im Namen des gesunden Verstandes die Hypostasierung der nominalistischen Bedeutungen ab, im Gegensatz zu den Postmodernisten, welche es durch Sprachspiele taten (*meaning is use*). Die lateinischen Sophisten und die analytischen Grammatiker häufen eine hypostasierte Bestimmung auf die andere und halten diese Anhäufung und Teilung bloßer Benennungen für Aristoteles‘ kategoriale Prädikation. Das Argument des endlosen Regresses und die Widerspiegelung gipfeln in der Epoche des metaphysischen Nihilismus, sowohl die an Hussels Avicennismus anknüpfende Schule des Pariser Poststrukturalismus (J. Derrida) als auch in der Oxforder Schule, welche den Neopositivismus der Wiener Schule durch die *Oxfordian Fallacy* (L. Wittgenstein, R. Rorty) übernahm. Sprache ist zu wichtig, um ein unverbindliches Spiel zu sein, wie es die modernen Nominalisten behaupten. Die aristotelische Prädikation wird vom metaphysichen Dativ und von der hyparchischen Stellung der ersten Substanz gelenkt. Dies ist der grundlegende Weg der Sonne, welche am Firmament nur in eine Richtung geht, und die Prädikation muss sich an das Sein der realen ersten Substanz halten. Die modernen Porretaner haben den hyparchischen Charakter der ersten Substanz gelöscht und gehen die eigenen, vom paranoiden Sonnenintellekt erleuchteten Wege. Die Realität kann nicht durch moderne Hypostasen und mathematischen Funktionen ersetzt werden, weil man über sie keine wahre Aussage im Modus der metaphysischen Übereinstimmung treffen kann, die auf der Imposition aus der Realität bildet. Die logische Essenz wird als Universalie prädiziert, und die logische Substanz als „dieses hier“ (τόδε τι, *hoc aliquid*) kann im Modus der Äquivozität (porretanische *socratitas*) als zweite Substanz dienen. Eine solche Apposition des akzidentellen Prädikats, der zu einem anderen Akzidens geklebt wird, sie ist ein metaphysischer Unsinn. Bei einer solchen Prädikation ist das Subjekt der kategorisch gegebenen Aussage nicht durch die eindeutige Imposition als zweite Substanz nach den *Kategorien* bestimmt. Und schon gar nicht ist es das eindeutige Subjekt eines deduktiven wissenschaftlichen Beweises. Solcher eindeutige kategorische und deduktive Syllogismus enthät darüber eine Imposition in Bezug auf die reale Kauzalität der hyparchischen Substanzen. Die Grammatiker verfügen nicht über die Grundstruktur einer sinnvollen kategorialen Aussage. Die kategoriale Bedeutung von prädizierten Akzidenzien und nominalen Bestimmungen bleibt in der Ordnung der logischen Supposition. Sie stellt aber nur eine formale Korrespondenz mit der Realität dar. Die logische Substitution ist Abstraktion im Quadrat. Dem Logiker ist es gleichgültig, ob die Chimäre real existiert oder nicht. Eine logische Abstraktion kann eine rationale Substanz in Bezug auf die hyparchische Substanz nicht für wahr erklären, weil ihr die Imposition einer realen Bedeutung fehlt. Die metaphysische Imposition wird durch den metaphysischen Dativ bestimmt, der die kausal gegebene Reihenfolge der Bedeutungsübertragung von der ersten hyparchischen Substanz auf die zweite Substanz als *species* genau nach der Interpretation der *Kategorien* vorgibt (*destructio primis*; OBJ I, Kap. 1.3). Die nominalistische Prädikation erlaubt kein sinnvolles Sprechen in dem Moment, in dem die Grammatici beginnen, andere Akzidentien ihrer chimärischen zweiten Substanz zuzuschreiben, die als Hypostase im Modus der Apposition gegeben ist. Im heutigen Zeitalter der postmodernen analytischen oder dekonstruktiven Ignoranz hält ein verbaler Unsinn dem anderen den Spiegel vor, bis die Matrixwelt der virtuellen Simulakren vollständig ist (*iret res in infinitum*). Genau dies war der philosophische Kern des Streites um den Tritheismus im vorherigen Jahrhundert zwischen Abelard und den Porretanern. Die Apposition des Typs *deitas* und *paternitas* erhielten eine außerhalb der Imposition gegebene nominale Bedeutung von der hyparchischen göttlichen realen Essenz (Kap. 1.3). Vom Standpunkt der klassischen Metaphysik aus betrachtet, handelt es sich um eine reine Paranoia. Der chimärenhaften zweiten Substanz kann man durch Apposition hypostatische Akzidentien wie „*albedo*“ im Modus der äquivokalen Universalien zuschreiben. Eine Prädikation der hypostasierten „Weiße“ zur ebenso hypostasierten „Schimäre“ begründet nach Abelard und dem ersten Averroismus die Aussage über die Bedeutung in der Ordnung des bloßen *opinabile*. Dann kann man sophistisch *ad infinitum* über die Schimäre und nicht im aristotelischen *ad finitum* über die aktuelle erste Substanz aussagen. Die Schimäre in der Logik kann eine prädizierte Apposition der Weiße haben. Aber in der Ordnung der metaphysischen Abstraktion handelt es sich um Unsinn, da die Schimäre nicht existiert, ebenso wie der wahrhaft erkannte Mensch keine Leiche ist. Die Grammatiker fassten die Weiße als Inhärenz des universell gegebenen Akzidens im Subjekt der Aussage auf (*inhaerere subjecto*). Die Modernisten schaffen die univoken Aussagen im Hinblick auf das hypostasierte Subjekt (*esse in subjecto*). In der Reihenfolge der logischen Abstraktion spielt es keine Rolle, ob es sich um eine Substanz oder ein Akzidenz handelt. Alle hypostasierten Entitäten haben eine formal identische Bedeutung, die in demselben eindeutigen logischen Modus gegeben ist („zur Essenz dieses Autos gehört diese Weiße“). Eine solche Inhärenz ist zwar *simpliciter* gegeben, gehört aber zur logischen Supposition. Die Schrift *Zweite Analytiken* gibt als Beispeil die Definition des Dreiecks. Diese ist im Rahmen der universellen Essenz gegeben. Zu ihr gehören allgemeine Eigenschaften, im Modus der logischen Apposition und formalen Komitation geschaffen. Das reale Dasein der ersten Substanz kann in deren aktueller Simplizität durch die sophistische Supposition übertragen werden (*non est inhaerere subjecto*). Es gibt die allgemeine Ordnung der Bedeutung und Prädikation, weil die universelle Bedeutung nur im Intellekt existiert. Jede Prädikation ist im Hinblick auf die kategorial gegebene zweite Substanz als Subjekt gegeben. Aber die zweite Substanz trägt dank der Imposition die ursprüngliche hyparchische Bedeutung der ersten Substanz. Die Sophisten erhielten durch metaphysische Übertragung lediglich eine äquivoke Prädikation im Rahmen der formalen „Essenz–Hypostase“ der Porretaner („Sokratität“). Sie ersetzten durch "*socratitas*" die eindeutige Prädikation, die im Rahmen der kategorisch gegebenen zweiten Substanz in Bezug auf die hyparchische Person des Sokrates geschaffen wurde. Das porretanische *individuum* setzt sich aus einer unendlichen Reihe Hypostasen zusammen, siehe den Terminus *collectio* bei den porretanischen Avicennisten (Kap. 1.4). Alvernus macht die sophistischen Schöpfer der Simulakren darauf aufmerksam, dass unendliche Apposition im Stile der modernen Logiker und der *Nominales* in ein unlösbares Problem hinsichtlich der realen Sache gerät (*iret res in infinitum*). Die Realität verschwindet in der modernen porretanischen *colligatio* und *resolutio*, die eine Teilung und Sammlung der Bedeutungen im *Arbor Porphyriana* hervorbringt. Oder es kommt zur postmodernen Metaphorisierung durch „*différance*“ die unendliche Bedeutungsübertragungen hervorbringt, die von nirgendwo kommen und nach nirgendwo gehen. Der Erkenntnisprozess der *Grammatici* und des zeitgenössischen Postmodernismus findet im Spiegellabyrinth des mythologischen Sonnenintellekts statt. Diese Art von Akademikern wird von sophistisch gebildeten Furien als angemessenen Gottheiten der philosophischen Rache geleitet. Alvernus argumentiert gegenüber den paranoischen Modernisten, dass das „Auto“ der porretanischen Grammatiker niemals „weiß“ sein könnte, weil deren sophistisches Individuum nicht mit der Existenz der ersten Substanz gemeinsam hat. Die Weiße existiert im Modus *per prius* lediglich als Bestandteil der realen Sache und ist nicht prädizierbar. Nur das reale Ding begründet hyparchisch alle durch die zweite Substanz gegebenen Bedeutungen, inklusive des prädizierten Weißen als Akzidenz. Im Hinblick auf diese absolut *simpliciter* in sich selbst gegebene erste Substanz muss die kategoriale Prädikation dieses Akzidens im Hinblick auf die zweite Substanz ablaufen („dieses Auto ist weiß“). Die gedachten und prädizierten „Dinge“, existieren als Bedeutungen nur im Denken. Sollen sie im Modus der Übereinstimmung metaphysisch wahr sein, dann müssen diese Universalien eine im Hinblick auf die hyparchische Realität gegebene Imposition enthalten. Die Supposition der Grammatiker hat keine kategoriale Univozität, weil diese nach Aristoteles lediglich durch die zweite Substanz prädiziert wird. Es gilt erneut die grundsätzliche Gegebenheit des metaphysischen Dativs. Ohne die akzidentellen, durch das sinnliche Erkennen abstrahierten Eigenschaften sind wir nicht fähig zu erkennen, was die Sache an und für sich als erste Substanz ist. Deren eigentliche Gegebenheit steht im vergangenheitlichen Modus außerhalb unseres Erkennens. In unsere Seele tritt nur der Akt der Donation ihres Sinnes ein, welcher durch die universelle Bedeutung gegeben ist. Daher setzte die Kenntnis der *Kategorien* und von *De interpretatione* die Kenntnis des wahren Verlaufs des Erkennens gemäß *De anima* voraus. Die lateinischen Sophisten schafften die in der Ordnung der kategorialen Aussage gegebene hyparchische Bedeutung ab. Bei Aristoteles determiniert die absolute Gegebenheit der einfachen und aktuellen ersten Substanz die Bestimmung der zweiten Substanz im Modus der Imposition *per prius*. Der erste Averroismus weiß in Anknüpfung an Abelard, dass die reale Substanz das Denken bestimmt und nicht umgekehrt.[[194]](#footnote-194) Die Kritik des ersten Averroismus betrifft metaphysische Aussagen der modernen Illuminaten. Sie wurden durch ihre verdrehte Form der Parusie in die Irre geführt. Der Sinn des Wortes existiert nur im ihren Denken und wird produziert durch ihre Mythopoetik. Es war der Fall von Avicenna als des ersten Modernisten im Westen (*quasi a se*; OBJ I, Kap. 2.5).

Alvernus gibt der Inhärenz des Akzidens in der Substanz eine aristotelische Bedeutung gemäß dem kanonischen Text *De Interpretatione* 16a3–8, welchen wir kommentiert haben (Kap. 1.1). Die Kritik an den neuen Sophisten wird ergänzt durch die Ablehnung der logischen Schulen der *Nominales*. Die damaligen „Grammatiker“ bilden eine weitere Gruppe außerhalb der Schule der *sophistae Italici*, welche mit dem irrtümlichen, durch Belichtung von hinten gegebenen Begriff des Erkennens arbeitet. Was in der Mathematik und der Logik wahr ist, das ist nicht notwendigerweise wahr in der Metaphysik. Die logische Notwendigkeit hat ihre Grundlage im Denken, und die metaphysische Notwendigkeit ist gegeben durch die hyparchische Beziehung zur Realität, den metaphysichen Dativ folgend. Kritik an den Grammatikern wurde bereits vor Alvernus von Grosseteste im ersten Traktat zu *De anima* geübt (Kap. 2.2.1). Die damaligen Grammatiker und heutigen nominalistischen Analytiker der Sprache, welche von der mythopoetischen Parusie des Wortes als eines porretanischen Seienden der dritten Art bestrahlt werden. Sie unterscheiden nicht zwischen der essenziellen logischen Prädikation im Modus der hypostasierten Supposition (Avicenna, Porretaner, *Logica Modernorum*, Toledische Schule, zweiter Averroismus) und der metaphysischen hyparchischen Prädikation, wenn das Prädikat das Akzidens der impositionell prädizierten zweiten Substanz ist (Boethius, Abelard, *Logica Vetus*, Blunds Schule, erster Averroismus). Alvernus machte nach dem Muster Abelards die sophistischen Porretaner aus den Oxforder und Pariser Schulen der *Logica Modernorum* darauf aufmerksam, dass eine Prädikation „dieses Auto ist weiß“ vom realen weißen Auto abgeleitet ist. Es ist nicht eine *collectio* der substanziellen „Autohaftigkeit“ und der hypostasierten „Weiße“, welche sich in Form der auf der mythopoetischen *copulatio* der nominal bestimmten Hypostasen zusammentun. Die Supposition der Grammatiker ist nur in der Ordnung der äquivoken *significatio* gegeben. Deshalb macht Alvernus diese lateinischen Sophisten darauf aufmerksam, dass die kategorial gegebene Imposition nach Aristoteles erst in der Ordnung der univoken *enuntiatio* gegeben ist. Die Leiche ist nicht Sokrates aus der Sicht der kategorialen Prädikation, welche durch die Imposition von der ersten Substanz gegeben ist. Die Aussage „diese Leiche ist Sokrates“ ist lediglich eine Supposition im Rahmen der Homonymie und der nominalen Prädikation. Nur die Imposition des „Seins des Sokrates“ als zweiter Substanz aus Richtung der realen Person begründet die Bedeutung im Rahmen der akzidentellen Synkategoremata, welche gegeben sind durch gegenwärtigen oder vergangenen Formen des Verbs „sein“ im Sinne „als Sein der ersten Substanz existieren“. Erneut ist der grundlegende Unterschied zwischen der metaphysischen und der logischen Abstraktion zu sehen, welche die unkritische Moderne bereits seit Abelard gänzlich übergangen hatte. Grossetestes Auslegung im Rahmen der ersten Version des *Oxfordian Fallacy* führte diesen grundlegenden *Irrtum* der Moderne im Jahre 1230 in die analytische Deutung der *Zweiten Analytiken* ein und schuf die erste analytische (d. h. nach Alvernus grammatische) Auffassung der modernen Wissenschaft (Kap. 3.1.1). Alvernus demaskierte die Sophistik der *Grammatici* genannten Schule und zeigte die ursprüngliche *Lichtung* der Wahrheit und Unwahrheit der analytischen Sprachphilosophie. Die wahren Aussagen der künftigen Ereignisse sind überhaupt nicht möglich, weil man nach *De interpretatione* nichts kategorisch über die künftige Seeschlacht sagen kann, da es keine Imposition der Bedeutung aus der Realität gibt. Die reale Eigenschaft ist *simpliciter* in der Sache und nirgendwo sonst gegeben, weil sie nur in der ersten Substanz aktuell gegeben ist. Dann kann das Akzidens kategorial in verschiedenen verbalen Modi prädiziert werden. Die Sophisten in den Schulen der ersten Philosophie der Sprache ergingen in Sprachspielen und vergaßen ebenso wie heute, dass die gesprochene Sprache im Hinblick auf die Realität im kausal gegebenen Modus der *proportio* wahr sein soll.

Alvernus bezeugte die fortschreitende Verfinsterung der ersten Substanz, welche zuerst von Averroës und Avicenna konstatiert worden war (OBJ I, Kap. 2.4.1). Die Imposition der Bedeutung in der ersten Moderne geht von der bloßen Benennung im Denken aus, getrennt vom Ding. Es geht um Spiegelung der unendlichen Simulakren nach dem Sophismus des „dritten Mannes“ aus dem Dialog *Parmenides* (132a–b). Es gibt eine unendliche Reihe von Bedeutungen, wenn der Sinn nur im Denken konstruiert wird. Sie sind an das zentrale Subjekt der Aussagen gebunden sind, aber keineswegs an die Realität als Prinzip. In der Schule der Grammatiker erlosch die Referenzfunktion des Erkennens und somit auch der Sprache, unter anderem auch aufgrund des schlecht verstandenen Verlaufs des Erkennens gemäß der Schrift *De anima*. Die Schule des ersten Averroismus sah um das Jahr 1240 genau, wie und warum es in der ersten Generation der Modernisten zu einer fatalen Verfinsterung der ersten Substanz gekommen war. Alvernus‘ Kritik zeigt, dass die an die Toledische Deutung des neuplatonischen Avicenna und des averroistischen Averroës anknüpfenden Porretaner sich um das Jahr 1235 zu der einen Denkerschule der *Modernorum* zusammenschlossen, welche er *sophistae Latini, Italici* oder *Grammatici* nannte. Die gesamte Debatte hinsichtlich der verlorenen ersten Substanz bei den ersten Modernisten hat eine grundsätzliche humanistische Bedeutung. Alvernus betont gegenüber der Gruppe der modernen *Nominales*, dass deren Bestimmung der Person durch die Kollekte der hypostasierten Bestimmungen für die Definition der aktuellen Existenz der Person nicht ausreicht.

„Wenn jemand behauptet, wahr zu sein, dass die Animalität einen Bestandteil der Menschheit ausmacht (*animalitas pars humanitatis est*), dann existiert der Mensch als Mensch nicht als das Lebewesen, welches seine inhärente tierische Natur innehat. Der wirkliche Mensch wäre eine Komposition aus etwas abstrakt Animalischem und hinzugefügtem Rest (*compositum ex animali et quodam residuo*). (...) Doch, es ist wirklich wahr, dass dieser Mensch dieses Lebewesen ist, und dann ist es ebenfalls wahr, dass diese seine Menschheit als diese Animalität in seiner Existenz gegeben ist.“ [[195]](#footnote-195)

Alvernus lehnt im oben angeführten Zitat die moderne, das Individuum synthetisierende Apposition der Hypostasen ab (*compositum ex animali et quodam residuo*). Dieses zweifelhafte Residuum entsteht auf dem letzten Niveau der Teilung des Baumes des Porphyrios als Individuum, welches die letzte atomare Einheit bei der Teilung der generischen Bedeutung als „Animalität“ ausmacht. Die Komposition generischer und spezifischer Bestimmungen ist nicht identisch mit der Prädikation der zweiten, „Sokrates“ genannten Substanz. In diesem Fall gilt es, dass diese Bestimmungen dank der Imposition einen kategorial-metaphysischen und nicht nur einen universal-logischen Charakter haben. Die moderne Existenz zu einem zu einem bloßen Akzidens der hypostasierten Essenz wird. Im ersten Averroismus gibt es das Primat der ersten Substanz (*hoc homo*) und der durch sie begründeten Eigenschaften. Das bedeutet, dass die abstrakte Trennung nur auf der sekundären Ebene der universellen Bedeutung stattfindet. Sie drückt lediglich die generischen, analogisch gegebenen logischen Bestimmungen aus. Deren univoke metaphysische Bedeutung muss auf die reale Person bezogen sein (*haec humantias est haec animalitas*). Der Pariser Bischof folgt der gleichen Linie wie die Schrift *De anima et de potenciis eius*, welche zum ersten Mal im lateinischen Westen Averroës bei der Verteidigung der existenten Person gegenüber der modernen, in der Schule der *Nominales* definierten „Mensch–Leiche“ zitierte (Kap. 2.2.1). Der Pariser Aristoteliker und sozial gesonnene Bischof öffnete den Weg zum westlichen anti-modernischen Humanismus, welchen Dante in Anknüpfung an die aristotelische Auffassung der Person nach Siger von Brabant geschaffen hatte (OBJ III, Kap. 4.4.3). Alvernus‘ Kritik an den lateinischen Sophisten und Grammatikern ist für die Hermeneutik der Objektivität ganz prinzipiell, weil sie den Anfang der Moderne in deren ursprünglicher Lichtungzeigt. Das neue epochale Ereignis der Metaphysik war dadurch gegeben, dass die porrestanischen Schulen der *Nominales* (*sophistae Italici*) und die nominalistischen Schulen der *Logica Modernornum* (*Grammatici*) im Niedergang waren. Ihr auf Neuplatonismus basierender Avicennismus kann mit der neuen Form des Aristotelismus, die die Blund-schule und die Sizilianische Schule seit 1225 gemeinsam präsentierten, nicht fertig werden. Die Modernisten mussten zu einer neuen Form des Avicenismus *ad mentem Averrois* übergehen, welcher aufgrund der Natur einer solch widersprüchlichen Lehre von grundlegenden Verwirrungen und Irrtümern begleitet war. Nach der Metaphysik und dem Modell des von Avicenna bestimmten Erkennens erschaffen diese Schulen eine averroistische Figur von Averroës, welche durch die Übersetzungen der Toledischen Schule inspiriert worden ist. Auf Grund dieses epochalen Irrtums entstand in Paris während der Jahre 1230–40 die Schule der ersten Modernisten, welche Alvernus and andere Denker als *sophistae Latini* nannten. Die Schule der ersten Averroismus existierte seit 1255. Sie wurde formal irgendwann im Jahre 1240 gegründet, als der philosophische Lehrstuhl an den frisch gebackenen Magister Albert dem Großen zuteil wurde. Diese jüngeren Zeitgenossen von Alvernus wussten genau, wie und warum es in der ersten Generation der Modernisten zu einer fatalen Verfinsterung der ersten Substanz kam. Alvernus‘ Kritik zeigt, dass die an die toledische Deutung des neuplatonischen Avicenna und des averroistischen Averroës gebundenen Porretaner um das Jahr 1235 zu einer Denkerschule zusammenschlossen. Beide modernistischen Schulen verfügten über die gleiche Auffassung der Substanz, welche durch die Belichtung des Sinns des Seienden von hinten gegeben war. Anstelle der ersten Substanz sahen sie dann im Modus des epochalen Irrtums lediglich ein Individuum. Alvernus‘ Kritik an dieser Schule erfasst den Entstehungsort des zweiten Averroismus und somit auch das Geburt der Objektivität in ihrer Lichtung der Wahrheit und Unwahrheit.

Dank der Kritik am außerhalb der hylemorphischen Substanz gestellten Essenzialismus trennte sich Alvernus von den Deutern des gemäßigten Avicennismus, zu welchen sein Universitätskollege Philipp der Kanzler (Philippus Cancellarius) gehörte. Sein Traktat *Summa de bono* (etwa 1232) übernimmt Blunds Unterteilung in einen passiven und einen aktiven Intellekt. Er führt sogar auch dessen Terminus *intellectus formalis* ein. Alvernus‘ Zeitgenosse und Kanzler des Kapitels von Notre Dame in Paris (†1236) war jedoch nicht so radikal, um Avicenna zu kritisieren und sich bedingungslos zu Averroës zu bekennen, wie es der erste Averroismus getan hatte. Philipp der Kanzler blieb grundsätzlich unter dem Einfluss der Toledischen Schule. Alvernus musste ganz sicher die unzureichende Auffassung der Einheit der Person in der Auffassung der Vielheit der substanziellen, im Rahmen der *triplex unitas* verbundenen Formen ablehnen, welche Philipp nach dem Muster der *Summa Duacensis* geprägt hatte (Kap. 2.2.2). Die Seele ist nach Philipp dem Kanzler mit dem Körper lediglich im Modus *secundum quid* verbunden, welcher die äußerliche Verbindung zweier Substanzen charakterisiert (*coexistentia*) und keineswegs durch die Verbindung *per se*, welche die aristotelische Existenz der Person charakterisiert (Bazán 1969, 54). Im Modell des ersten Averroismus ist eine Dichotomie der Person im Rahmen der so unfesten Verbindung von Seele und Körper nicht möglich, wie die von der *coexistentia* beider Substanzen bei Philipp dem Kanzler vorausgesetzt wird. Aber durch diese duale Auffassung wurde im Rahmen der zwei Substanzen (*incompleta, completa*) zumindest die minimale Einheit der Person beibehalten, welche für die christliche Theologie notwendig ist. Die Hermeneutik verteidigt mit dem Editor von *Summa de bono* den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Auffassung des Erkennens bei Philipp dem Kanzler und der Schrift *De anima et de potenciis eius*.[[196]](#footnote-196) Der Schlüsselunterschied zwischen Philipp dem Kanzler und Alvernus im Hinblick auf die Abstraktion finden im Begriff *resolutio*, welche bei Philipp avicennischen und somit auch transzendentalen Charakter, welcher an das Denken der *Nominales* anknüpft. Philipp bezeichnet zum ersten Mal die Transzendentalien *ens, unum, bonum* als *primae intentiones* oder auch mit dem Terminus „*in primis*“.[[197]](#footnote-197) Die ersten Konzepte des Seienden sind eben deswegen univok und *simpliciter* gegeben, weil man sie nicht in einfachere Prinzipien zerlegen (*resolvere*) kann. Deshalb sind die Transzendentalien auf diesem Basisniveau bereits gegenseitig konvertibel und nicht weiter teilbar. Philipp verwendet den Terminus *transcendentia* noch nicht, sondern „erste Bedeutungen“ (*prima*) oder „erste Konzepte“ (*primae intentiones*). Der Sinn dieser amphibolen ersten Konzepte ist völlig *communiter* gegeben, sodass er zur Ganzheit des Seienden gehört und nicht zu dieser oder jener Substanz (Aertsen 2012, 113). Philipp ist von Averroës‘ Kommentar zur *Metaphysik* beeinflusst und nimmt die Einheit und das Gute im Hinblick auf die kausal wirkende erste Substanz zuerst in ausdrücklichem Abstand zu Avicenna. Aber seine Deutung *ad mentem Averrois* ist nach der Toledischen Schule gemäß Avicenna im Paradigma der Belichtung des Seienden von hinten gegeben. Die klassische Studie, welche die Entstehung der Transzendentalien bei Philipp dem Kanzler erfasst, bindet die Entstehung der ersten und wichtigsten Transzendentalie (*bonum*) an die spezifische Interpretation von Augustinus‘ Werk *De natura boni*, wo die drei grundlegenden konstitutiven Elemente des Seienden (*modus,* Species*, ordo*) vertreten sind. Die Komitation der Einheit, wie sie bei Averroës im Hinblick auf das Sein der ersten Substanz gegeben ist (*unitas est quidam comitans substantiam*), wird im univoken Modus auf Avicennas Typs der Komitation der hypostasierten Eigenschaften des Typs der Animalität ausgeweitet (*unitas addita est ei super animalitatem suam;* Pouillon 1939, 53). Die Schlüsselpassage dieser Studie zeigt die gesamte Vorgehensweise der *resolutio* im Modus der Prädikation der ursprünglichen Einheit des Seienden, welche kausal direkt von Gott gegeben ist.[[198]](#footnote-198) In der Ordnung der hypostasierten *resolutio* in Richtung Gott als erster Ursache gilt, dass das *unum* als Transzendentalie kausal im Sinne der Substanz der dritten Art wirkt. Die Prädikation des Guten im Modus *bonitas est bona* zeigt die Hypostasierung des Guten als neuplatonischer Substanz der dritten Art. Somit wurde die amphibolische Prädikation aus der Falsafa aufs Neue in die westliche Scholastik eingeführt (OBJ I, Kap. 2.1.2). Philipp verknüpfte diese amphibolische Prädikation mit der hypostatischen nominalen Bedeutung der Schule der *sophistae Italici*. Diese Bedeutung ist direkt bei Gott im Modus *semel*‒*semper* gegeben (Kap. 2.3.1). Die Transzendentalien signifizieren als neu prädizierte Amphibolien eine Art der analogischen Einheit des Seienden, welches außerhalb der zweiten Substanz. Auf der anderen Seite gilt, dass die Transzendentalien dank der Analogie außerhalb der nur nominal gegebenen äquivoken Prädikation stehen. Die analogische und amphibolische Prädikationen der hypostasierten Bestimmungen des Seienden im Modus *per prius* begründete eine neue Einheit der Grundbestimmungen des Seienden *passio entis*). Deren Grundlage besteht in der Bestimmung des Seienden im Modus von Avicennas formaler Einheit des Seins des Seienden (*hoc esse tantum;* OBJ I, Kap. 2.3.2). Aertsens Studie über die Entstehung von Transzendentalien bei Philipp dem Kanzler wies auf die Bedeutung des Terminus *indivisio*, welcher den Hauptnenner für die Definition von *ens, unum* und *bonum* bildet (ibid, p. 119–123). Der Terminus *resolutio* oder *indivisio* zeigt den Einblick des Seienden im Modus der Prädikation *per prius,* die auf die letzte Bestimmung im Rahmen der neuplatonischen höchsten Gattungen bezogen ist.[[199]](#footnote-199) Dieses Modell der ambivalenten Prädikation wird von der Schule des zweiten Averroismus übernommen, inklusive der angedeuteten Differenzierung des Seienden durch den logischen Ausschluss einer anderen Möglichkeit (*par une négation*). Die Negation der Negation im Sinne der Unmöglichkeit einer weiteren Teilung begründet in der *Isagoge* die letzte atomare Bedeutung des Individuums (OBJ I, Kap. 1.3). Diese bereits rein positiv genommene Unteilbarkeit finden wir als zweite Substanz seit Bonaventura und Olivi im Modus *non repugnat esse* (OBJ III, Kap. 5.1.1). Philipps *Summa* *de bono* definiert das Gute nach dem Muster der Porretaner. Die gattungsmäßigen Bestimmungen im Rahmen des Baums des Porphyrios erhielten in der Auffassung der *resolutio* den allgemeinsten Charakter der Bestimmung des Seienden als besonderer Form der Individualität, welche man in Richtung nach unten prädizieren kann, im Modus der hypostasierten Eigenschaft oder des Seienden der dritten Art. Der neue Einblick in das Seiende ist aus der Sicht dessen gegeben, was für alle Gattungen die allgemeinste (*communissimum*) ist. Dies erschafft ihre letzte spezifische Eigenschaft im Rahmen der Teilung der Universalien gemäß dem Baum des Porphyrios. Ganz am Ende oder Anfang der Teilung steht als letztes Individuum das platonische Gute, welche hinter dem Sein und hinter der Essenz steht. Nach dem Muster der neuplatonischen negativen Theologie im Hinblick auf das *Bonum* findet die erste transzendentale Einheit nur negativen Ausdruck (*per differentiam in negatione consistentem*; *De bono*, q. 1, ed. Wicki, p. 8). Das transzendentale Gute erhielt im Modus der amphibolen Prädikation zwei gegensätzliche Eigenschaften. Es wurde zum Maß der Teilung und zur gegenwärtig letzten unteilbaren atomaren Substanz (*individuum*). Diese letzten spezifischen Eigenschaften der Ganzheit des Seienden sind im lateinischen Avicennismus als letzte Bestimmung des *ens inquantum ens* gegeben. Das Gute und das Seiende funktionieren als Individuum im Sinne der unteilbaren Substanz der dritten Art, welche hinter dem endlichen Teilen der Universalien im Rahmen der Species *specialissima* gegeben ist. Das System der Bestimmung des Seienden kopiert das bekannte porretanische Szenarium der infinitesimalen Teilung der Realität gemäß der mathematischen Abstraktion (*discrete videamus*, Kap. 1.4). Philipp verwendet für die höchsten Gattungen den Terminus *concomitantes esse*, welcher die ersten Hypostasen *unitas*, *veritas*, *bonitas* als höchste und allgemeinste Prädikate determiniert. Das gesamte System der Teilung und der Prädikation verläuft im Modus von Komitation und Apposition im Hinblick auf Avicennas metaphysische Bestimmung des Seienden im Modus *ens inquantum ens*.

„Es gibt drei Grundeigenschaften, welche das Sein des Seienden begleiten (*concomitantes esse*): Einheit, Wahrhaftigkeit, Güte. Die Einheit steht von ihnen an erster Stelle, die zweite ist die Wahrhaftigkeit, die dritte die Güte. In ihnen kann die Essenz in der Ordnung der wirksamen, formalen und finalen Ursache erfasst werden, aber keineswegs der materiellen.“ [[200]](#footnote-200)

Das Zitat zeigt die erste Form der zukünftigen metaphysischen Struktur der *Modernorum*, welche Philipp gemäß der Toledischen Schule konstruiert. Die komitativen Hypostasen drücken die Grundeigenschaften von Avicennas *ens inquantum ens* aus und werden im Modus *per prius* und *per posterius* prädiziert.An der ersten Stelle steht die wirksame Ursache, dann folgt die formale und schließlich die finale. Die Reihenfolge sagt klar, dass es für Philipp um die Kausalität geht, welche auf dem Niveau der Schaffung der ersten autonomen Formen nach dem *Liber de causis* gegeben ist. Daher ist die aristotelische hylemorphische Substanz von der Form der porretanischen „Ek-sistenz“ und Prädikation ausgeschlossen. Rufus und Kilwardby fügten dieser Verbindung der dreifachen Kausalität die Oxforder Lehre über den universellen Hylemorphismus hinzu und begründeten die neue Art der *resolutio* nach des *Oxfordian Fallacy*. Nach dem Muster von Avicennas Seiendem der dritten Art als *hoc esse tantum* wird auf dem Niveau der Transzendentalien als Seiender der dritten Art eine neue Ebene der univoken Prädikation geschaffen, welcher der Tabelle der Kategorien ähnelt. Aus den Kategorien nehmen sich die neuen, *in primis* gegebenen Bestimmungen des Seienden die hyparchischen Bestimmungen des Seins, also die Prädikation *per prius* im Hinblick auf Avicennas hypostasiertes Seiendes als *per se* in der Position des Seienden der dritten Art, also außerhalb jedweden Trägers gegebenes Seiendes (*ens inquantum ens*). Die von der Deutung der Toledischen Schule inspirierten Modernisten übernahmen Avicennas Definition des Seins des Seienden ohne Subjekt (*ens non in subiectum*).[[201]](#footnote-201) Kanzler Philipp verteidigte Avicennas Auffassung der metaphysischen Abstraktion auf dem Niveau *ens inquantum ens*, welches direkt in den letzten nicht weiter teilbaren Bestimmungen des Seienden betrachtet werden kann. Direkte Betrachtung der hypostatischen Essenzen (*plena resolutio*) ist außerhalb des rezeptiven Intellektes gegeben. Der moderne Intellekt sieht diese nicht existenten Essenzen als eine reale Sache, dank der Denudation der individuellen Materie auf rein univoke Formen. Dadurch entstand eine neue Variante der Weltanschauung im modernen Modus *discrete videamus*. Diese Variante war bereits zuvor bei den Porretanern gegeben gewesen (Kap. 1.4). Diese Auffassung der *resolutio* bezeichnete auch Philipps essentialistische Definition der Wahrheit (*omne enim in eo quod est verum est*), welche die späteren Repräsentanten des ersten Averroismus ablehnten. Es genügt, einen Blick auf den Abstand Alberts in *De homine* und Aquins von der Definition der Wahrheit zu werfen, welche von Philipp dem Kanzler in der Aussage „*veritas* *est* *indivisio esse et eius quod est“* dargeboten wurde. Diese Definition hatte er angeblich von den Philosophen übernommen (*sumitur a Philosophis*). Albert sagt um das Jahr 1240 klar, dass sie in Aristoteles‘ *Metaphysik* nicht enthalten ist. Aquin zitiert sie ohne Kommentar in *De veritate*, aber nicht mehr in der *Theologischen Summe* (Pouillon 1939, 60). Der Zwiespalt in der Bestimmung der Wahrheit ist für die Hermeneutik ein grundsätzlicher Indikator. Dieses metaphysische *Ereignis* zeigt die definitive Trennung zwischen der Toledischen und der Sizilianischen Schule hinsichtlich der Interpretation des Averroës um das Jahr 1240.

Die Prädikation der *Nominales* in Philipps Schule, welche an die neue Form der Quasi-Substanz anknüpft, wurde den kategorialen, im Schema von Aristoteles‘ Kategorien gegebenen Bestimmungen des Seienden hinzugefügt. Philipps Terminus *reflexa predicatio* sagt abstrakt über das Subjekt im Rahmen der hypostasierten, univok gegebenen Supposition: *Bonitas est bona*. Die Prädikation entspricht Alvernus‘ oben erwähnter Kritik an den Grammatikern. Die logischen Nominalisten konvertierten die Eigenschaften der ersten Substanz in Substantive und prädizierten diese im Form von Hypostasen als als essenzielles Subjekt (*album albet*). Alvernus unterschied gegenüber diesen Sophisten zwischen der inhärenten Prädikation der Akzidenzien (*inhaerere subjecto*) und der realen Existenz der im Sein des Dings substituierenden Eigenschaften (*esse in subjecto*). Die hypostasierte Existenzform als Wesen der dritten Art wird mit einem weiteren Terminus *De bono*, q. 9 bezeichnet, der eine große Zukunft macht: "*praedicatio concreti de abstractio*". Philipp begründet den Terminus des „Konkreten“ in der modernen Bedeutung der atomaren Substanz der dritten Art. Das neue Seiende erhielt die porretanische hypostasierte Existenz, weiter das Statut der Substanz und es begründete die kategoriale Prädikation. Der Terminus „*concretum*“erhält irgendwann im Jahr 1235 bei Rufus im Modus des universellen Hylemorphismus die erste objektive Bestimmung des Seienden (Kap. 3.3.2). Rufus erweitert die Apposition der Kausalität gemäß dem Primat der effizienten Ursache nach Philipp dem Kanzler. Rufus nahm das auf diese Weise prädizierte „effiziente“ Individuum als abstrakt aufgefasstes mittleres Glied des deduktiven wissenschaftlichen Syllogismus. Somit fließen die transzendentale Bestimmung des Seienden als *res* und das moderne *concretum* zu einer neuen Gestalt des Seienden der dritten Art zusammen. Dieses ist als moderne „Individuum-Substanz-Essenz“ gegeben. Die Prädikation erschuf nach Philipps Transzendentalien und gemäß den Hypostasen der Porretaner einen sophistischen Mix aus erster und zweiter Substanz, zu welcher im Modus der amphibolen Prädikation *in primis* auch die Kausalität der ersten Substanz hinzutrat. Alvernus hingegen bindet den gesamten Prozess der *resolutio* lediglich an das aktuelle Kompositum der ersten Substanz, welche der Intellekt univok in der kategorial prädizierten zweiten Substanz betrachtet. Alvernus‘ erste Schrift bestreitet in der oben angeführten Passage hinsichtlich der *synderesis*, dass für das natürliche menschliche Erkennen der zweite Grad der *resolutio* möglich ist. Dieser ist als Illumination durch den aktiven und abgetrennten Intellekt gegeben, welche in der Welt der reinen Formen wirkt (Kap. 2.2.2). Dieser Einblick ist nur im Zustand des mystischen Einblicks, nicht aber des normalen und natürlichen Erkennens gegeben. Da die Universalien im Denken lediglich durch den *intellectus possibilis* gegeben sind, besitzen sie nur einen potenziellen Status im Hinblick auf die real existierende (und somit einzigartige) erste Substanz. Den gleichen Standpunkt vertritt auch dessen Schrift *De Trinitate* (*in nullius ratione accipitur esse*, Kap. 2.3.1). Eine andere Sache ist direktes Erkennen des Gottes; in diesem Falle nehmen alle Scholastiker die Illumination als den höchsten Grad der Erleuchtung an. Aber dies bedeutet für die Schule des ersten Averroismus nicht, dass der *intellectus materialis* ein passiver Substanz-Spiegel in der menschlichen Seele zur Spiegelung der intelligiblen Formen wird, welche zu uns vom abgeteilten *intellectus agens* ausgesandt werden. In Alvernus‘ Kommentar zu *De anima* existiert parallel zur neuen Auffassung des ersten Averroismus auch die gesamte avicennische Struktur des menschlichen Intellektes, welche auf dem Akt der avicennischen Selbstreflexion basiert. Aber die Reflexion ist in die hylemorphische Auffassung der Person nach Averroës eingebunden.[[202]](#footnote-202) Das Zitat zeigt, dass die Selbstreflexion durch den volitiven Akt des Wollens und des Denkens des Intellekts (*tertium genus* im CMDA) definiert wird, was der Mehrheit der modernen und postmodernen Kommentatoren entgangen war. Alvernus‘ Trennung von der Schule Philipps des Kanzlers öffnete einem grundsätzlichen Streit um die Auffassung der sogenannten „zweifachen Wahrheit“ Tür und Tor. Durch diesen ideologischen Ringkampf treiben die Modernisten in der nachfolgenden Generation ihren metaphysischen Irrtum im Denken des lateinischen Westens voran. Dazu kommt es verständlicher Weise erst nach dem Tod dieses Schlüsselrepräsentanten der Schule des ersten Averroismus.

### 2.3.3 Polemik mit dem universellen Hylemorphismus

Ein weiterer wichtiger Punkt für die gesuchte Entstehung der Objektivität ist Alvernus‘ Zeugnis über die Ankunft der Materie als *tertium ens* im lateinischen Westen durch die damaligen Neuplatoniker wie Z. B. der jüdische Denker Avicebron (†1057) und der arabische Philosoph Avempace (†1138). Etwa ab dem Jahr 1150 erreicht Aviceborns Werk *Fons vitae* den Westen. Das erste Buch von *Fons vitae* liefert die neuplatonische Auffassung des Stoffs als *tertium ens*. Die Einführung der Materie der dritten Art bildet eine Bedingung *sine qua non* für die Entstehung des objektiven Seienden (Kap. 3.2). Der Stoff als reine Potenz erhielt die Eigenschaften der Substanz der dritten Art und begann im System der Teilung des Seienden nach den *Nominales* zu funktionieren. Das ursprünglich universelle Individuum bekam eine neue Materie der dritten Art und wurde zur objektiven Substanz. Die spirituelle Materie begann irgendwann ab dem Jahre 1230 univok mit den hylemorphischen Substanzen prädiziert zu werden (Lottin 1932). Alvernus erkennt ebenso wie Averroës die immateriellen Substanzen an, hat aber keine spirituelle Materie für die Seele und für den Intellekt. Die grundsätzliche Ablehnung der spirituellen Materie wird von Bacon gegenüber der Schule des universellen Hylemorphismus in Oxford und von Albert gegenüber der Schule des zweiten Averroismus in Paris verteidigt. Alvernus kritisiert in *De anima* die univoke Auffassung der *materia spiritualis*, welche ihm zufolge der persische Astronom und Mathematiker Abu Ma’schar, lateinisch Albumasar (†886) eingeführt hatte. Der Kanzler der Universität sah richtig, dass durch die Einführung der Materie der dritten Art ins System der Prädikation der lateinischen Sophisten die Definition des Menschen als einzigartiger Person gefährdet war. Die Verdoppelung der Welt über das Simulakrum der Realität hält er für absoluten Unsinn, welcher außerhalb der Tradition der Philosophie stehe.

„Aus diesem Argument könnte so mancher herleiten, dass diese oder jene tierische Species den Körper außerhalb seiner eigenen Natur erhält. Diese Auffassung vertrat wohl Albumasar. Wenn es denn so wäre, dann erschüfe sich die menschliche Art ihren eigenen Körper nach den eigenen Vorstellungen. Daraus ist klar zu ersehen, dass ihnen die Auffassung der Speciesals Universalie fehlt. Keine Philosophen vermuten oder sagen, dass die Universalien reale Wirkungen bewirken oder aufnehmen könnten.“ [[203]](#footnote-203)

Das Zitat lehnt die These grundsätzlich ab, dass die Speciesaus ihrer Natur heraus als Universalie die Fähigkeit besäße, den Stoff so zu formen, dass ein Körper entstünde (*species animalis formet sibi corpus*). Der folgende Satz erinnert an die Konsequenzen dieser absurden Behauptung. Die universelle Art „Mensch“ würde sich den Körper nach dem eigenen Bild formen (*species humana formaret sibi corpus secundum ipsum*). Alvernus behauptet in der Linie Aristoteles‘ und Averroës‘, dass die Universalien lediglich im Denken zu finden sind. Deshalb ist es ausgeschlossen, dass sie über die grundlegenden Eigenschaften der materiell gegebenen ersten Substanz verfügen (*universali enim agere vel pati*). Diese These erachtet der Pariser Bischof als völligen Unsinn, weil sie in Widerspruch mit der Lehre aller Bekannten Philosophen steht (*non est opinio vel sermi philosophorum*). Er hätte sich wohl ziemlich darüber gewundert, dass dieser Unsinn gleich in der darauffolgenden Dekade nach seinem Tod in Oxford und später auch in Paris zu einem Baustein der Lehre über die Objektivität wurde. Das Zitat kritisiert die Lehre, welche wir im Werk *Speculum animae* (ca. 1245) von Rufus von Cornwall finden, welcher in jener Zeit in Paris wirkte. Es gibt einige Gründe, warum dieser redegewandte Franziskaner, welcher während Alvernus‘ Pontifikat an der Pariser Universität studierte und lehrte, zum Hauptziel von Alvernus‘ Kritik wurde. Der modernistische Bakkalaureus musste während der Alvernus‘ Kanzlerschaft die Pariser Universität verlassen und kehrte um das Jahr 1250 nach Oxford zurück. Roger Bacon als hervorragenden Kenner des ersten Averroismus kommentierte die Flucht von Rufus aus Paris. Als brillanter aristoteliker kritisierte Bacon ausdrücklich seinen franziskanerkollegen aus Oxford und gab genaue Daten zu Rufus′ Aufenthalt in Paris an (Kap. 3.2). Rufus war der Hauptprotagonist des universellen Hylemorphismus, welcher zuerst in Oxford Verbreitung fand und um das Jahr 1240 in Texten belegt ist. Die Lehre dieser modernen Sophisten hält Alvernus und nach ihm auch Albert der Große für prinzipiell fehlerhaft.

Die Würde der menschlichen Person war aufgrund dieser Lehre ernstlich gefährdet. Die strikte hylemorphische Bestimmung der im ersten Averroismus gegebenen Person hatte auch praktische Konsequenzen für die Definition der menschlichen Würde. Die Verteidigung des freien Willens und des eigenen, im individuellen Körper und der Seele gegebenen Erkennens geht Hand in Hand mit der Akzeptanz der Hauptschlussfolgerungen der aristotelischen Auslegung im CMDA. Der bereits in Blunds Deutung von *De anima* gegebene erste Averroismus verteidigte in Übereinstimmung mit der *École de Paris* die aristotelische Form des Humanismus, welche sich grundsätzlich von den sophistischen Lehren der damaligen Modernisten unterschied. Wir haben den grundsätzlichen Streit hinsichtlich des Sophismas der „Mensch–Leiche“ analysiert, welcher von Blunds Schule in Anknüpfung an die aristotelische logische Schule in der Linie Boethius‘ und Abelards abgelehnt wurde (*Tractatus Anagnini, Logica „Cum sit nostra“*). Alvernus lehnt den porretanischen Übergang von der Animalität zur Humanität durch die angenommenen *genera* oder Species in der animalischen oder menschlichen Seele ab. Der Mensch ist kein abstrakter Begriff moderner Sophisten, da die Definition die Imposition aus der existierenden Person als erste Substanz hervorgeht. Alvernus Verteidigung der Einheit der Person gegenüber den Avicennisten verschob die Einheit der Person zum ersten Mal bis ins embryonale Stadium. Die hylemorphische Substanz entsteht dem Pariser Bischof zufolge bereits in diesem Stadium und keineswegs durch das spätere Hineingießen der Seele. Die hypostasierten Bestimmungen des Intellektes und der Seele im Rahmen der Pluralität der Substanzen im Menschen werden hauptsächlich aus theologischen Gründen abgelehnt. Die nominalistische Definition der Person, die darüber hinaus an den abgetrennten Intellekt der astralen Sphären anknüpft, wurde die Verantwortlichkeit des Menschen für sein moralisches Handeln und auch die Möglichkeit von Belohnungen und Höllenstrafen aufheben. Averroes‘ Philosophie garantiert hingegen dank dem individuellen Erkennen und dem Wollen die Möglichkeit der ewigen Erlösung. Daher wird dieser Anhänger Aristoteles‘ als erhabenster Philosoph bezeichnet und von den kritisierten neuplatonischen Aristotelikern wie Avicenna getrennt. Die aristotelische Linie des Erkennens nach dem ersten Averroismus wird auch von Alvernus‘ Ablehnung des Anspruchs auf ein unfehlbares Gewissen bestätigt, welches in Gestalt der *synderesis* von den damaligen Avicennisten propagiert wurde. Diese Linie ist bereits in seiner ersten Schrift über die Seele gegeben (Kap. 2.2.2). Das eingegossene Erkennen geht durch die hypostasierte *synderesis* in der Auffassung der damaligen Neuplatoniker und der *Nominales* (Peter Capuanus, Roland von Cremony, Guillaume von Auxerre)von der Tätigkeit von Avicennas abgetrenntem *intellectus agens* aus und nicht von Aristoteles‘ *lumen naturale* (Lottin 1926; 1939). Die aristotelische Auffassung des an die hylemorphische Substanz der Person gebundenen Intellektes ermöglicht keine Trennung der hypostasierten intellektuell-moralischen Fähigkeiten vom personalen Urteil, wie es die damaligen Avicennisten und Neuplatoniker handhabten.[[204]](#footnote-204) Das wahre Erkennen ist nach Alvernus stets an die rezeptiv synthetische Tätigkeit des *intellectus* *possibilis* gebunden. Dieser Intellekt ist aus seinem Wesen heraus im Körper und somit auch verletzlich (*corruptibilis*), weil er in die Sphäre des Erkennens im Modus des *tertium genus* gemäß dem CMDA gehört. Der Akt des Urteils des Gewissens ist aus diesem prinzipiellen Grunde einem Irrtum ausgesetzt. Abermals ist die Auffassung des Diaphanums und der Intentionalität in Form des existenziellen Aktes des Erkennens nach dem *tertium* Genusim CMDA im Modus des Intellekts als *corruptibilis* im Spiel. Die formale Übereinstimmung zwischen der Realität und dem Intellekt ist im ersten Averroismus durch den zweifachen intentionalen Status der Species gegeben und kann daher nicht durch eine Form der höheren und unfehlbaren Erleuchtung der Seele ersetzt werden. Die Moderne und die Postmoderne hingegen stellten das Gewissen als Seiendes der dritten Art über die reale Existenz der Person und begründeten damit die abstrakte Idee der Menschenrechte. Diese fehlerhafte Auffassung der *synderesis* ging in die Ideologie der liberalen Postmoderne über, welche die Aristotelikerin Hana Arendt grundsätzlich kritisierte.[[205]](#footnote-205) Nach dem Ersten Weltkrieg und dem Niedergang der Postmoderne entstand das nihilistische Individuum. Der Humanismus als ideologische Abstraktion bereitete sich auf die Ankunft des Nationalsozialismus durch Internierungslager für Flüchtlinge ohne Heimat und ohne Staatsbürgerschaft vor. Dieselbe totale Herrschaft des nihilistischen Individuums wurde in den afrikanischen Kolonien des 19. Jahrhunderts errichtet. Der Humanismus des „Menschen–Leiche“ bereitete die Invasion der totalitären Ideologie vor. Die internierten Leute in den Vernichtungslagern wurden im nihilistischen totalitären Modus „*discrete videamus*“ nur eine matematischen Nummer.

Ibn Rushd vertritt ein streng hylemorphes Menschenbild, das auf der Tätigkeit des personifizierten Intellekts beruht. Er begründet Handlungen des persönlichen Willens, da seine Natur vernünftig ist. Avicennas fliegender Mensch und der gespaltene Kartesianer der Postmoderne bedürfen des Körpers nur nebenbei, als zusätzlichen Beweis für die vernünftige Existenz der Seele, des Bewusstseins oder der intelligibel gegebenen Welt. Die lateinischen Sophisten und deren postmoderne Nachfolger vertrauen den Sinnen grundsätzlich nicht, weil die erste Substanz das Erkennen lediglich indirekt determiniert. Alvernus‘ Kritik an den Modernisten vollzieht sich aufgrundlage des Aristotelismus in *De anima*, welches Werk nach Blund und Averroës begriffen werden. Das reale Einzelding erkennen wir durch die direkt von der Aktualität des Dings affizierten Sinne, welche nicht mehr im Erkennen aktuell gegenwärtig ist. Anschließend entsteht eine Konformität der sensiblen und intelligiblen Formen, und dies durch die verstandesmäßige Rezeption der sinnlichen Species und deren Abstraktion, welche primär durch den *intellectus possibilis* gegeben ist. Da dieser rezeptive Teil der Seele immateriell ist und die Species im Prozess der intelligiblen Abstraktion aufnimmt, muss die tätige Komponente der Seele eine entsprechende Synthese der erkennenden Form vollziehen, welche das Erkennen der realen Sache vollendet. Das Illuminationsschema und die neuplatonische Definition Gottes, des Menschen und des Erkennens sind aus diesem Schema grundsätzlich ausgeschlossen. Eine prinzipielle Änderung betraf den Prozess der Abstraktion, die bei Alvernus bereits strikt aristotelisch ist, wohingegen dessen Zeitgenossen sich noch immer an Avicennas *denudatio* halten, welche an die Vielheit der Substanzen im Menschen halten. Alvernus definiert gegenüber diesen ersten Modernisten die Seele als Form des Körpers und nicht als Quasi-Substanz der dritten Art, was damals von seinen franziskanischen Kollegen in Paris verteidigt wurden. Er nimmt von den Franziskanern und von Philipp dem Kanzler das Primat des Willens über dem Erkennen (*melior est perfectio voluntatis perfectione virtutis intellectivae*; *Guilielmi De anima* III.8, p. 95), aber keineswegs deren Aristotelismus, welcher in der neuplatonischen Linie der Toledischen Schule gegeben ist. Das durch seine franziskanischen Freunde theologisch gegebene Primat des Willens führte Alvernus zur Anerkennung von Averroës’ Einzigartigkeit des an die persönliche Leistung des Denkens gebundenen Intellektes. Im Spiel war die unterschiedliche Deutung der *Nikomachische* *Ethik* im Umfeld des ersten und des zweiten Averroismus um das Jahr 1240. Der Hauptstreit betraf die Bestimmung des theoretischen Intellektes, welcher durch den Willen in der Realität hier und jetzt als kausal wirkender praktischer Intellekt der Person handelt (*Räumlichkeite fit practicus;* OBJ III, Kap. 6.1). Alvernus‘ Kritik betrifft in diesem Punkt Aristoteles‘ neuplatonische Deuter wie Arnoul von Provence (Gauthier 1963) und einige Pariser franziskanische und dominikanische Magister.

Wilhelm von Auvergne ist der erste westliche Denker, welcher ein einheitliches Gebäude des ersten Averroismus auch im Hinblick auf die Theologie schuf. Dieses war nicht länger eine avicennische Ontotheologie. Der Nachfolger Blunds hält an der Auffassung der zweifachen Methode und der einen Wahrheit fest. Den philosophischen Wahrheiten gehen im Rahmen des aristotelischen Erkennens der Welt die theologischen Wahrheiten voraus. Die Ordnung der menschlichen Natur kann nicht im Widerspruch mit der Wahrheit der Offenbarung stehen. Alvernus lehnt die Einengung der Definition des theoretischen Intellektes ab, welcher nach dem platonisch aufgefassten Aristoteles lediglich an der Betrachtung im Rahmen der mystischen Theologie definiert wird.[[206]](#footnote-206) Der theoretische Intellekt ist keine mystische Fähigkeit, sondern eine natürliche Eigenschaft, welche allem Menschen gegeben ist. Der Pariser Bischof ist ein wichtiger Zeuge der Verteidigung der Autonomie der Philosophie und der Theologie, was durch Blunds Traktat, welches die unterschiedliche Rolle von Philosophie und Theologie definiert (Kap. 2.1.3). Theologie und Philosophie stellen zwei komplementäre Arten und Weisen des Erkennens von Welt und Gott dar. Sein Nachfolger auf dem Bischofsstuhl macht im März 1277 aus dieser aristotelisch begründeten Kohabitation von Verstand und Glaube ein grundsätzliches Problem. Der modernistische Bischof Etienne erklärt im Namen der einen ontotheologischen Wahrheit dem ersten Averroismus einen dogmatischen Krieg. Der erste Averroismus definierte Theologie und Philosophie als zwei gattungsmäßig unterschiedliche Arten des wissenschaftlichen Erkennens. Alvernus ist Realist und kein von den akademischen Furien in christlichem Gewand geleiteter Dogmatiker. Dieser weise Bischof verteidigte eine reale Erlösung für die reale Person; daher benötigte er das Primat des vernünftigen Willens und des individuellen Erkennens in der real existierenden Person. Der Status der autonomen ersten Substanz der auf ihr beruhenden Metaphysik führte Alvernus zur Trennung der ersten Substanz von der zweiten. Es stellte ihn gegen alle Sorten von *tertium ens* in den Schulen der damaligen *Nominales*. Diese grundlegenden Attribute, welche die Würde der Person im Sinne ihrer Unteilbarkeit und voller Zurechnungsfähigkeit des eigenen Denkens und der eigenen Taten sicherstellten, wurden durch Averroës‘ großen Kommentar zu *De anima* in den Westen gebracht. Die erste Matrix der Objektivität hat gezeigt, dass die Schrift CMDA die Integrität der ersten Substanz radikal gegenüber Avicenna im Rahmen des „meta-physischen“ Projektes der ersten Philosophie verteidigte (OBJ I, Kap. 2.4.1). Alvernus ist Averroës‘ erster philosophischer und theologischer Verteidiger im lateinischen Westen, was seine Schrift *De potentiis animae et obiectis* beweist. Sachlich richtig integrierte er Averroës‘ Lehre sowohl in die Philosophie als auch in die Theologie. Er lehnte die Philosophie der *Nominales* ab und passte Averroës‘ Aristotelismus der Auslegung der zweifachen Methode von Philosophie und Theologie nach John Blund an. Nun wird ganz klar, warum der Ehrentitel des erhabensten Philosophen von den arabischen Aristotelikern allein Averroës zugesprochen wurde. Seine Philosophie stellt die Lichtung der Wahrheit und Unwahrheit des westlichen Humanismus dar, weil sie an den ersten europäischen Humanismus von Alfarabi anknüpfte. Die Quelle dieses Humanismus lag in Sizilien unter der Herrschaft des aufgeklärten Herrschers Friedrich II., und er knüpfte an die von ihm gegründete Sizilianische Denkschule an. Es ist klar, warum Alvernus als Pariser Bischof, der im Streit um Italien auf der Seite des Papstes stand, diesen „Ketzer“ nie zitierte. Die negative politische Konnotation, die mit der Wirkungsgeschichte des sizilianischen Aristotelismus verbunden ist, erklärt das Schweigen über den Einfluss der sizilianischen Schule in Paris. Dieser Bischof und Verbündete des Papstes Gregor IX. sehr sparsam zitiert die Schriften des Kommentators, die aus dem vom damals siegreichen Friedrich II. regierten Sizilien mitgebracht worden waren.[[207]](#footnote-207) Aber die philosophischen Schriften aus Sizilien, welche von Gelehrten wie dem in päpstliche Dienste engagierten Michael Scotus auf dem Boden der Pariser Universität eingeführt wurden, wurden ohne Einwände angenommen. Die Gigantomachie um die Substanz erhielt dank Bischof Alvernus den Charakter eines grundsätzlichen philosophischen und theologischen Streites, in welchem sich eine neue Metaphysik des Westens zu formen begann. Die Gruppe der avicennianischen Denker aus den Schulen des Modernorum setzte sich mit der Lehre des Averroës auseinander. Sie wurde von der Toledischen Schule im Rahmen einer besonderen Entwicklung weitergegeben. Die Prädikation der Modernisten nahm die Eindeutigkeit der Hypostasen auf, die von den verschwindenden Schulen des *Nominales* übernommen worden war. Diese von den Schriften der Toledischen Schule inspirierte Strömung erschuf eine averroistische Interpretation des Averroës. In dieser Schule des zweiten Averroismus muss man auch den Ursprung der objektiven Metaphysik suchen. Alvernus‘ dieser Schule zugedachte Bezeichnung *sophistae Latini* übernahm Albert in der ironischen Gestalt der *doctores Latini*. Indem er die Modernisten und die Sophisten aller Art kritisierte, trat Magister Alvernus in die Kreise des ersten Averroismus ein. Diese Philosophen wurden durch die moderne *damnatio memoriae* zum Schweigen gebracht, die ihnen von den besiegten Denkern der Moderne auferlegt worden war. Diese philosophischen Verlierer bildeten jedoch die siegreiche Seite des Machtkampfes um den ideologisch geprägten „Averroismus“.

Am Beispiel der negativen Wirkungsgeschichte der Alvernus-Philosophie können wir den Fortschritt der Lethe beobachten, die von der zunehmend produzierten und verbreiteten Unwahrheit der Philosophie des Averroës getragen wurde. Ihre irrtümliche Akzeptanz ist mit dem Aufkommen der modernen Form der Seinvergessenheit in der westlichen Metaphysik verbunden. Die zeitgenössische grobe Unterschätzung der philosophischen Bedeutung Wilhelms von Auvergne geht aus der einseitigen Interpretation seines Werkes. Es mangelt grundsätzlich an einer Reflexion von Averroës‘ Einfluss auf dessen Schriften, namentlich auf den zweiten Teil von *De universo* und auf die Schrift *De anima*. Der Streit um toledische und sizilianische Interpretationen des Kommentators ist für die Objektivisten *terra incognita*. Es handelt sich um einen hermeneutischen Streit, der den Charakter der objektiven Weltanschauung grundlegend in Frage stellt. Die archaische Hermeneutik folgt dem Wirken der Musen, die die göttliche Tragikomödie namens „Objektivität“ begründet haben. Diese ursprüngliche Auffassung der Gigantomachie um die Substanz steht außerhalb des objektiven Sehens. Es folgt epochalem Irrtum Heideggers. Seine Methode des „phänomenologischen Wie“ beinhaltet die Art und Weise, wie sich die Welt, die Substanz und die Species manifestieren. Aufgrund dieser ontologischen Vor-blickbahn ist es möglich, die Unterschiede zwischen der Imposition und der Supposition zu bestimmen. Dieser grundsätzliche Unterschied bildete den Kern der philosophischen Streitigkeiten der Jahre 1230–40. Das Gleiche gilt für die zweifache Rezeption des *intellectus possibilis* und *formalis*, welche die Objektivisten nicht in den richtigen geschichtlichen Zusammenhängen sehen können.

An der Rezeption Alvernus‘ Schriften sind die geschichtliche Wirkung der *damnatio memoriae* und auch Freuds Verteidigungsmechanismus der „Verkehrung ins Gegenteil“direktzu sehen. Die Moderne besitzt ein Denken, das durch den solaren Intellekt gegeben ist, um nur das Wunschdenken zu beobachten, das sie zu sehen beabsichtigt. Die von den Furien gelenkte mythopoetische Erleuchtung wehrt sich aktiv gegen die Aufnahme der musischen und tragischen Wahrheit. Die wahre intellektuelle Tragödie des Alvernus als einer der wichtigsten Gründer der Pariser Universität ist verschwunden und sier wurde durch eine objektiv tragikomische Geschichte ersetzt. Seine reale historische Wirkung hat einen „averroistischen“ Charakter angenommen. Dieser Verteidiger der Einheit der *ad mentem Averrois* dargebotenen Person hört auf, in der Geschichte der objektiv siegreichen Philosophie wahrhaft zu existieren. Alvernus‘ Werk beinhaltet eine brillante Interpretation des Aristoteles gemäß dem ersten Averroismus im Modus der Sizilianischen Schule. Der Pariser Bischof war der faktische Gründer der Pariser Universität als *universitas* despäpstlichen Rechts, welche nicht der bischöflichen Rechtskraft obliegte. Er lehnte auf qualifizierte Weise die neuplatonische Interpretation der Toletaner als dualistisch und unchristlich ab. Dieser kritische Philosoph und Theologe sah die porretanische Position aller drei sophistischen Schulen der Modernisten (der italienischen, der lateinischen und der Schule der Grammatiker) als grundsätzlich falsch. Alvernus‘ Position kann man nicht in vollem Umfang annehmen und im kartesianischen Dualismus der zeitgenössischen avicennistischen, philosophischen und theologischen Postmoderne begreifen. Die Irreführende Auslegung des Alvernus als Gegner des Averroës wurde in Renans Bemerkung zum Werk *De universo* eröffnet (Renan 1866, 225). Alvernus lehnte angeblich „den Averroismus auf jeder Seite ab“ (*l’averroïsme y est réfuté à chaque page*). Dies ist aus der Sicht der Hermeneutik richtig, aber nicht so, wie es die Moderne und die Postmoderne sehen, welche aus Averroës einen Averroisten machten. Renan drehte Alvernus‘ im Hinblick auf den Averroismus nicht nur einmal, sondern zweimal um. Renan sieht keinen Unterschied zwischen Avicenna und Averroës und für ihn fließt der Aristotelismus aller Schulen zu einer Ganzheit zusammen. Die archäologische Auslegung von Alvernus‘ Schriften, welche die ersten Repräsentanten der Schule des zweiten Averroismus in Paris kritisiert, unterscheidet sich auch grundsätzlich von Gilsons Position, welche diesen Bischof der Seite des *augustinisme avicennisant* hinzufügt (Gilson 1926, 56–80). Gilsons Interpretation beeinflusste die zeitgenössischen Exegeten auf grundsätzliche Weise. Deshalb sah Callus keine Übereinstimmung zwischen dem ersten und dem zweiten Alvernus-Kommentar zu *De anima*. Die objektivistischen Vorurteile sind stärker als die Beweise der formalen Analyse, welche auch Callus zufolge bewies, dass beide Schriften von einem einzigen Autor geschrieben worden waren. Dies wurde von der scholastischen Tradition durch die Verbindung beider Schriften zu einem Ganzen bewiesen. Die zeitgenössischen Autoren wiederholen die im Jahr 1277 herausgegebene *damnatio memoriae* hinsichtlich der Schule des ersten Averroismus. Die Verwirrung der Zeitgenossen wird in der folgenden Bemerkung zu Alvernus‘ Aristotelismus gezeigt. Diese Bemerkung hat eine fehlerhafte, durch den avicennischen Objektivismus gegebene Voraussetzung, trifft aber richtig die wichtigsten Punkte des damaligen Streits.[[208]](#footnote-208) Das Beispiel der nicht zu Ende geführten Interpretation des abgetrennten tätigen Intellektes wird von Teske aufgezeigt, welcher sie richtig als Avicennas Lehre sieht. Er identifiziert sie jedoch zu Unrecht mit der ganzheitlichen Auffassung Alvernus‘, weil er ihn für einen kritischen Avicennisten hält.[[209]](#footnote-209) Die Mediävisten des Zeitalters des metaphysischen Nihilismus sind objektiv blind gegenüber der Geschichtlichkeit der *a/létheia*, die zugleich Irrtum und Wahrheit den Sterblichen zuschickt. Die auf den Sinn des Seienden gerichtete Blickbahn ist in der Moderne durch den neuplatonischen Sonnenintellekt gegeben. Die auf diese Weise geblendeten akademischen Illuminaten sehen keine spezifische Interpretation des Aristoteles im Modus der zweifachen Auffassung seines Korpus. Deswegen sehen sie nicht zweifache Auslegung des Averroës im Paradigma der Sizilianischen und der Toledischen Schule. Daher entging den zeitgenössischen Auslegern der entscheidende Ringkampf um die im Rahmen von Averroës‘ Auffassung des *intellectus possibilis* gegebene Übereinstimmungstheorie der Wahrheit in den Jahren 1230–40. Das durch Avicenna gegebene objektive akademische Vorurteilsieht nicht die ursprüngliche Lichtung, auf welcher sich die Metaphysik der *Modernorum* bildete. Diese Blindheit ist objektiv gegeben. Die Furien haben die Aufgabe, das chthonische Chaos und unkritisches Denken unter den von der objektiven Hybris besessenen Illuminaten zu verbreiten. Die zeitgenössischen Objektivisten sind auf die Komparation der Begriffe im porretanischen Modus konzentriert, „was“ der Intellekt als objektive Hypostase ist. Dann sehen jedoch nicht den phänomenologischen Charakter des intellektuellen Erkennens in Alvernus‘ Werk, welcher grundsätzlich an die Art und Weise gebunden ist, „wie“ die existierende Person erkennt. Den gleichen Fehler machten die avicennistischen Objektivisten im Falle Sigers von Brabant als des besten Kenners des Kommentators. Die Mythopoetik kann nicht als Auslegungsmethode für die genialen Denker der Falsafa und der Scholastik dienen. Diese Größen lasen den Philosophen bis in die Tiefe und fanden daher den ganzheitlichen und integralen Sinn in Aristoteles‘ Metaphysik, im Gegensatz zur entzweiten und unkritischen Postmoderne. Die Unterscheidung der damaligen Schulen und der Streitigkeiten muss gleich bei der Auffassung des Erkennens beginnen; sonst nimmt sie eine falsche Richtung. Die heutigen Interpretatoren sehen nicht das zweifache Phänomen des getrennten kosmischen und strikt individuellen *intellectus agens*, welcher grundsätzlich mit der im Rahmen der Blund’schen Schule gegebenen Rezeption des Averroës zusammenhängt. Beide Formen des tätigen Intellektes sind gattungsmäßig unterschiedlich. Aus der Sicht des wissenschaftlichen Erkennens gilt daher gemäß den *Zweiten Analytiken*, dass darüber nicht die gleiche Art des Erkennens existieren kann. Die hauptsächliche *crux interpretatorum* stellt heute das Statut des tätigen Intellektes und der univok quer durch den ersten und den zweiten Averroismus gegebenen Species dar. Diesen Unterschied haben wir in Blunds *Tractatus De anima* und in beiden vorausgegangenen anonymen Traktaten aus den Jahren 1225–30 analysiert. Die Interpretation der postmodernen Avicennisten (Renan, Hasse, Teske) und der scholastischen objektivistischen Tomisten (Gilson) beruht auf dem siegreichen Semi-Averroismus Aquins und Aegidius Romanus‘, welcher in der *anima intellectiva* die Pluralität der Formen verteidigte. Deren Auffassung der Seele hätte Alvernus indes nicht angenommen, was die Linie seiner Nachfolger auf der Rue du Fouarre wie Magister Siger von Brabant zeigte. Die Pluralität der hypostasierten Formen wurde von Grosseteste verteidigt, welcher irgendwann nach dem Jahr 1225 die Universität Oxford gründete und zum ersten dortigen Modernisten gemäß der Toledischen Schule wurde. Die zeitgenössischen Ausleger Alvernus‘ sehen richtig Alvernus Kritik an Avicenna; aber deren objektive *veritas* geht nicht bis zum Kern der geschichtlichen und deswegen tragischen *alétheia* von Alvernus‘ Philosophie. Die postmodernen Analysen sind sachlich richtig hinsichtlich seiner Kritik an Avicenna, beinhalten aber nur die halbe Wahrheit. Die vom Objektivismus deformierten Kommentatoren sehen nicht Averroës‘ entscheidenden Einfluss auf Alvernus’ philosophisches und theologisches Denken, namentlich in dessen weitschweifigem Kommentar zu *De anima*, welcher für den gebildeten Klerus des lateinischen Westens bestimmt war. Die Hermeneutik deutete im Modus der *alétheia* die Lehre dieses Repräsentanten des ersten Averroismus, indem sie sowohl dessen Kritik an den *sophistae Italici, vel Latini*, als auch dessen Kritik an den neuplatonischen arabischen *sequaces Aristotelis* erklärte.

Dieser Akt war möglich erst nach der Ankunft von Averroës‘ Schriften im lateinischen Westen, und dies in zwei Wellen. Die Kenner Aristoteles‘ in von Abelard gegebenen Blund‘schen Linie lehnten Averroës‘ Deutung der Toledischen Schule ab. Die Schule von Blund begrif genau, worin die Fehler der Toletaner lagen. Grosseteste zeigt mit seiner brillanten Interpretation im Werk *De anima et de potenciis eius*, worin sich der Kommentator von Avicenna unterschied und warum die Abelard’schen und Blund’schen Schüler die Auslegung von Averroës‘ Metaphysik annehmen mussten. Gauthier begriff als erster zeitgenössischer Kenner die epochale Bedeutung dieses Werks, weil es eine neue Schule der Metaphysik begründete. Zwischen den Jahren 1220 und 1225 existierte in Paris eine eigene Deutung des Kommentators, welche an der der Kathedrale zugehörigen, damals zur Pariser Universität transformierten *École de Paris* gegeben war. Die Pariser Universität entstand zur Zeit des Pontifikats Honorius‘ III. (1216–27). Dieser ausgebildete Jurist und Ökonom war einer der Erzieher des sizilianischen Friedrichs II. und erteilte den Universitäten in Bologna und Paris päpstliche Privilegien. Die Argumentation der Blund’schen Schule beruhte vor dem Eintreffen des CMDA auf Abelards Theorie der nach den *Kategorien* gebildeten Bedeutung und auf Boethius‘ Deutung der *Isagoge*, was die vorausgegangene Matrix der Objektivität gezeigt hat. Diese Tradition des Aristotelismus stand in der neuen Gigantomachie um die Substanz gegen die Schule der Porretaner, gegen die Schule der *Nominales* und gegen die Sophistik der im Rahmen der *Logica Modernorum* vereinigten Schulen. Scotus‘ *ad mentem Averrois* dargelegte Deutung der Sizilianischen Schule bestätigte deren vorausgegangenen in Boethius‘ und Abelards‘ Linie gegebenen Schlüsse. Michael Scotus ging von Toledo nach Sizilien aus den gleichen Gründen wie Porphyrios, also wegen des wahrheitsgemäß gedeuteten Aristoteles. Daher erhellte und bestätigte er den dortigen Aristotelikern die fehlerhafte Auslegung und die ebenso fehlerhaften Übersetzungen des Kommentators, welche im Umfeld der von der Mystik Avicennas und des Neuplatonismus beeinflussten Toledischen Schule hervorgebracht worden waren. Grosseteste ging sehr wahrscheinlich gleich nach dem Jahr 1225 aus Paris weg und versäumte dadurch die Rezeption der durch Scotus‘ Ankunft im Jahre 1230 gegebene Sizilianische Schule. Die ersten aristotelischen Magister begründeten im Modus der Sizilianischen Schule (Blund, Alvernus) institutionell die Pariser Universität. Sie nahmen Averroës‘ authentische Deutung aus dem Umfeld der Aristoteles‘ naturwissenschaftlichen Schriften und die Phänomenologie des Erkennens nach der Sizilianischen Schule an. Deshalb wurde aus dem Kommentator ein *philosophus nobilissimus* im geschichtlichen Modus der durch den Niedergang der Falsafa gegebenen *Lethe*. Aber sein Denken, welches unter dem Einfluss der unsterblichen, im Modus der *a/létheia* wirkenden Musen betreut wurde, begründete den christlichen und akademischen Ruhm der Pariser Universität in deren ursprünglichen, bis zum Jahr 1277 gegebenen *alétheia*.

Zum Hauptstreit zwischen der Toledischen und der Sizilianischen Schule wurde der Status des tätigen Intellekts. Blunds Schule deutete den menschlichen *intellectus agens* im Einklang mit Averroës‘ importiertem Werk, welches sie zuerst durch die Toledische Schule in die Hände bekam. Aber die Magister aus Blunds Schule wie Alvernus und Grosseteste konnten den wirklichen Averroës lesen und nicht dessen neuplatonisches Simulakrum. Die Gründer der Pariser Universität lehnten deshalb die avicennische Argumentation der Toledischen Schule ab, weil sie auf der fehlerhaften modernistischen Lesart des Kommentators basierte. Der Hauptgrund war ein fehlender Begriff des Diaphanums und die neuplatonische Interpretation der natürlichen Erkenntnis durch mystische Erleuchtung. Beides stand im Widerspruch zur Schrift *De anima*. In den Jahren 1220–30 weigerten sich Philosophen und Logiker aus Blunds Schule, der von Toletanern hervorgerufenen neoplatonischen Konzeption des *Corpus Aristotelicum* zu folgen. Die Schule des ersten Averroismus setzte das Korpus in die neue Interpretation ein, die nach Averroes und nach der sizilianischen Schule gemacht wurde. Diese brillante denkerische Leistung unter dem Bischof Alvernus ist mit dem Akt der vorangegangenen, in der *École de Paris* vereinigten Generation vergleichbar. Blunds Schule verteidigte um Jahre 1215 die christliche Vision des Menschen nach Aristoteles gegenüber dem neuplatonischen Aristotelikers David von Dinant. Diese aristotelische Schule gründete die Pariser Universität durch die Verteidigung der Rationalität und der natürlichen und theologischen Würde der Person. Durch den Niedergang der ursprünglichen kritischen Rationalität erlosch selbstverständlich auch diese Institution, weil sie in der postmodernen Aufklärung keine wahre und folglich aristotelisch-metaphysische *raison d’être* besaß. Alvernus vollzog als erster Philosoph und Theologe im Westen systematisch eine Separation beider aristotelischer Interpretationen. Nach dem Pionier Blund verteidigte er meisterhaft den authentischen Sinn von *De anima* gemäß dem CMDA. Alvernus und seine Schule wurde von Albert und Bacon aufrechterhalten. Sie bewahrten im lateinischen Westen die Einheit der Person und auch den ursprünglichen Sinn des Humanismus der Falsafa gemäß dem Zweiten Meister und dem Kommentator. Daher kann man diesen Pariser Bischof, Philosophen, Humanisten und Kanzler der Pariser Universität als Gründer der Schule des ersten Averroismus betrachten, was Roger Bacon eindeutig bestätigte. Heute ist es notwendig, das Zeugnis des Philosophen Alvernus über den Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus hinsichtlich der zweifachen Auslegung des Aristoteles zu überdenken. Die Kenntnis des CMDA nach der von Scotus verteidigten Sizilianischen Schule half den ersten Kennern von Averroës‘ Korpus die auf dem getrennten *intellectus agens* beruhenden Theorie qualifiziert abzulehnen, was die Anhänger der avicennischen Auslegung des Aristoteles verteidigten. Averroës und Blund wussten sehr wohl, dass die modernen Illuminaten Aristoteles‘ Schriften nicht lesen würden (*moderni dimittunt libros Aristotelis*; OBJ I, Kap. 2.5). Der etwa in den Jahren 1230–40 zwischen beiden Schulen ausgetragene Streit zeigt glaubwürdig, warum und wie Averroës zum Averroisten wurde. Die Gigantomachie beider Schulen erklärt, warum der geniale Kommentator und *philosophus nobilissimus* zur Zeit der erleuchteten Denker wie Alvernus und die jungen Repräsentanten des ersten Averroismus in Paris (Bacon, Albert) kein Averroist war und auch keiner sein konnte. Dieser Streit zwischen beiden Schulen um den Ehrentitel des Kommentators für Avicenna oder für Averroës erklärt, warum der sophistische akademische Angriff auf den „Heiden“ und auf den „averroistischen“ Averroës in der modernistischen Schule der Kompilatoren der *Summa Halensis* beinahe augenblicklich nach dem Tode des Bischofs und Kanzlers Alvernus eintrat.

## 2.4 Die Synthese des ersten Averroismus (Albert der Große)

Die Gigantomachie um die Substanz erhielt nach dem Jahr 1230 eine neue Dimension, und das auch im Rahmen neuer Fragen. Die Sicht der Welt wurde in der einen oder anderen Schule von der Zugehörigkeit zu Platon oder zu Aristoteles‘ Metaphysik bestimmt. Die Generation der jungen Philosophen wie Roger Bacon und Albert der Große, welche in der Jahren 1235–40 in Paris ihr Studium aufnahmen, musste zwischen den jungen akademischen Zeitgenossen aus der Reihen des zweiten Averroismus (*Moderni*) wie der beliebte Rufus von Cornwall und den Klassikern des ersten Averroismus wie der amtierende Pariser Bischof und Universitätskanzler Alvernus wählen. Es geschah auch, dass die Philosophiestudenten irgendwo im mittleren Strom des avicennischen Aristotelismus schwankten, wie er von Philipp dem Kanzler und den Authoren der *Summa Duacensis* oder von franziskanischen Kompilatoren der *Summa Halensis* wie Johannes des Rupella repräsentiert wurde. Wegen der neuplatonischen Auslegung des aristotelischen Korpus und des sophistischen Begreifens des Averroës fallen diese Modernisten in Alvernus‘ Kritik an den Zeitgenossen, welche *sequaces Aristotelis* und *sophistae Latini* genannt wurden. Diese Avicennisten stellen die erste Welle des zweiten Averroismus dar. Diese Welle wird teilweise in Gilsons Terminus *augustinisme avicennisant* definiert. Manche von ihnen gehörten darüber hinaus im Rahmen des im Niedergang befindlichen Denkens der *Logica Modernorum* und der Schulen der *Nominales* den porretanischen Schulen an. Zudem gehören sie ebenso in die Gruppe der *Grammatici*, welche von Alvernus im Stil Abelards und der Blund‘schen Schule kritisiert wurde. Diese Letztere behauptete, dass die Leiche aus der Sicht der Imposition kein Mensch ist, weil es sich dabei lediglich um eine nominale Äquivokation der Bedeutung handelt. Der definitive Zusammenschluss und die Umwandlung der Schulen der Grammatiker und der modernen Sophisten aller Schattierungen vollzieht sich nach dem Jahr 1250, als nach dem Tode des Kanzlers Alvernus deren Kampf um akademische Posten an der Universität entbrannte. Die Schule der Modisten (*Modistae*) des ersten Averroismus startete eine Polemik gegen die ersten Modernisten, die alle Sophismen von *Oxfordian Fallacy* übernahmen. Die Schule des ersten Averroismus war an der Artistenfakultät der säkularen Priester und Magister in der Rue du Fouarre konzentriert. Zu akademischen Bastion der Moderne wurde Bonaventuras Schule, welche am Lehrstuhl der Bettelorden konzentriert war. Dieser war an der Pariser Universität durch die päpstliche Bulle *Quasi lignum vitae* (1255) entstanden. Die Repräsentanten des ersten Averroismus der zweiten, nach dem Jahr 1240 entstandenen Welle zeigten die Irrtümer des zweiten Averroismus hinsichtlich des Erkennens und der intellektuellen Fähigkeiten der Seele mittels einer neuen Deutung von *De anima* auf. Weiter verteidigten sie das aristotelische Konzept der Wissenschaft, indem sie die Logik und die Bedeutung mit dem wahren Erkennen der ersten Substanz durch die klassische Interpretation der *Zweiten Analytik* verbanden. Die Schule des ersten Averroismus verteidigte dank den Interpretationen von *De anima* und der *Zweiten Analytik* den realistischen Status des Seienden im Modus der Belichtung von vorne aus Richtung der ersten Substanz. Der Gegenstand oder das Ziel der Metaphysik (σκωπός, *ġaraḍ*), welches von der Falsafa nach der aristotelisch oder neuplatonisch ausgelegten *Isagoge* gesucht wurde. Diese jungen Aristoteliker fanden es im Einklang mit der Interpretation der ersten Wissenschaft, welche nach Averroës‘ Muster die Einheit des Seienden aufgrund des physikalischen Erforschens der ersten Substanz suchte. In allen drei Deutungen des aristotelischen Korpus (*De anima* ‒Alvernus, *Die zweite Analytik* ‒Albert, *Metaphysik* ‒Bacon) sind sich diese brillanten Deuter hinsichtlich der Lösung von Averroës‘ „Meta-Physik“ grundsätzlich einig. Diese verteidigen sie aktiv gegenüber der Gruppe der sophistischen Zeitgenossen. Averroës wird aber von Aquin angegriffen, welcher erst in der folgenden Dekade in die Schule des ersten Averroismus in Paris kam (etwa 1252) und sich niemals ganz des Einflusses der avicennischen Metaphysik entledigte.

Die Verbindung des Problems der Erkenntnis in der Seele und der deduktiven Auffassung der Wissenschaft startete in Paris in den Jahren 1240–45 die entscheidende Runde im Streit um die Substanz. In dieser Zeit kam es zur vollständigen Trennung der auf dem ersten und dem zweiten Averroismus basierenden Schulen und die objektive Moderne war voll etabliert. Albert der Große vollendete in seinem um das Jahr 1242 im Paris verfassten Meisterwerk *De homine* die scholastische Synthese des CMDA im Geiste des ersten Averroismus. Dieser synthetische Kommentar zu *De anima* entstand während des ersten und wichtigsten Aufeinandertreffens der Anhänger des ersten Averroismus (Blund, Alvernus, Albert, Bacon) und derjenigen des zweiten Averroismus (Rufus, Bonaventura, Kilwardby). Diese Gruppe der *sophistae Latini* wurde von der ersten Generation der Modernisten geformt, welche den neuplatonischen Mix aus Avicenna und Averroës von der Toledischen Schule (Alexander von Hales, Philipp der Kanzler, Jean de La Rochelle) annahmen. Alberts Originalwerk *De homine* rief die erste ernste Konfrontation mit den Repräsentanten der zweiten Welle der Moderne (Kilwardby, Rufus) hervor und eröffnete die nächste Matrix des Streites um die objektive Auffassung des Seienden. Eine ähnliche Situation des Zusammenstoßes zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus herrschte in Oxford, wo die erste Gruppe von Roger Bacon gegenüber der absoluten Übermacht der dortigen Modernisten verteidigt wurde. Diese gingen vom gemäßigten Neuplatonismus Grossetestes aus. Die Einleitung zu Alberts Traktat *De homine* hat deswegen Schlüsselcharakter, weil er die Problematik in *De anima* gemäß dem ersten Averroismus mit der aristotelischen Auslegungder *Zweiten Analytik* verband. Diese Schrift deutete Grosseteste um das Jahr 1230 in Oxford im Geiste des einsetzenden zweiten Averroismus (Kap. 3.1.1). Der erste Averroismus verteidigt gegenüber der Schule des zweiten Averroismus die prinzipiell unterschiedliche Interpretation der Wissenschaft gemäß den *Zweiten Analytik* und die unterschiedliche Auffassung des Erkennens nach der Schrift *De anima*. In diesem Zusammenhang ist die erste Erwähnung von Alberts Studien in Padua im Jahre 1222 ganz wichtig. Diese Schule des Rechts und der Artisten wurde zu jener Zeit offiziell von den Magistern der Universität Bologna als eigenständiges Studium etabliert. Die vorausgegangene Matrix hat gezeigt, dass der sizilianische Hof Friedrichs II. (†1250) die Hauptbastion des ersten Averroismus unter der Führung Michael Scotus‘ war. Dies erklärt Alberts Autorität an der Pariser Universität gleich nach dessen Ankunft um das Jahr 1240. Seine Interpretation des Korpus erfolgte nach der Sizilianischen Schule, welche die Pariser Universität dank Scotus‘ Wirken in Paris im Jahre 1230 gründlich kennen lernte. Der Streit zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus wird von Albert in den Jahren 1245–48 in Paris geführt. Albert knüpft damit an den Streit zwischen Blunds Schule und den aristotelischen Avicennisten an. Allen damaligen Artisten war klar, dass Albert sich mit der Schrift *De homine* (um 1242) zur Linie des Bischofs Alvernus gegen die lateinischen Sophisten bekannte, welche in avicennischen Schulen der *sequaces Aristotelis* gruppiert waren. Bacon schreibt ebenso wie Albert einen Kommentar *ad mentem Averrois* gemäß der Sizilianischen Schule zu den einzelnen Büchern der *Metaphysik*. Die Kommentaren waren etwa 1245 noch in Paris vollendet. Die nächste Runde des Streites zwischen beiden Schulen setzte nach dem Tod des Bischofs Alvernus ein. Alberts Hauptkommentare zum Korpus über das Wesen von Seele und Intellekt (*De anima, De intellectu et intelligibili, De unitate intellectus*) entstehen bereits in Köln. In diesem Zeitraum schreibt Albert auch Kommentare zu den logischen Schriften, namentlich zu den *Ersten* und den *Zweiten Analytik* sowie zu *De interpretatione* (1254–56). Damit endet seine lebenslange Verpflichtung, die Interpretation von Aristoteles‘ Hauptwerken unverzerrt darzubieten.

Die Hermeneutik versucht, zwei Hauptfragen zu beantworten, die Alberts philosophisches Ringen während seiner Pariser Zeit erhellen. In was für Punkten und wie verteidigt die Schrift *De homine* die Hauptthese des ersten Averroismus? Wie verbreiten Alberts Kommentare zu *De anima* und die Schriften hinsichtlich des Intellekts aus den Jahren 1254–57 die in *De homine* dargebotene primäre Lehre über die Einheit der Person? Die Polemik des Kölner Dominikaners mit seinen damaligen Opponenten erhellte in den Jahren 1240–55 die Lehre des ersten Averroismus, was die Schlüsselperiode der ersten Phase der Entstehung der Objektivität darstellt. Der erste Teil von *De homine* zeigt in Anknüpfung an Alberts spätere Interpretation der *Zweiten Analytik* ganz klar, dass die von ihm kritisierten, *Latini* genannten Philosophen Anhänger des zweiten Averroismus waren, welche um das Jahr 1250 das erste Konzept der Objektivität vorlegten. Bacon kommentiert zur gleichen Zeit in Oxford Aristoteles‘ Schriften ähnlich wie Albert und trennt sich von den sophistischen Lehren der Oxforder Kollegen wie Rufus von Cornwall (Kap. 3.2). Diese Vertreter des zweiten Averroismus verteidigten eine ziemlich moderne Wissenschaft, die in avicennianischen Begriffen konzipiert war. Sie wurde jenseits der Realität der ersten Substanz gestellt und bestritt die Einheit der Person. Diese Lehre lehnte Alvernus grundsätzlich ab. Er hielt sich an das Gründercharisma und den *genius loci* der damals gegründeten päpstlichen Autorität der Pariser Universität, welche für den gesamten christlichen Westen gültig war. Albert und Bacon führen unter anderen Bedingungen den gleichen Ringkampf gegen die nächste Denkergeneration aus der Schule des zweiten Averroismus. Die Mendikantengruppe der Modernisten machte sich auf, um akademische Positionen in Paris und vor allem in Oxford zu gewinnen. Diese sophistischen Mendikanten stützten sich auf starke Machtpositionen in der Amtskirche, einschließlich der päpstlichen Gunst. Diese durchaus modernen und zeitgemäßen Instrumente kamen ihnen im kritischen Jahr 1255 und dann erneut 1277 zu „philosophischer“ Hilfe.

### 2.4.1 Zweifache Auffassung der Wissenschaft und Seele

Die erste und daher wichtigste Frage in Alberts Traktat *De homine* (q. 1, a. 1, *solutio*) nimmt die Grundmethodologie der Untersuchung der menschlichen Seele an.[[210]](#footnote-210) Die Definition der verschiedenen Arten des Intellektes hat in Alberts früher Philosophie eine zentrale Bedeutung (Anzulewicz 2003). Die Hermeneutik untersucht zusammen mit dem im Streit gegen die Modernisten engagierten Albert die methodologische Vorgehensweise im Modus, „wie“ wir erkennen, weil diese Vorgehensweise dem ursprünglichen Weg des CMDA folgt. Albert teilt die Erforschung der Seele in einen avicennistischen, im Modus *simpliciter* gegebenen Ansatz und den aristotelischen, durch den realen Verlauf des menschlichen Erkennens gegebenen Weg (*quoad nos*). Albert folgt der aristotelischen Deutung, welche durch die hyparchische Stellung der ersten Substanz gegeben ist. Er lehnte den formalen Ansatz der wissenschaftlichen Erkenntnis ab, weil er nicht auf die reale erste Substanz zu realen kausalen Wirkungen unter den ersten Substanzen geht. Wiederum ist die Richtung der Belichtung des Sinns des entweder von der universell gegebenen Essenz oder von der real wirkenden ersten Substanz gegebenen Seienden im Spiel. Die Schrift *Zweite Analytiken* behauptet, dass wir die reale Welt dank der Wirkung der Kausalität auf die erste Substanz erkennen (OBJ I, Kap. 1.3). Alberts Definition des Menschen folgt gemäß der *Metaphysik* *Z* der Wirkung des metaphysischen Dativs im vergangenen Charakter des Seienden (OBJ I, Kap. 1.1). Das aktuelle Dasein (*actus essendi*) existiert außerhalb der philosophischen Forschung (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*). Die Donation des Seins gibt diesem Dasein hier (τό τί) die Existenz durch den metaphysischen Dativ (τῷ τί ἦν, *quo est*). Es besteht der grundlegende Unterschied zwischen dem ursprünglichen Akt der Aufstellung des Seins als dieser Substanz hier (οὐσία, τόδε τι) und der sekundären Anerkennung dieses Seins, die im Geist und im universellen Modus gegeben ist. Bei der Prädikation der existierenden Substanz hat dieses ursprüngliche Ereignis des verborgenen Übergangs des Seins ins hier und jetzt existierende Seienden den vergangenen Charakter (ἦν εἶναι), deswegen ist es nicht direkt in der universellen Aussage aufgenommen. Aristoteles behauptet im Gegensatz zu Platon, dass das Dasein der *ousía* nicht deren mentale *parousía* ist. Der Sinn der Sache ist im Erkennen adäquat manifestiert, er ist aber nicht mit der realen Sache identisch. Aristoteles‘ Auffassung wird von der Schule der Modisten im ersten Averroismus verteidigt. Der metaphysische Dativ gilt auch für die Prädikation der Kausalität. Die Kausalität wirkt zwischen den Dingen in der Realität und wird zugleich vom Mittelglied des demonstrativen Syllogismus prädiziert (τὸ μέσον*; Anal. Post.* 90a1). Das wahre Erkennen beinhaltet im Modus des metaphysischen Dativs die Bindung an die Realität der ersten Substanzen, welche nach den Schriften *Kategorien* und *Zweite Analytik* absolut unmittelbar und kausal auf einander einwirken.[[211]](#footnote-211) Das Mittelglied des deduktiven wissenschaftlichen Urteils (*medium*) umfasst in sich im Modus der kategorialen univoken Prädikation auch die einzigartige kausale Wirkung der ersten Substanzen. Wenn diese hyparchische Bindung, mittels der Imposition geschaffen, an die reale Kausalität fehlt, dann ist der Beweis nur im Bereich der logischen, geometrischen oder mathematischen Abstraktion wahr. Die logische Definition der Essenz begründet nicht die metaphysische Abstraktion, welche als einzige Methode eine univoke und daher wahre kategoriale Prädikation ermöglicht. Die metaphysisch wahre Prädikation ist im Rahmen der ersten Wissenschaft über reale Substanzen gegeben. Zum Kern des Streits wurde die Interpretation der *Zweiten Analytik*, welche der lateinische Westen zum ersten Mal nach dem Jahr 1230 systematisch kommentierte. Diese Schrift erweiterte das Szenarium des Erkennens nach *De anima* und die Auffassung der logischen Aussagen in *De interpretatione* in den Bereich des demonstrativen wissenschaftlichen Beweises.

Aristoteles zählt vier Prinzipien des wissenschaftlichen Erkennens aus, die nacheinander folgen.[[212]](#footnote-212) Das erste Prinzip betrifft die Existenz der erforschten Sache oder Erscheinung (τὸ ὅτι). Das zweite Prinzip erforscht die Beziehung der Erscheinung im Geiste und der externen Sache (τὸ διότι). Das dritte und wichtigste Prinzip fragt nach der Existenz dieser externen, kausal wirkenden Sache (εἰ ἔστι). Erst der letzte Schritt des Erforschens prädiziert die universelle Essenz dieser existierenden Sache (τί ἐστιν). Die Reihenfolge der Untersuchung folgt der Notwendigkeit, die der metaphysische Dativ festlegt. Es geht vom realen Befinden des untersuchten Phänomens in seiner ursprünglichen und effektiven Kausalität. Die Wirkung der externen Sache auf die Sinne und den Intellekt stellt die effiziente Ursache des Erkennens dar. Das wissenschaftliche Urteil beruht auf der Kausalität (d. h. auf der hyparchischen Existenz), die durch die erste Substanz bestimmt wird. Wenn eine wirkliche Kausalität festgestellt wird, dann prädiziert das mittlere Mitglied des Syllogismus (*medium*) genau diese Art von effektiver Beziehung, um den deduktiven wissenschaftlichen Beweis (*demonstratio*) zu begründen. Der Abschluss konstatiert diese Kausalität bereits allgemein, im Hinblick auf die universell prädizierte Essenz. Der wissenschaftliche Beweis besagt im Kontext des wahren deduktiven Urteils, d. h. in logischer Universalität und metaphysischer Notwendigkeit, die Gültigkeit der notwendigen Kausalität, die auf der Ebene der realen Substanzen ausgeübt wird. Diese Kausalität begreift sie im vergangenheitlichen Charakter der *quidditas* und bezieht sie daher im Modus der Wahrheit als wissenschaftlicher Übereinstimmung auf die allgemein definierte Essenz. Die wissenschaftliche Erforschung der Welt ist Aristoteles zufolge zunächst durch die Existenz der ersten Substanzen in der Realität und durch deren kausale Wirkung gegeben. Wie die einzigartige Wirkung der Dinge in der Realität gegeben ist, so wird diese Realität adäquat im demonstrativen Urteil prädiziert. Erst dank der Abfolge der Schritte drei und vier (d. h. das Primat der realen Existenz und das anschließende Erkennen der universellen Essenz) gilt die Hauptthese der *Zweiten Analytik*, dass das wissenschaftliche Erkennen notwendig und universell ist. Die Kausalität ist in der Realität *simpliciter* im Rahmen der aktuellen ersten Substanz gegeben. Das Mittelglied des Urteils (*medium*) hat im demonstrativen Beweis eine besondere Stellung, weil es im universellen potenziellem Modus *per posterius* die real existierende Kausalität der ersten Substanz prädiziert. Diese Kausalität ist im einzigartigen aktuellen Modus *per prius* gegeben. Daher sind die wissenschaftlichen Schlüsse lediglich potenziell im Hinblick auf die reale Sache gegeben. Wir wissen im Denken, dass das in seinem real gegebenen Sein gegebene Ding entweder ist oder nicht ist. Die einzigartige Sache ist *simpliciter* und *actualiter* in der Realität gegeben, genauso wie das universelle Erkennen *simpliciter* und *potentialiter* im Intellekt der realen Person gegeben ist (ζητῶμεν τὸ ὅτι ἢ τὸ εἰ ἔστιν ἁπλῶς, *Anal. Post*. 89b38). An die Existenz oder Nichtexistenz des Dings knüpft direkt das Mittelglied des demonstrativen Urteils an, welches ebenfalls ist oder nicht ist, ebenso wie die erforschte Sache (ἔστι μέσον αὐτοῦ ἢ οὐκ ἔστιν; ibid, 89b39). Die Existenz der ersten Substanz besitzt ein absolutes Primat, weil sie aktuell und *simpliciter* gegeben ist (τὸ εἰ ἔστιν ἁπλῶς, *Anal. Post*. 89b38). Diese faktische, *simpliciter* durch das reale Sein der ersten Substanz gegebene Notwendigkeit wird universell *simpliciter* durch die *demonstratio* im Mittelglied des Urteils repräsentiert.

Das wissenschaftliche Erkennen der realen ersten Substanz findet Ausdruck in den ersten drei Prinzipien der *Zweiten Analytik*. Deswegen sind sie absolut wichtig und erst deren Erkennen garantiert die richtige Prädikation der Essenz als des ersten Prinzips in der Ordnung der wissenschaftlichen *demonstratio*. Die in der Realität in den singulären und realen Substanzen und in deren Wirkung *simpliciter* gegebene Notwendigkeit spiegelt sich in den notwendigen Schlüssen des wissenschaftlichen Erkennens, welches im Rahmen des deduktiven Urteils der ersten logischen Figur *simpliciter* gegeben ist. Das notwendige und allgemeine demonstrative Urteil reproduziert auf dem Niveau der metaphysischen Notwendigkeit und daher *ex post* den ursprünglichen und einzigartigen kausal und *a priori* gegebenen Zustand der Welt. Dank der realen Kausalität der Substanzen in der Welt, gibt es die Wahrheit als Übereinstimmung. Durch diese Vorgehensweise ist Averroës‘ Auffassung der Wahrheit als wahre erkennende Aussage der real existierenden Substanzen im Modus der *proportio* gegeben. Die Reihenfolge der Prinzipien des Erkennens wiederholt in den *Zweiten Analytik* die grundlegende Vorgehensweise der *Kategorien*. Diese ist durch die hyparchische Stellung der ersten Substanz gegeben, welche im Modus *per prius* die Imposition der zweiten Substanz determiniert. Die potenzielle Allgemeinheit und Notwendigkeit des deduktiven Urteils stellt sicher, dass das Erkennen im Rahmen der *demonstratio* sich nicht auf dem gleichen Niveau befindet wie die sinnlich erkannten Einzeldinge. Die Einleitung des zweiten Buches der *Zweiten Analytik* wiederholt die Reihenfolge der im ersten Buch verteidigten Axiome. Zunächst müssen wir die Existenz des Dings erkennen und dann nach deren Essenz fragen (γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστι ζητοῦμεν, *Anal. Post*. 89b34). Diese Vorgehensweise des wissenschaftlichen Erkennens ist auch für Albert verpflichtend. Das richtige Verstehen der Schrift *Zweite Analytik* ist nur aus der Sicht der unmittelbar (*inmediate*) im Mittelglied des Urteils gegebenen ersten Substanz gegeben. Durch diese kausal gegebene Verbindung ist das *medium* des Urteils auch wahrhaft (*vere*) gegeben. Der grundlegende *Irrtum* der Moderne lag und liegt darin, dass sie die Reihenfolge der Prinzipien des Erkennens nicht eingehalten hat. Das folgende Zitat zeigt die ursprüngliche *Lichtung* des Streits um die zukünftige Form der Objektivität.

„Im ersten Modus ist das Prinzip des Erkennens als erstes, wahres und unmittelbares gegeben (*primum, verum, et immediatum*). Das, woraus das Prinzip hervorgeht, ist der primär gegebene Akt des Seins des Seienden, welches durch sich selbst als wahres Seiendes gegeben ist (*principium illud per se est in esse vero*). Daher ist es notwendig, dass das aktuell gegebene Dasein aus der eigenen Art und Weise seines aktuellen Seins auch den erkannten Gegenstand bestimmt, welcher das Erkennen prinzipiel begründet (*sit determinatum ad hoc quod sit proprium ad principiatum*). Wenn es anders wäre, würde das erste reale Prinzip den erkannten Gegenstand nicht aus seiner eigener Existenz, sondern aus Richtung von etwas anderem bestimmen. Deshalb sagen wir, dass das erste Prinzip aus sich selbst heraus gegeben ist (*ex hoc quod est per se*) und deswegen auch das erste in der Reihe ist. Es ist nämlich das erste durch sich selbst und nicht durch etwas anderes und durch diese existenzielle Eigenheit ist es das erste Prinzip. Damit ist es auch wahr: das Prinzip ist nämlich durch das wahre Dasein gegeben, wegen welcher es an und für such erkannt wird, nämlich dass es ist (*propter quod cognoscitur de ipso quia est*).“ [[213]](#footnote-213)

Albert begründet nach Averroës‘ Muster die Wahrheit als Übereinstimmung, welche durch die Faktizität des im eigenen Sein der ersten Substanz *per se* gegebenen ersten Prinzips gegeben ist (*per se est in esse vero*). Dieses Prinzip der Realität (*immediatum*) determiniert die anderen zwei Prinzipien des Erkennens, welche im zitierten Text im Hinblick auf die erste Substanz gegeben sind (*primum, verum*). Das methodologische Primat hält sich klar an das Prinzip *immediatum*, welches durch die Imposition der Bedeutung aus Richtung der realen ersten Substanz gegeben ist. Einzig die erste Substanz ist für sich selbst, unmittelbar und direkt gegeben (*per ipsum est principium*). Daher erkennen wir die Dinge im deduktiven Modus, welcher durch den metaphysichen Dativ sichergestellt wird, da die Existenz und die Kausalität der realen Dinge apriorisch gegeben sind (*propter quod cognoscitur de ipso quia est*). Das Primat hält sich an das reale Ding, indem hinter diesem Ding nichts kauzal Bestimmtes gegeben wird (*per privationem anterioris*).[[214]](#footnote-214) Das Prinzip des Primats aufgrund der hyparchischen Substanz muss vom Primat der Essenz unterschieden werden, welches in der Ordnung des Erkennens steht. Im Modus *immediatum* gegebenes Primat der ersten Substanz unterschiedet sich von der Imposition der Bedeutung. Sie ist im Denken und im gnoseologischen Modus *per prius* als zweite Substanz gegeben, wobei die zweite Substanz auf die reale Sache bezogen ist (*prius comparatum ad rem*). Die Schrift *Kategorien* sagt deutlich, dass dieses gnoseologische Primat die Species als die nächste Prädikation nach dem Sein der ersten Substanz hält (OBJ I, Kap. 1.3). Das Sein der erkannten Sache geht kausal voraus und gewährleistet die Ordnung des Erkennens. Somit bestimmt sie die im Erkennen gegebene zeitliche Abfolge (*notius autem dicitur per comparationem ad noscentem*). Die Belichtung des Sinns des Seienden von vorne bietet diese Reihenfolge der ersten Prinzipien des Erkennens dar.

„Mit den drei ersten Prinzipien des Erkennens verhält es sich, dass das erste im zweiten und die erste und die zweite im dritten enthalten sind. Das erste Prinzip des Erkennens ist wahr durch die reale Existenz der Sache (*est in vero per se*). Eben deswegen ist das erste Prinzip wahr in sich selbst. Somit ist es die Ursache dessen, was folgt.“ [[215]](#footnote-215)

Die Reihenfolge des Erkennens ist *per prius* auf die *inmediate* gegebene erste Substanz bezogen. Diese Realität ist wahr von sich selbst, weil sie in sich selbst gegeben ist. Diese reale Notwendigkeit sorgt dafür, dass Erkenntnis notwendigerweise auch wissenschaftlich bleibt, d. h. in der eindeutig ausgesagten Imposition der Bedeutung hinsichtlich der realen ersten Substanz, die im Modus *primum* und *inmediate* gegeben ist. Das Seiende als hier und jetzt wirkende Substanz (οὐσία, τόδε τι) wirkt im wissenschaftlichen Urteil durch das grundlegende Prinzip *immediatum* weiter. Dessen Kausalität begründet anschließend das Erkennen dieser Seiendheit, welche im Denken und nur im universellen Modus gegeben ist. Die Reihenfolge der Axiome des Erkennens nach der *Zweiten Analytik* ist Albert zufolge in der Existenz der realen ersten Substanz gegeben, welche über ihre eigene Kausalität verfügt. Das Ding ist oder ist nicht, und dies in der Ordnung des aktuellen Seins. An die Existenz oder Nichtexistenz des Dings knüpft direkt das Mittelglied des demonstrativen Urteils an, welches ebenso sagt, dass diese wirkliche Sache ist oder nicht ist, ebenso wie die Wirkung der erforschten realen Substanzen untereinander. Dann gilt, dass das Erkennen im Modus der wissenschaftlichen Wahrheit den in der Realität existierenden Tatsachen entspricht. Die Sache wirkt deswegen kausal, weil die ersten Substanzen real im Modus *inmediate* und *per se* existieren. Albert deutet die *Zweite Analytik* im Geiste der Schule der Modisten und unterscheidet klar drei Ebenen der Bedeutung im Hinblick auf die Kausalität.

„Dadurch, dass die Ursache so gegeben ist, muss sie notwendigerweise die erste in der Ordnung des Seins sein. Deshalb ist sie mehr evident (*notius*) in der Ordnung des Erkennens, und deshalb ist es auch eine Ursache in Bezug auf Effekte, die in der Reihenfolge der nachfolgenden Effekte erzeugt werden. Dies ist die Art und Weise, wie Aristoteles es begreift.“ [[216]](#footnote-216)

Wir wollen nun auf die prinzipielle These der *Kategorien* 2a14‒16 zurückkommen, welche den zweifachen Stellenwert der Prädikation *per prius* bestimmt (OBJ I, Kap. 1.3). Der zitierte Kommentar wiederholt diese Reihenfolge. Die Ursache hält sich an das Primat in der Ordnung des Seins, weil sie in der unmittelbar gegebenen ersten Substanz existiert (*prius in ordine essendi*). Die Sicherstellung der Donation des Seins des Seienden im metaphysichen Dativ (*primum*) begründet das erste im existenzialen Modus *per prius* gegebene Prinzip des Erkennens. Der wissenschaftliche Beweis folgt dem metaphysischen Dativ, um die richtige Reihenfolge zu schaffen. Das Erkennen startet mit der kategorialen Imposition (*notius in ordine cognoscendi*), welche die Prädikation der zweiten Substanz im universellen deduktiven Modus *per prius* begründet. Das Erkennen im Rahmen der *univoce* gegeben zweiten Substanz begründet das deduktive Urteil, welches durch das Begreifen der kausal wirkenden Substanz im demonstrativen Urteil gegeben ist (*causa in influendo esse causati*). Die späteren Modisten bezeichen die Aussage als *modus significandi*. Diese Vorgehensweise (*modus* *essendi*, *cognoscendi*, *significandi*) basiert auf dem Schema des Erkennes nach dem CMDA und stellt die erste Theorie der kritischen wissenschaftlichen Methodik in der Scholastik dar. Die Modernisten in der Zeit von Albert verstanden es nicht wirklich und machten ein modernes Simulakrum der Wissenschaft, das auf *Oxfordian Fallacy* basierte.

Das auf solcher excellenten Art und Weise definierte wissenschaftliche Urteil unterscheidet sich grundlegend vom Konzept der porretanischen *Nominales*, wie es Alberts Polemik mit dem modernen Humanismus zeigt. Alberts Zeitgenossen schufen eine Prädikation des Menschen auf der Grundlage der als Suppozition definierten Essenz. Eine solche Definition existiert nur als logisches Konzept in den Köpfen der modernen Illuminaten. Ihre zweifellos sichere und unmittelbare Einsicht in das Wesen des Menschen ersetzt das Wirken der realen Kausalität der Person, die durch die Imposition in das Mittelglied (*medium*) der wissenschaftlichen Definition (*demonstratio*) übergeht. Die logische Supposition des Leichnams ist nicht die metaphysische Imposition der realen Person. Der Geist der Illuminaten erzeugt die Imposition von sich selbst und ersetzt die kauzale Wirkung des mittleren Glieds im deduktiven Urteil. Albert betonte als absolut grundlegend die ersten drei Erkenntnisprinzipien in der *Zweiten Analytik*, die Kilwardby damals als unnötig aufhob (Kap. 3.4.1). Die Verfinsterung der ersten Substanz bedeutete auch die Verfinsterung der Person. Albert lehnt die im Modus des *Oxfordian Fallacy* gegebene Deutung der Sonnenfinsternis nach Rufus und Grosseteste ab. Gegenüber der verzerrten Auffassung der Modernisten, er verteidigte die Auslegung der *Metaphysik* vom Kommentator. Die astronomische Sonnen- oder Mondfinsternis, wie in der *Zweiten Analytik* als Beispiel der erforschten Wirkung der ersten Substanzen angegeben sind, hat Albert zufolge eine zweifache Deutung.[[217]](#footnote-217) Entweder wird der Syllogismus kausal begriffen und die Substanz muss auf unser Erkennen kausal wirken, oder das *medium* wird im Syllogismus nur nominal oder essenziell genommen. Eine solche *demonstratio* ist jedoch Albert zufolge nicht komplett, weil sie nicht zur *inmediate* im Mittelglied des Urteils gegebenen Kausalität geht. Beide Wege des wissenschaftlichen Erkennens des ersten und des zweiten Averroismus manifestieren sich in den Jahren 1240–45 im Modus der vollen geschichtlichen Unverborgenheit (*alétheia*), welche den epochalen Irrtum der Moderne aufzeigt. Der Streit um die Auffassung der Wissenschaft besitzt eine grundsätzliche Bedeutung für die Definition des Menschen. Die Auseinandersezung fand bereits in der vorangegangenen Dekade statt, zwischen den Modernisten und den Vertretern der Blunds Schule. Albert geht darauf noch einmal ein, aus der Position der ersten Averroismus. Die Einleitung des Traktats *De homine* lehnt gleich in der ersten Lösung des ersten Einwandes die essentialistische Definition des Menschen ab. Diese Auffassung verteidigten die Anhänger des *Oxfordian Fallacy* wie Rufus, weil sie die Interpretation der *Zweiten Analytik* nach Grosseteste bevozugten (Kap. 3.1.1). Der Untertitel von Alberts erstem Traktat hat eine wichtige Konnotation. Der Mench ist nach der philosophischen Auslegung gegeben, welche sein Dasein als erste Substanz als *ipse* verteidigt (*De homine secundum statum ejus in seipso*). Auf ebenso grundsätzliche Weise lehnte Heideggers aristotelisches Werk *Sein und Zeit* im existentiellen Modus des Daseins „*secundum statum ejus in seipso*“ die avicennistische Phänomenologie Husserls ab. Der erste Averroismus muss nach Aristoteles‘ Muster zu den Dingen selbst gehen und nicht zu deren formaler oder eidetischer Erscheinung im akademischen Denken. Der moderne *illuminatus* hält sich nach dem Niedergang Delphis für den Nabel der Welt. Die Argumentation der Schrift *De homine* eine Dekade früher vor der Entstehung des Kommentars zur *Zweiten Analytik* verfasstwurde. Der Humanismus der Modernisten steht auf der sophistischen Art und Weise des Erkennens. Sie haben nicht die richtige Auslegung von *De anima* gemäß der Sizilianischen Schule begriffen. Im Hinblick auf das reale Sein ist unser Erkennen lediglich ein Akzidens, weil es der Sache die zusätzliche Bestimmung der Erkennbarkeit hinzufügt. Diese Bestimmung befindet sich in der Ordnung der bloßen Potenzialität. Die zuerst gegebene Realität der ersten Substanz befindet sich im Modus *per* *prius* und die adäquate Art und Weise dann im Modus *notius*. Die aristotelische Reihenfolge *per prius* ist zunächst auf die erkannten, in der Realität existierenden Dinge bezogen (*prius comparatum ad rem*). Die erste Substanz prägt das Erkennen, weil sie aktuell ist, im Gegensatz zum im Rahmen der zweiten Substanz gegebenen potenziellen Erkennen. Im potenziellen Modus des Erkennens ist die Universalie jedoch zuvor gegenüber dem erkennenden Subjekt gegeben (*notius … ad noscentem*). Es entspricht der zweiten, durch die Supposition der Bedeutung von der Gattung aus gegebenen Reihenfolge (*Cat*. 2a15‒16). Die von der Realität ausgehende aristotelische *demonstratio* ist keine moderne *speculatio*. Das moderne Erkennen geht von der Parusie der Essenz aus, welche im Denken der modernen Illuminaten offenbart wird. Alberts Interpretation der *Zweiten Analytik* lehnt ausdrücklich Kilwardbys Auffassung des wissenschaftlichen Urteils auf ähnliche Weise ab, wie die Schrift *De homine* die Deutung der *Zweiten Analytik* ablehnte, welche Rufus von Cornwall präsentierte in Paris zu dieser Zeit. Der Schrift *De homine* erklärt den Krieg an die Lehre der Modernisten folgendermaßen:

„Wenn wir das Ding nur nach der allgemeinen Definition im Rahmen der allgemeinen Substanz und nach der allgemeinen Natur der Sache bestimmen (*ratione substantiae et naturae*), dann erkennen die Sache nicht in ihren realen Sein, welches die existierenden Sache ausmacht und als reale Natur bestimmt ist, sondern wir erkennen sie lediglich als Universalie (*in universali tantum*). Dann aber erkennen wir ihre Eigenschaften nur in der Möglichkeit der Essenz, und dies ist eine unvollkommene Form des Erkennens. Daher ist es erforderlich, auch die realen Eigenschaften des Dings nach dem zu erkennen, wie sie der Wirkung einer Sache auf die andere unterworfen sind (*determinatis passionibus subjiciuntur*). Auf diese Weise sind sie nämlich in ihrem realen Sein und in der realen Natur gegeben. Dies ist der Modus des Erkennens der realen Sache in deren eigenen Form und Natur (*modus sciendi rem in particulari et in propria natura*), welche wir aus dem Aristoteles‘ *Zweiten* *Analytiken* kennen.“ [[218]](#footnote-218)

Wir wollen diesen Text nun auf die Erkenntnis der Seele übertragen, weil dies die Grundfrage im ersten Teil des Traktates *De homine* ausmacht. Die essenzielle Definition jedweder Dinge im Modus *simpliciter* geht nicht zur Realität. Aufgrund der Allgemeinheit (*in universali tantum*), dieses Erkennen lediglich potenziell ist im Hinblick auf die reale Sache (*non scirentur partes nisi in potentia*). Die menschliche Seele auf diese Weise zu erforschen, es stellt einen unzureichend belegten Beweis dar (*scientur imperfecte*). Dann suchen wir nun allgemeine Prinzipien dessen, was die Seele ist (*ratione substantiae et naturae*). Der formale Zugang schreitet durch das Erkennen der Essenz voran und erkennt die einzelnen Akte der Seele nur formal, was im Hinblick auf die erste Substanz als Quelle der Imposition unvollkommen ist. Das wahre Erkennen beginnt in vollem Umfang in der Welt der realen Substanzen und der wirkenden Kausalität. Das Erkennen muss bei den realen Akten der aktuell im Körper gegebenen Seele beginnen, welche etwas sinnlich erfährt (*determinatis passionibus subjiciuntur*). Diese seelischen Fähigkeiten der hylemorphischen Person bewirken das Erkennen als Prinzip, weil sie im Modus *immediatum* und darüber hinaus kausal von der realen Welt aus gegeben sind (παθήματα τῆς ψυχῆς, Kap. 1.1). Wir erkennen die intellektuellen Fähigkeiten als Begriff durch die reale Kausalität der Person, also als das letzte Element in der Reihenfolge der wissenschaftlichen Untersuchung. Erst am Ende der *demonstratio* werden die Akte des Intellektes und der Seele in der real begründeten und allgemein deduzierten Natur prädiziert (*esse determinatum partium suarum et natura*).

Der grundlegende Irrtum der Modernisten liegt Albert zufolge darin, dass das Denken nicht zur ersten Substanz geht, sondern nur im Denken gegebene potenzielle universale Essenz betrachtet. Die Parusie der Essenz ersetzte im Denken der Illuminaten die reale Existenz der Person. Die essenzielle Definition schafft keinen wissenschaftlichen Beweis, da die durch den metaphysichen Dativ gegebene Prädikation der Kausalität fehlt. Die Definition des Menschen im Identitätsmodus *essentia* ist nicht das Gleiche wie die Definition des Menschen im ipseitischen Modus der *quidditas*. Die abstrakte logische *resolutio* und *demonstratio* können nicht die konkrete Existenz der Person aufnehmen, sondern nur formal bestimmte Eigenschaften und Prinzipien des Menschen als solchen. Albert sagt indirekt, dass Rufus‘ Interpretation der *Zweiten Analytik*, welche er gewiss aus der Zeit kannte, als beide die Philosophie in Paris studierten, nicht in ausreichender Weise wissenschaftlich sei (Kap. 3.3.1). Rufus bot die erste moderne Deutung des Mittelgliedes des wissenschaftlichen Urteils gemäß Grossetestes Interpretation des *Anal. Post*. 73b27 dar, welche in den folgenden Kapiteln analysiert werden. Die Modernisten aus den Reihen der *Latinorum* gehen nicht zur ersten Substanz und deren kausaler Wirkung. Die Sophisten geben sich mit der essenziellen Definition zufrieden, welche sie für eine wissenschaftliche Erklärung halten. Mit der Ablehnung von Avicennas Metaphysik begann eine neue Kontroverse, die das Schicksal der westlichen Wissenschaft veränderte. Der erste und der zweite Averroismus unterscheiden sich im Statut der wissenschaftlichen Erkenntnis, da es in beiden Schulen eine inkompatible Interpretation der *Zweiten Analytik* gab. Albert verteidigt das Erkennungsurteil gemäß der Interpretation der *Zweiten Analytik*, welche *ad mentem Averrois* in der Sizilianischen Schule gegeben ist. Avicennas und Averroës‘ Metaphysik muss man kritisch nach dem wissenschaftlichen Wert beurteilen, welchen die eine oder die andere Version der Metaphysik als erste Wissenschaft beinhaltet. Die grundlegende Streitigkeit zwischen Albert und den Lateinern betrifft das Statut des Mittelgliedes des wissenschaftlichen Urteils (*medium*). Die Schule des ersten Averroismus behauptet gegen die Mythologie und Mystik der Modernisten, dass die wahre Wissenschaft der Imposition der realen Kausalität folgt, die allein in der Lage ist, eine *univoce* gegebe Supposition im wahren Syllogismus als universelle Deduktion zu etablieren. Auch hier gilt die oben erwähnte Vorgehensweise der wissenschaftlichen Methodik als *adaequatio* in vier Schritten. Wahre Kausalität ist absolut und in erster Linie notwendig, weil die Dinge wirklich existieren. Daher ist diese Notwendigkeit der einzige Kandidat für die Etablierung der wissenschaftlichen Wahrheit als Konkordanz der Realität und Intellekt. Das richtig geschaffene Urteil betrifft dann beide Arten der Notwendigkeit. Die Kausalität im mittleren Glied des Syllogismus ist von absoluter Wichtigkeit, da sie in der wahrhaft und exklusiv gegebenen Weise der metaphysischen Imposition aufgefasst werden muss. Wenn nicht, dann gibt es keine Eindeutigkeit in der Wissenschaft. Die Kausalität der ersten Substanzen muss das wissenschaftliche Urteil nach dem Prinzip *ex inmediatis* determinieren. Nun ist es offensichtlich, dass das gleiche Vorgehen der *Zweiten Analytik* bei wissenschaftlich korrekter Menschenerkenntnis gilt. Das Erkennen der Seele geht zur Realität dessen, was die Seele in ihrem Akt ist (*secundum quod determinatis passionibus subjiciuntur*), und nicht nur zur nominalen Definition der Seele. Diese grundlegende Position begründet die wahre philosophische Anthropologie des Westens, weil sie das moderne Simulakrum des „Menschen–Leiche“ abgelehnt hat. Diese ontologische Art des Verstehens (Vor-blickbahn) etabliert das wissenschaftliche und metaphysisch wahre Studium des Intellekts und der *anima intellectiva*. Albert deutet es gleich in der Einleitung von *De homine* an.

„Und dieses ist grundsätzlich notwendig, nämlich, dass das Prinzip der wissenschaftlichen Deduktion, welches im Mittelglied des Urteils besteht, das Dasein in der Realität betrifft (*est quid est*). Die Definition also betrifft die tatsächliche Wirkung (*diffinitio passionis*), keineswegs nur eine formal prädizierte Wirkung (*dicens esse passionis*). Solche Definition eben umfasst die Kausalität als Imposition in der Prädikation (*causam in esse demonstrationis*). Deswegen die Definition direkt die Art und Weise betrifft, wie die Kausalität real gegeben ist (*id est, quare insit*).“ [[219]](#footnote-219)

Das Zitat determiniert die Grundlage des deduktiven wissenschaftlichen Urteils (*principium demonstrationis*) im Hinblick auf das reale Ding, welches anschließend durch die Wirkung in der Realität erkannt wird (*diffinitio passionis*). Die tatsächliche *demonstratio* muss das Mittelglied des Urteils darauf beziehen, was die Sache im kausal gegebenen Wesen ist (*id est, quare insit*). Die kritisierten Opponenten bleiben bei der bloßen Benennung (*appellatio*), welche lediglich formal über die Wirkung der ersten Substanz aussagt (*dicens esse passionis*). Die Modernisten sind nicht in der Lage, die Art und Weise zu erkennen, wie die Seele als die Form des Körpers funktioniert, welches die eigentliche erste Substanz ist. Um dies zu schaffen, müssen die modernen und zeitgenössischen Exegeten den genauen Sinn des Intellekts als *tertium genus* im CMDA lernen. Die reale *ousía* ist keine mythopoetische *parousía* der Essenz, die im Intellekt der Illuminaten entsteht. Alberts Kritik betrifft Rufus‘ und Kilwardbys Deutung des wissenschaftlichen Erkennens, wie wir später zeigen.

Die Vorgehensweise des zweiten Averroismus wird auch in einem weiteren Schlüsselpunkt abgelehnt, siehe vierter Einwand der zitierten *solutio* in der ersten Quästion *De homine*. Die Erforschung der Seele steht und fällt den *Modernorum* zufolge mit dem avicennischen Prinzip der auf der Wahrheit als *certitudo* basierenden ersten Wissenschaft. Albert trennte klar zwei Arten der Sicherheit und zwei Modi des Erkennens der Seele, welche aus ihnen hervorgehen. Die Seele als Prinzip des Körpers wird nicht mit Sicherheit als Objekt intellektueller Reflexion definiert (*certitudo simpliciter*). Dies ist die Anthropologie des „Fliegenden Mannes“ und der gegenwärtigen virtuellen Matrix oder des „Gehirns im Bottich“ (*Brain in a Vat*), wie es die mythologisierenden Wissenschaftler der damaligen Avicennisten und die heutigen Kartesianer postulieren. Ein typisches Beispiel ist der weiter zitierte Kilwardby. Sein Konzept der Wahrheit als Sicherheit wächst im steigenden Maß der Universalisierung als Betrachtung der reinen Formen (*certa est de simpliciori et priori et abstractiori;* *veritas*...*certior est et de certiori*, Kap. 3.4.2). Aus Alberts oben genannter Auslegung der *Zweiten Analytik* wird klar, dass das formale, *simpliciter* gegebene Definition der Seele und des Menschen kein ausreichendes Maß wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit besitzt. Der Körper wird als Ursache der Erfahrung (*causam in esse demonstrationis*) bei den Modernisten nur im Modus der nominal aufgefassten Wirkung der ersten Substanzen prädiziert (*dicens esse passionis*). Es ist ein typisches Beispiel für eine mehrdeutige logische Enuntiation (Aussage „*de dicto*“) ohne eindeutige Supposition. Solche Supposition setzt die metaphysische Imposition als einzigen Möglichkeit voraus, den wissenschaftlichen Beweis zu erbringen (Aussage „*de re*“). Der Unterschied zwischen aristotelischen „*esse passionis*“ und dem porretanischen „*dicens esse passionis*“ ist für die heutigen, von den akademisch ausgebildeten Furien beeinflussten Deuter so unbedeutend, dass sie sich damit überhaupt nicht beschäftigen. Daher wurde die Existenz der realen Sache in der Moderne zu einem bloßen Prädikat und im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus nur zu einem *opinabile*. Rufen wir uns die damals zeitgenössische Kritik des Bischof Alvernus gegenüber der nominalistischen Schule der Grammatiker in Erinnerung (Kap. 2.3.2). Die nur auf der allgemeinen Essenz basierende Definition kann die volle Wahrhaftigkeit des wissenschaftlichen Urteils nicht garantieren. Die Auffassung der Seele als des belebenden Prinzips des Körpers ist zweifach, weil sie aus zwei unterschiedlichen die Sicherheit des Erkennens begründenden Perspektiven betrachtet wird. Die ersten Modernisten aus der Toledischen Schule setzten die reale Wirkung der ersten Substanzen in Klammern, weil sie der Deutung von Avicennas erster Wissenschaft im Modus *ens inquantum ens* folgten. Albert wiederholt Grossetestes’ Standpunkt aus dem ersten Traktat *De anima et de potenciis eius* (Kap. 2.2.1) in der neuen Konstellation des Kampfes um die Einheit der Person. Dieser Standpunkt prägte die epochale Gestalt des anti-modernistischen Humanismus in der Schule des ersten Averroismus. Albert verteidigt das realistische Erkennen der Seele im Rahmen von Averroës‘ Metaphysik der „Substanz *qua* Substanz“. Die Sicherheit des Erkennens kommt nicht vom hypostasierten mystischen Intelekt der Illuminaten, sondern von der realen Existenz des Menschen als der ersten Substanz (Heideggers *Dasein*). Das Dasein der ersten Substanz schafft eine sichere Notwendigkeit, die aufgrund der Imposition adäquat ausgesagt wird (*certitudo secundum quid*). Diese These besitzt einen prinzipiellen Charakter für die weitere Entwicklung des Streites um die Einheit der Person.

„Eine Sache ist die an und für sich genommene Sicherheit (*certitudo simpliciter*), und eine andere Sache ist die Sicherheit im Hinblick auf das reale Ding (*certitudo secundum quid*). Die an und für sich genommene Sicherheit kommt aus den abstrakten Prinzipien, durch welche wir mit der Sicherheit etwas Weiteres erkennen. Daher ist das nach der Seele gegebene Erkennen sicherer als das nach dem Körper gegebene. Die Seele ist nämlich die Ursache des Seins des individualisierten Körpers (*esse specificum corpori*) und das bestimmende Prinzip dessen, wie dieser Körper belebt wird und inwieweit er natürlich existiert. Daher ist die Seele darin sicherer, wie sie von sich selbst aus (*ex ipsa*) ihren eigenen Körper erkennt (*esse corporis talis*). Die auf der Grundlage des Seins der realen Substanz gegebene Sicherheit (*secundum quid est*), welche sich durch die Sinne und die Einbildungskraft vollzieht, gehört dem Körper in weit größerem Maße (*haec magis competit corpori*). Dies hatte Aristoteles im Sinne, als er sagte, dass die Seele der Prinzip der lebenden Organismen sei.“[[220]](#footnote-220)

Die Sicherheit der kritisierten *Latinorum* ist im Hinblick auf die allgemeine, nominal definierte, durch die Definition der Prinzipien gegebene Essenz gegeben (*certitudo simpliciter est, quae est ex principiis*). Aber die Prinzipien sicher die Erkenntnis nur im Hinblick auf ihre in der Möglichkeit gegebenen Allgemeinheit. Der Körper wird nur im Sinn der universellen Species genommen(*esse specificum corpori*), um die allgemeine Definition zu schaffen (*rationem diffinitivam*). Die Definition im Modus *simpliciter* gewährleistet nur ein allgemeines Spezifikum der Seele (*in quantum est animatum corpus et naturale*), fasst aber nicht deren faktische Realität, welche durch die kausale Wirkung der ersten Substanz gegeben ist. Reale Kausalität, die durch Imposition ausgesagt wird, begründet Wissen im Modus *secundum quid*. Das Zitat definiert daher das Erkennen der Seele im konkret erfahrenen Körper. Der Körper wird von der Seele als einem Prinzip belebt, und dies in ihrem natürlichen Akt der sinnlich erfahrenen Existenz (*haec magis competit corpori*). Die formale Definition von Seele und Mensch als Species erfasst nicht das tatsächliche Sein der persönlichen Seele, welche im Körper als aktueller erster Substanz lebt (*esse corporis talis*). Albert stellt klar fest, dass die Gewissheit aus dem persönlichen Akt des intellektuellen Wissens kommt und die Ebene der *anima intellectiva* betrifft. Intellektuelles Verstehen muss mit den mentalen Handlungen des Körpers beginnen und nicht mit Avicennas Mythos des Fliegenden Mannes. Wissenschaftliches (und nicht modernes) intellektuelles Wissen basiert auf einer realen existenziellen Notwendigkeit und auf der Aktualität, die durch den Körper als erste Substanz gegeben ist. Nur diese Vorgehensweise nach dem ersten und wichtigsten Prinzip *ex inmediatis* erfüllt die Gültigkeit des Beweises nach der *Zweiten Analytik*. Aus den aristotelischen Schlüssen wird klar, dass das Mittelglied des demonstrativen Urteils (*medium*) auf die Kausalität der real gegebenen ersten Substanz hinweist. Die allgemeine Essenz ist keine reale Existenz, weil nur die körperliche Existenz der Person den kausalen Wirkungen unterworfen ist. Das Erkennen *ad sensum* geht zum Akt der Seele im realen *actus essendi*, welcher den realen Körper betrifft (*ex ipsa cognoscitur esse corporis talis*). Weil wir sinnlich und durch die Einbildungskraft erkennen, muss das sichere Erkennen bei diesen seelischen Phänomenen beginnen (*certitudo…ad sensum et phantasiam*). Der Körper wirkt in der Welt kraft der physikalischen Kausalität als Körper und kraft der Entelechie als Organismus. Wir erkennen die äußeren Dinge durch die Sinne, weil die reale Welt uns als *causa efficiens* beeinflusst. Daher ist das sinnlich gegebene Erkennen der Seele darin sicher, wie sich die Seele aus sich selbst erkennt (*ex ipsa*).

Eine ähnliche Auffassung der Ipseität verteidigt später der bedeutendste Aristoteliker der nächsten Generation, Siger von Brabant, hinsichtlich der naturwissenschaftlichen Schriften Aristoteles‘ und CMDA (OBJ III, Kap. 4.4.2). Die Seele erkennt sich nicht *simpliciter* im direkten Anschauung wie bei Avicenna und bei den postmodernen Kartesianern, sondern sinnlich durch den Körper. Einzig und allein das sinnlich angelegte, kausal aus der Welt gegebene Erkennen ist der sichere Weg zur *demonstratio* dessen, was die Seele in der Realität des hylemorphischen Körpers ist (*ideo certior est*). Das Erkennen geht von der Existenz der ersten Substanz aus, welche im Modus *ex inmediatis* die reale kausale Wirkung begründet, die Z. B. als realer Akt des Erkennens gegeben ist. Die Vorgehensweise des Erkennens gemäß Averroës‘ Metaphysik der „Substanz *qua* Substanz“ begründet das wissenschaftliche Erkennen des Menschen, weil es der wahren Lektüre des CMDA im Modus der Sizilianischen Schule folgt. Albert lehnt die Begründung des Erkennens der Seele mittels der hypostasierten Auffassung des Seienden der dritten Art ab. Damit verteidigte er die christliche, durch deren Lehrer Alvernus gegebene Auffassung der Person. Die Toletaner erkennen die Welt und den Menschen nach Avicenna, mittels der eidetischen Anschauung. Solche Auffassung der *Modernorum* ist nicht fähig, zwischen der allgemeinen Definition der Seele als des Prinzips des Körpers und der kausalen Wirkung der Seele als des belebenden Prinzips des aktuell existierenden Körpers zu unterscheiden. Abermals ist die zweifache Auffassung der *simpliciter* gegebenen Bedeutung im Spiel. Die Einfachheit wird im realen Einzelding aktualisiert, aber potenziell durch die Universalie abstrahiert. Der letzte Satz des Zitats behauptet, dass dies die tatsächliche Absicht in Aristoteles‘ Erforschung der Seele sei (*hoc intendit Philosophus*). Mit Nachdruck auf der Definition der Seele aus Richtung der sinnlichen Erfahrung der hylemorphischen ersten Substanz stellte sich Albert hinter Bischof Alvernus in dessen Polemik gegen die Repräsentanten des zweiten Averroismus. Nach dem Muster der klassischen Aristoteliker, Albert betrachtet die kausale Wirkung, welche die wissenschaftliche Erkenntnis der Seele im Körper begründet (*esse corporis talis*). Albert lehnte Gundissalinus‘ avicennistische, essenziell gegebene Definition der Seele ab und hält an der in Grossetestes Traktat *De anima et de potenciis eius* gegebenen Deutung der Blund’schen Schule. Die Schrift *De homine* lehnte den Humanismus der Mensch–Leiche gemäß der Toletanischen Schule ab und setzte in der neuen Generation der Schüler der Blund’schen Schule die Lehre der Sizilianischen Schule durch. Der erste Averroismus verteidigt die im Modus der *proportio* gegebene Definition des Menschen nach der Schrift CMDA. Die anschließende Interpretation des *Oxfordian Fallacy* im zweiten Averroismus zeigt, dass beide Interpretationen der *Zweiten Analytik* die metaphysisch unterschiedliche Auffassung des Menschen begründen, weil der Terminus „Seele“ eine unterschiedliche Bedeutung trägt. Die Einleitung zu *De homine* lehnte die Bestimmung des Menschen der Gruppe der *Latinorum* in dem grundsätzlichen Punkt ab. Die Bedeutung des Mittelgliedes des Urteils (*medium*) ist bei den Avicennisten nur im Hinblick auf die Essenz gegeben. Leider ist der Wert der Erkenntnis nach der Essenz nur das allerletzte Glied in der Reihenfolge der ersten Triade wissenschaftlicher Methodik. Albert begreift die Seele im Rahmen des mit der kausal wirkenden ersten Substanz verbundenen Prinzips, weil die Seele sich im phänomenologischen Modus des Seins der ersten Substanz erkennt (*esse corporis talis*), welcher der Auffassung des *tertium genus* im CMDA entspricht (OBJ I, Kap. 2.4.3). Das realistische Erkennen betrifft auch die Bestimmung der Quantität als Bestimmung der ersten Substanz. Die Qualität und Quantität gehören lediglich zur ersten Substanz und nicht zur hypostasierten Abstraktion, welche die *Moderni* zum Bespiel für das wissenschaftliche Erkennen nehmen. Die porretanische Auffassung der in der Lehre der *Nominales* hypostasierten Umfänglichkeit ist für Albert eine reine Abstraktion, weil sie nicht fähig ist, den Akt der realen körperlichen Substanz in deren Kausalität zu sehen (*passio*). Die Wissenschaft der *Latinorum* erfährt auf grundsätzliche Weise eine Ablehnung, weil sie nicht wirklich und somit auch nicht ausreichend wahr ist. Die modernen Sophisten gehen zu den „Dingen selbst“ wie den Essenzen, weil ihnen die auf dem Niveau der Speciesoder den postmodernen Noemata *simpliciter* gegebene Sicherheit genügt. Das Erkennen der Seele kann die Fülle der wissenschaftlichen Wahrheit durch die abstrakte Erfahrung des von Avicenna konzipierten „fliegenden Mannes“ oder durch die abgetrennte *res cogitans* von Descartes,die Husserl rehabilitierte.

In der der Ausgabe von *De homine* folgenden Dekade eröffnet Albert eine direkte Polemik mit den Repräsentanten des zweiten Averroismus, was der oben zitierte Kommentar zur *Zweiten Analytik* (um 1255–57) zeigt. Zur selben Zeit entstehen auch die Kommentare zu *De anima*, worin Albert die grundsätzliche Ablehnung der Deutung des Intellektes und der Seele, welche im Rahmen der abgelehnten *opinio Latinorum* vorgelegt wurden (Kap. 2.4.3). Kilwardbys Kommentar zur *Zweiten Analytik* entstand vielleicht in Paris und zur selben Zeit wie Alberts Schrift *De homine* (Kap. 3.4.1). Kilwardby reduzierte die sechs Prinzipien des Erkennens im Rahmen der *demonstratio* auf nur drei. Damit verschwanden aus seiner Interpretation der *Zweiten Analytik* drei Grundprinzipien, welche die *demonstratio* auf das Erkennen der ersten Substanz beziehen (*ex veris, et primis et inmediatis*). Grosseteste führte diese Auslegung um das Jahr 1230 in Oxford ein, im Rahmen der weiter analysierten *Oxfordian Fallacy*. Alberts Kommentar zur *Zweiten Analytik* wiederholt die Argumentation der Schrift *De homine*, welche wir oben kommentiert haben. Die Schrift lehnt unter Berufung auf Averroës, Avicenna und alle Peripatetiker das Statut der Universalien als *tertium ens* ab. Die Erklärung eines philosophischen Krieges den zweiten Averroismus in Alberts Kommentar zur *Zweiten Analytik* sieht folgendermaßen aus:

„Ein jeder soll sagen was er will. Ich will niemandem meine Meinung aufdrängen, wie ich Aristoteles verstehe. Aber ich habe absolut kein Verständnis für die Behauptungen derer, welche sagen, dass die Universalie im Intellekt als Subjekt gegeben sei, im Modus eines hylemorphisches Individuums (*individuum esse*).“ [[221]](#footnote-221)

Das erwähnte Kapitel befasst sich detailliert mit der Reduktion der Prinzipien des Erkennens, welche sowohl Rufus als auch Kilwardby übernommen haben. Ihre Auslegung der *Zweiten Analytik* schuf aus den Universalien eine Art der individuellen Substanz, welche im Intellekt als dem hyparchischen Subjekt enthalten ist (*individuum esse in intellectu sicut in subiecto*). Für den gleichen Irrtum kritisierte Alvernus die Schule der Grammatiker. Das einzigartige Sein in der ersten Substanz (*esse in subjecto*) ist nicht das Gleiche wie die Inhärenz des universellen Akzidens im universellen Subjekt der Aussage (*non est inhaerere subjecto,* Kap. 2.3.2). Albert lehnt ebenso wie Alvernus das Statut der Universalie als *tertium ens* klar ab, weil die Modernisten das im Denken auf die Art der porretanischen ersten Substanz gegebenen Individuum begreifen (*universale per esse individuum esse*). Die Einleitung *De homine* zeigte, dass der ganze Streit das Statut der Species betrifft, was der Kommentar zur *Zweiten Analytik* noch einmal zusammenfasst. Albert geht in der Linie des Kommentators gegen Theophrastos vor, der direkte Betrachtung der Formen im rezeptiven Intellekt verteidigte. Der Kommentar errichtet einen klaren Unterschied zwischen dem Sein der Universalie und dem Dasein der realen Substanz. Die abstrahierten Inhalte des Intellekts bilden das universell gegebene Erkennen der realen Dinge.

„Die Species des Intellektes ist das Verständnis des Intellektes. Was durch den Intellekt begriffen wird (*id quod intelligitur*), das ist durch das Sein intellektuell und nach seiner Potenz universell.“ [[222]](#footnote-222)

Die erkannte Speciesgehört deswegen in die Sphäre des intellektuellen Erkennens, weil der Intellekt universell gegebene Inhalte bildet (*intellectuale secundum suum esse*). Im Hinblick auf die reale Aktualität sind diese Universalien lediglich potenziell (*universale secundum suam potentiam*). Die erkannte Form besitzt den Status eines rein potenziell gegebenen intentionalen Gegenstands (*intellectuale*) und kann daher keine hyparchische Substanz sein. Die Modernisten arbeiten anstatt der synthetisierten *species intelligibilis* mit einer neuen Art der Species als einer Pseudo-Substanz. Diese mythologische Substanz wird mit kauzalen Art der Imposition ausgestattet, um das Subjekt des „wissenschaftlichen“ Urteils zu bilden. Auf ähnliche Weise kritisierte Alvernus die Vorgehensweise der lateinischen Sophisten. Die *Grammatici* aus der Schule der Porretaner und der *Nominales* unterscheiden ebenfalls nicht zwischen der realen Eigenschaft der ersten Substanz und der Inhärenz des Akzidens. Sie prädizieren das Akzidens als kausal wirkende Hypostase (*album albet*) auf der Ebene der zweiten Substanz. Alberts Streit mit der Schule der Modernisten betrifft die Prädikation *per prius* und *per posterius*, welche die Modernisten auf den Kopf stellten. Die abstrakte Erkenntnis der individuellen Essenz ist *simpliciter* und potentiell gegeben. Dieses Wissen wird in der Ordnung der logischen Abstraktion mit dem Wissen der hyparchischen ersten Substanz verwechselt. Sie ist ebenfalls *simpliciter* gegeben, aber in der Wirklichkeit. Abermals ist das klassische Problem der Deutung der in der *Isagoge* gegebenen atomaren Substanz im Spiel (OBJ I, Kap. 1.3). Im Unterschied zu den Universalien ist die Existenz der ersten Substanz aktuell. Deswegen ist das Erkennen nur akzidentell und potenziell gegeben. Alberts Interpretation der *Zweiten Analytik* lehnte die moderne Bestimmung der hypostatischen Substanz als *tertium ens* ab. Dieses spätere Werk bestätigte die Auslegung von *De homine*. Beide Schriften zeigen klar, dass die Interpretation der *Latinorum* eine falsche Metaphysik enthält, die dann fälschlicherweise ein deduktives wissenschaftliches Urteil begründet (*demonstratio*). Die Wahl von Averroës‘ Erforschung der realen Substanz gegenüber Avicennas Einblick in die abstrakte Essenz ist nicht zufällig, weil der Kölner Dominikaner sein ganzes Leben lang daran festhält. Albert folgt Averroës‘ Interpretation des Aristoteles gemäß der Sizilianischen Schule, welche in diesem Geiste die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles und das Erkennen der Tiere kommentierte. Die Schrift *De anima* steht in der Linie des CMDA, also *ad mentem Averrois* nach der Sizilianischen Schule. Daher verfügt Albert über eine andere Auslegung des CMDA als der Semiaverroist Thomas von Aquin, welcher *De anima* gemäß der avicennistischen Auslegung der Toledischen Schule kommentiert (OBJ III, Kap. 4.5.1). Thomas erschuf aus Averroës einen Averroisten, was Albert verständlicherweise nicht tat.

Die Hermeneutik verteidigt gegenüber den zeitgenössischen Objektivisten die grundlegende methodologische Vorgehensweise im Traktat *De homine*. Die Auslegung trennte Alberts Aristotelismus im Begriff der *resolutio* und in der Deutung des *medium* gemäß der *Zweiten Analytik* von Avicennas und Kilwardbys direkter Anschauung der Essenzen. Sie nehmen der Essenz durch den tätigen Intellekt als abgeteilte Substanz. Schlüsselcharakter hat die Behauptung, dass die Seele ein Akt der Person als hylemorphischer Zusammensetzung sei, welche als physischer Körper, d. h. als erste Substanz gegeben ist.[[223]](#footnote-223) Die Hermeneutik bestätigt deshalb hinsichtlich *De homine* nicht die Schlüsse in Wébers Studie, inklusive seiner Kritik an Gilson.[[224]](#footnote-224) Wéber neigte in der Auslegung von *De homine* zur These der neuplatonischen Interpretation der Seele aus der Position des Essenzialismus (*l’essence de l’âme est substance par soi*; Wéber 1991, 123). Er unterschied irrtümlich zwischen der „essentialistischen“ Deutung Alberts und der „neuplatonischen“ Auslegung Aquins. Wébers Analyse von Alberts Essenzialismus geht vom modernistischen Vorurteil aus, dass Averroës ein Averroist gewesen sei. Die Hermeneutik folgt einer anderen Sicht auf diese Sache. Albert interpretiert die Schrift *De anima* nach Averroës‘ „Meta-Physik“, welche durch das Primat der ersten Substanz gegeben ist, was beim essentialistischen Avicenna nicht der Fall war. Thomas von Aquin lehnte Averroës‘ Interpretation als averroistisch ab, was Albert nicht tat. Dann endet Thomas‘ Schrift *De unitate intellectus* notwendigerweise in der dualistischen Deutung der modernen Alexandriner, was Siger genau sah und kritisierte. Albert ist Aristoteliker *ad mentem Averrois* und bewahrte daher die Einheit der Person gemäß dem phänomenologischen Ansatz, wie er in *De homine* gegeben ist, wenngleich Siger ihn in bestimmten Punkten als Avicennisten kritisierte (OBJ III, Kap. 4.4.4). Den tatsächlichen Verlauf des Erkennens wird nach der Analyse der *Kategorien* gefasst, welche Alfarabi in der oben erwähnten Interpretation systematisierte (OBJ I, Kap. 2.1). Albert knüpft an diese antimodernistische Tradition an. Er unterscheidet die primäre Beziehung der kausal wirkenden Dinge untereinander und das sekundäre Erfassen dieser Beziehung im Akt des universellen Erkennens. Die Erkenntnis ist durch die Imposition der Bedeutung aus Richtung des realen Dings gegeben. Nach der gleichen wissenschaftlichen Methode muss man auch den Menschen erforschen. Solche Auffassung der Geisteswissenschaften wurde zum ersten Mal in Paris von Johannes Blund gegenüber David von Dinant und nach ihm von Bischof Alvernus gegenüber den modernen *sequaces Aristotelis* geschaffen. Diese Denker begründeten eine christliche Version des Aristotelismus. Die empörte Moderne hat sie damit bestraft, dass sie ihre Lehre aus den akademischen Memoiren löschte (*damnatio memoriae*). Die Modernisten haben die gesunde Lehre von der Einheit der Person durch ihre averroistischen Simulakren ersetzt, die von akademischen Furien hergestellt wurden. Sie folgten der defensiven (und unbewussten) Strategie namens „Verkehrung ins Gegenteil“. Die höchst modernen Akademiker, die von den dämonischen Kräften der Vergeltung gelenkt werden, sie „sehen“ dann überall die dämonischen Produkte ihres paranoiden Geistes.

Albert weiß sehr wohl, dass die außerhalb unserer selbst existierenden hylemorphischen Dinge über ein *actualiter* und *simpliciter* gegebenes substanzielles Sein verfügen, welches die Erkennungspotenz determiniert. Deshalb lehnte er die metaphysische Konstruktion der *Nominales*, da sie auf einer fehlerhaften Prädikation *per prius* basiert. Diese Prädikation überging die hyparchische Stellung der ersten Substanz. Der Unterschied zwischen der essentialistischen Weltanschauungder Moderne und das Erkennen der Welt im realen *actus essendi* der ersten Substanz hat für Albert eine grundlegende Wichtigkeit, was seine späteren Kommentare zu *De anima* zeigen*.* Dieserealistische Ausrichtung bemerkten die zeitgenössischen aufmerksamen Leser von Alberts Werk, leiteten aus dieser Haltung aber keine grundsätzlichen Schlüsse für die Metaphysik ab (Wéber 1991, 125–26). Das Erkennen der *Doctores latinorum* gipfelt im Akt des erworbenen Intellektes, der sich im Akt der augenblicklichen Intuition mit tätigem Intellekt verbindet. Die in den logischen Schulen der Porretaner erzogenen modernen Illuminaten stellten in der Auffassung der avicennistischen Wahrheit als *rectitudo* und *certitudo* die Reihenfolge der Prädikation um. Sie gaben eine formale Sicherheit im Modus *notius* als Grundlage der Bestimmung des Seienden im Modus *per prius*. Sie schafften somit die metaphysische Imposition aus Richtung der externen Realität ab. Die Moderne nimmt mit voller Sicherheit die Welt der universellen Formen in direkter, unmittelbarer Anschauung wahr. Die ersten Modernisten des lateinischen Westens wie Grosseteste, Rufus und Kilwardby behaupten, dass der Intellekt durch den Einblick in die ersten Prinzipien zum Erkennen gelangt. Diese Prinzipien erfordern keine sinnlich wahrgenommene erste Substanz. Eine solche erleuchtete Selbsterkenntnis erkennt das äußere Ding in einem unzureichenden Ausmaß, gemäß dem Modus der Wahrheit als Assimilation. Die Erkenntnis der Welt entspricht der primären Gewissheit des Intellekts, der bereits an sich existiert. Eine solche Wahrnehmung liegt außerhalb der Anerkennung der auf das reale Ding bezogenen Aussage. Die Prinzipien der Erkenntnis sind ewig und an sich gegeben; gegen ihnen steht die unzuverlässige und kontingente persönliche Erfahrung der externen Sache. Solche Prinzipien der Erkenntnis bedürfen an und für sich keiner sinnlich wahrgenommenen ersten Substanz. Die Anschauung steht außerhalb der Erkennung des auf die reale Sache bezogenen Urteils, in welchem die Prinzipien des Erkennens nur durch die unzuverlässige und kontingente persönliche Erfahrung enthalten sind. Die Selbsterkenntnis der Illuminaten erkennt die äußere Welt in ausreichendem Maße an, indem sie die Sachen im Modus der Wahrheit als Assimilation in die primäre Gewissheit des bereits aktualisierten Intellekts einbeziehen. Der *univoce* gefassten Charakter von *tertium ens* ist notwendig, um diese mythologische Verbindung zur äußeren Realität zu bewahren. Das Seiende der dritten Art ist im Denken gegeben und in die externe Welt projiziert. In dieser avicennischen Linie gehen die bereits zitierten Postmodernisten wie Descartes, Arnauld und Husserl weiter. Albert betrachtet solche Anschauung nicht als wissenschaftliches Erkennen im Sinne der *Zweiten Analytik*. Der moderne Essenzialismus geht nicht zur hyparchischen Kausalität der ersten Substanzen, welche in der zweiten Substanz kategorial ausgesagt wird (*ex inmediatis*).

Die Richtung der Belichtung des Erkennens von vorne oder von hinten rief notwendigerweise einen weiteren Streit um die Auffassung der *resolutio* hervor. Die Hermeneutik erforschte den Begriff der *resolutio*, welcher um das Jahr 1230 im Umfeld der Pariser Avicennisten um Philipp den Kanzler entstanden war (Kap. 2.3.2). Nominalisten führten das Konzept hypostatischer porretanischer Spezies wie *albedo* ein, das eindeutig ausgesagt wurden (Kap. 1.4). Durch die Ablehnung der Substanz der dritten Art werden solche Begriffe stark kritisiert. Die Schule der *Grammatici* nahm diese Hypostasen für zweite Substanzen und verwendet sie in der modernen Version der kategorialen Prädikation im Modus der Oxforder analytischen Schule. Alberts Definition der ersten Prinzipien des Erkennens lehnt die Auffassung der Pariser Avicennisten ab und bekennt sich zu Blunds und Alvernus‘ Schule.

„Die Bestimmung der Universalien (*resolutio*) geht von der hylemorphen ersten Substanz aus und reicht bis zu den abstrakten Formen. Diese sind *per posterius* relativ zur ersten Substanz gegeben, so wie die Wirkung in der Ursache gegeben ist. Die Ordnung des Seienden beginnt beim ersten Substanz im unmittelbaren sinnlichen Seienden und in dessen Wahrnehmung. Das allgemeine Seiende ist nicht als Hypostasis (*per se*) oder durch allgemeine Begriffe der Sinnlichkeit zu erfassen, sondern nur als erkanntes Akzidens der ersten Substanz. Deshalb gilt, dass diese weiße Farbe zu diesem Menschen gehört und der abstrakte Mensch in diesem realen Menschen gegeben ist. So geht man bis zum ersten Allgemeinding, welches die Teilung begründet (*ad primum in quo stat resolutio*).“ [[225]](#footnote-225)

Das Zitat sieht der *Isagoge* zufolge klar, dass das Individuum als *primum* in der Reihe der Teilung die letzte Universalie mit einer völlig minimalen Bedeutung ist (OBJ I, Kap. 1.3). Der Weg zu den universellen Bedeutungen beginnt bei der hylemorphischen Substanz, welche in der Ordnung des Seins *per prius* gegeben ist. Die Bestimmung der Universalien beginnt bei der unmittelbar gegebenen sinnlichen Erfahrung der ersten Substanz, welche kausal und akzidentell auf die Sinne einwirkt (*immediatum sensibile est sensuum*). Der Begriff „*resolutio*“ bezieht sich auf die kausale Wirkung der ersten, mit den Sinnen wahrgenommenen Substanz (*sensuum*). Diese reale Wirkung existiert weder in Form von hypostatischen „Substanz–Species“ als *tertium ens* noch im allgemeinen Konzept der Imagination (*non quidem per se vel commune sensatum*). In Bezug auf das tatsächlich existierende Ding macht die menschliche Erkenntnis einen Akzidens (*per accidens*). Albert drehte die Determination des Erkennens vom neoplatonischen Begriff zur realen Sache und lehnte die abstrakte Teilung der Realität ab, welche das Seiende der dritten Art im Rahmen des Baums des Porphyrios verlief. Die erste Substanz ist nicht das hypostasierte *individuum* der Porretaner, sondern ein universelles und daher eine potenzielle zweite Substanz. Die Weiße existiert nicht in Alberts *resolutio* als *per se* gegebenes Akzidens, welches univok die erste Substanz in der Supposition „*album albet*“ ersetzt, wie es bei den Grammatikern der Fall war. Die logischen Schulen der Nominalisten setzen sogar vollständige imaginäre Hypostasen wie Chimäre (Ebbesen 1986) in die Imposition ein. Die Wissenschaft nach dem ersten Averroismus muss unbedingt wahr sein, indem sie der Metaphysik der wirklichen ersten Substanzen folgt. Die neu verteidigte Prädikation *per prius* ist abermals auf die von Averroës rehabilitierte erste Substanz bezogen, welche durch ihre Aktualität die potenzielle Welt der Universalien und deren Teilung begründet.

Die philosophische Anthropologie, die auf der realistischen Metaphysik beruhte, die als „Substanz *qua* Substanz“ angegeben wurde, begründete die doppelte Bestimmung des Menschen. Albert unterscheidet ganz genau die geschichtliche Lichtung den modernen Geisteswissenschaften. Sie sind ihrer Natur nach unwahr, da sie die unwissenschaftliche Art and Weise darstellen, wie man die Realität vermeidet, statt der Notwendigkeit auf der Ebene der ersten Substanzen zu folgen. Verständlicherweise gehört die existierende Person zu dieser Realität, da wir die erste Substanz sind. Entweder betrachten wir das Ganze des Seins und des Menschen mithilfe des modernen Verständnisses, das durch die Anerkennung einer hypostasierten abstrakten Form als *tertium ens* bestimmt wird. Oder wir folgen dem Erkenntnisweg, der durch die Kausalität der realen Dinge vorgegeben ist. Beide Erkenntnisweisen sind unvereinbar, weil sie eine völlig andere Gattung des Seins untersuchen. Und der Weg des Nichtseienden ist nach Parmenides *simpliciter* unbetrettbar. Angesichts der völlig unterschiedlichen Bedeutung der verwendeten Begriffe ist es unmöglich, einen gemeinsamen Begriff der Philosophie einzuführen, wie es alle Objektivisten tun, die den unpassierbaren Weg des *tertium ens* beschreiten. Albert und andere Kenner des wahren Aristotelismus wussten sehr gut, dass der erste und der zweite Averroismus nicht den gleichen Seinsbegriff haben. Die Essenz ist nicht hyparchische Substanz, was die zweifache Auslegung der *Kategorien* und der *Zweiten Analytik* nach Avicennas Metaphysik und nach Averroës‘ „Meta-Physik“ zeigte*.* Der erste Weg des Erkennens wird nach dem abstrakten Einblick Avicennas im logischen Modus *ens inquantum ens* und der zweite nach Averroës‘ der Prädikation der Substanz *qua* Substanz folgenden Prädikation definiert. Kehren wir nun zum einleitenden und grundsätzlichen Teil der Schrift *De homine* zurück, welche das wissenschaftliche Erkennen der durch die spätere Interpretation der *Zweiten Analytik* bestätigten Seele verteidigt. Albert kritisiert die nominalistische Auffassung der Species.[[226]](#footnote-226) Sie folgen nicht der metaphysischen Imposition aus der Realität, sondern nur der logischen Supposition, die auf einer mehrdeutigen Abstraktion beruht. Erkenntnis kann nicht auf Selbsterkenntnis des erleuchteten Intellekts beruhen, also im Rahmen der abstrakten Einteilung der Gattung in untere Teile im Rahmen des Baumes des Porphyrios.

Die Notwendigkeit des Denkens und der wahrheitsgemäßen Schlüsse ist aus der durch Belichtung von vorne gegebenen Realität gegeben, was Albert durch eine neue Definition des erkennenden Denkens (*habitus*) zeigt. Die von Avicenna inspirierten modernen Illuminaten nehmen das neuplatonische Erkennen von oben ab und halten dann das Erkannte in einer eigenen Form des Gedächtnisses und des an die permanent gegebenen ersten Prinzipien angelehnten Denkens fest. Siehe den späteren scholastischen Terminus „*habitus innatus*“und Descartes‘ angeborene Idee Gottes. Albert sieht im Kommentar zur *Zweiten Analytik* klar, dass das den wissenschaftlichen Charakter der *demonstratio* seiner Gegner prägende Prinzip nicht aus der Realität genommen ist, sondern lediglich aus dem Denken allein.

„Einige behaupten, dass das wissenschaftliche Erkennen in der Seele dergestalt definiert wird, wie das deduktive Urteil an und für sich erfasst wird (*habitus acquisitus per demonstrationem*). Dies gilt jedoch nicht für definiertes Wissen, das deduktiv aus der Realität abgeleitet wird.(*non erit deffinitio demonstrata de deffinito*). Die Proposition ‚*ex*‘ bezeichnet entweder die Ursachen oder die Umstände aufgrund der effektiven Wirkung der Ursachen. Die Prämissen, die diese Art von Kausalität implizieren, begründen einen solchen Habitus (*talis habitus*), der im Modus der wirksamen Ursache bestimmt wird.“ [[227]](#footnote-227)

Den Modernisten genügt Albert zufolge lediglich das Faktum, dass die Deduktion formal richtig im Denken des Erkennenden gegeben ist (*scientiam in anima*). Das Zitat betont, dass solche logischen Schlüsse nicht aus der Realität genommen sind. Das hervorgehobene Erste Prinzip des durch die Kausalität der ersten Substanz gegebenen Erkennens (*ex*) muss sich auf die tatsächliche *demonstratio* beziehen. Daher verteidigt Albert das Erkennen im Modus des „*habitus acquisitus*“, weil die Seele in ihrem Wesen *tabula rasa* ist und alles Erkennen von den Sinnen aufnehmen muss. Die wissenschaftliche Demonstration wird nach dem ersten und wichtigsten Prinzip *ex inmediatis* der *Zweiten Analytik* determiniert, also durch das Erkennen der realen Ursache (*notat causam*). Albert sieht klar, dass das wissenschaftliche Erkennen der gelehrten Lateiner aufgrund der hypostasierten Auffassung der Logik den Übergriff in die Realität verloren hat. Das Erkennen muss von der Realität zur Species gehen, weil die aristotelische Wahrheit als reale Übereinstimmung gegeben ist. Durch die zweifache Belichtung des Sinns des Seienden aus Richtung der Essenz im Denken oder aus Richtung der ersten Substanz in der Realität ist der grundlegende Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus gegeben. Aus der Sicht der zweifachen Auslegung der wird klar, dass die Wissenschaft über die Seele zweifach ist. Entweder ist die philosophische Anthropologie aus der Richtung der abstrakten Definition des Menschen gegeben; oder aufgrund der Kausalität der ersten Substanz, welche die entsprechende Erkenntnis des Menschen aufgrund der Imposition einleitet (*rationis, et rei*).

„Wir behaupten, dass die Seele auf zwei Arten verstanden werden kann, nämlich nach der allgemeinen Definition und nach der wirklichen Sache (*in duplici consideratione, scilicet rationis, et rei*). Die allgemeine Definition bezieht sich entweder auf das Allgemeine oder auf das Besondere. Dasselbe gilt für die logische Argumentation. Die Seele kann auf zwei Arten untersucht werden: Entweder wird sie so untersucht, wie sie in der Wirklichkeit gegeben ist, was in die Naturphilosophie fällt. Oder die Seele ist so gegeben, wie sie als Substanz aus der Beziehung zum entstehenden und verderblichen Körper gegeben ist, und das ist die Auffassung der ersten Philosophie.“ [[228]](#footnote-228)

Die zweite Quästion in *De homine* lehnte die avicennistische Perspektive für die Erforschung der Seele als wissenschaftlich unzureichend ab. Der Grund dafür liegt auf der Hand. Die fälschlicherweise etablierte Durchsetzung von „*anima intellectiva*“ hat die Modernisten in die Irre geführt. Sie wissen nicht, wovon sie wirklich sprechen, da sie den mythologischen Bereich von *tertium ens* etabliert haben. Die das moderne Erkennen begründende logische Abstraktion verfügt über keine Wahrheit, welche durch metaphysische und auf die erste Substanz bezogene Abstraktion gegeben wird (*haec enim sind principia cognitionis et non esse*). Die Avicennisten orientieren sich an der essenziellen Definition der Seele, welche für Albert eine Reduktion des komplexen Erkennens der Metaphysik auf eine bloße logische Abstraktion darstellt (*principia cognitionis*). Die Logik garantiert an und für sich kein Erkennen der realen Kausalität im Modus *ex inmediatis*, wie es in der *Zweiten Analytik* gefordert wird. Die avicennistische Definition der Seele im Modus der sophistischen *demonstratio* schließt nicht die Prädikation der kausalen Art und Weise ein, wie wir die Welt reell und aktuell erkennen. Auf der anderen Seite steht Averroës‘ Perspektive im Rahmen der *Physik* und anschließend der *Metaphysik*, welche das zweifache Sein der ersten Substanz erfasst. Siehe die vorausgegangene Interpretation von Averroës‘ Metaphysik der realen Substanz (OBJ I, Kap. 2.4.1). Das Zitat aus dem Kommentar zur *Zweiten Analytik* bezeugt den epochal veränderten denkerisches *habitus* der Moderne, welchen Albert als unwissenschaftlich ablehnt. Die kausale Wirkung in der Realität prägt das Denken, weil die gegenteilige Haltung reine Paranoia ist. Dieses sophistische Modell wurde von Sherwoods analytisch-logischer Schule in Oxford verteidigt, welche von Bacon prinzipiell abgelehnt wurde (Kap. 3.4.3). Die Deutung des wissenschaftlichen Erkennens der Welt, des Menschen und Gottes rief einen Streit um die analytische und realistische Auslegung der *Zweiten Analytik* zwischen Grosseteste, Rufus und Kilwardby auf der einen und Alvernus, Albert und Bacon auf der anderen Seite hervor.

Dieser grundsätzliche Streit um den Status der Wahrheit, der Wissenschaft und des europäischen Humanismus began in den Jahren 1240–45 an der Pariser Universität. Die Kausalität wurde durch formale Deduktion ersetzt und die erste Substanz wurde zu einer neoplatonisch wirksamen hypostatisierten Form. Zitat von Albert bestätigt zu Recht, dass die modernen Illuminaten die wundersame „Wissenschaft“ nur in ihrem Kopf machen (*scientiam in anima*). Alberts Traktat schützt die philosophische Würde des Menschen. Deswegen er sieht klar die epochale Art und Weise, „das phänomenologische Wie“ (Heidegger) es in der Moderne zur Verfinsterung der ersten Substanz kam. Die Person erkennt sich im Modus der Essenz und somit entstand das sophistische Simulakrum der Person als eines modernen Subjektes. Der moderne Mensch erkennt nicht länger sich selbst, weil er sein eigenes Erkennen in eine schimärische und paranoische Gestalt umgewandelt hat. Die Verfinsterung der Person als erster Substanz begründete die Schule der *Modernorum* im Modus des epochalen Irrtums. Die Umwandlung des Intellektes in eine in der Seele gegebene porretanische Hypostase zeigt die Verfinsterung des Menschen als erster Substanz. Die Aktualität der Erkenntnis geht nicht vom Ding in der Wirklichkeit aus. Die Erkenntnis geht nicht von der eigentlichen Sache in der Wirklichkeit aus, die durch den metaphysischen Dativ kausal auf unsere Erkenntnis einwirkt; die Sache hat das Ereignis der Seinsstiftung für den Erkennenden festgelegt und sich in die Vergangenheit zurückgezogen. Die Moderne lebt in der akademischen Höhle Platons, die Furien nach dem Untergang der ersten Substanz in der modernen Philosophie für ein paranoides postmodernes Bewusstsein adaptiert haben. In diesem Chaos der dritten Welt, das außerhalb der realen Welt gegeben ist, beobachten die Modernisten eine wundersame Offenbarung des Wissens, die sie für eine echte eidetische Parusie halten. Solche Illuminaten erschaffen die Realität im spezifischen Habitus des Denkens. Sie eignen sich die Welt auf absolute Weise an, im modernen Weise des Ge-Stells (OBJ I, Kap. 2.3.1). Die unbestimmte Energie und Tätigkeit, welche ursprünglich jeder Substanz im Rahmen des Habitus als Akzidens eigen ist (ἐνέργειά τις; OBJ I, Kap. 1.3.2), geht nun auf den menschlichen Demiurgen als einzige wirksame Substanz über. Sein Wissen über die Realität ist Macht, da der Illuminatus eine neue Art von paranoischer Kausalität hervorbringt. Dann gilt, dass jedweder Sinn des Seienden vom westlichen Subjekt und der von ihm determinierten, als habituelles Erkennen des aktiven demiurgischen Intellektes gegebenen Praxis getragen wird. Die Realität bildet für die Schule der *Modernorum* einen Bestandteil der habituell gegebenen demiurgischen Energie. Sie fliesst in die durch Nichts (*nihil*) eingeschränkte instrumentale Vernunft und den Eigenwillen ein. Beide Fähigkeiten konstituieren eine nihilistische Praxis, die dem modernen Subjekt als dem absolut gegebenen Repräsentanten des modernen Gottes essentiel inhärent ist. Der Begriff des Absoluten muss auf der Grundlage des oben ausgelegten Konzepts der modernen Wissenschaft verstanden werden, die einen methodologischen absolutistischen Bruch mit der kritischen Vernunft vollzog, weil die Realität auf eine getrennte Art und Weise (*absolute*) von der autonom konzipierten Essenz gegeben ist. Die geschichtliche Bestimmung der Moderne ist durch die Transformation des Habitus aus dem Akzidens der unbestimmten Energie und Tätigkeit in die demiurgische und substanzielle Grundlage der porretanischen Menschheit (*humanitas*) gegeben. Das geschichtliche Ereignis der neuen Metaphysik verwandelte die Wahrheit in den objektiv bestimmten Habitus. Solche Verwandlung im Kafka’s Still determiniert die gesamte Epoche durch die Auffassung der Wahrheit als demiurgischer Unverborgenheit des Seienden. In dieser Auffassung des Habitus und der wissenschaftlichen Wahrheit enthüllt die avicennistische Moderne in den Jahren 1240–45 epochale Möglichkeiten der Entwicklung zur Epoche des Anthropozäns. Die Hermeneutik muss dieses historische Ereignis des Übergangs des Seins in einen neuen Wahrheitsbegriff analysieren. Seine nihilistische Natur ist durch Umwandlung der ersten Substanz in ihr Simulacrum gegeben. Die Substanz ereignet sich im Bewusstsein als Parusie der Essenz (Heideggers *Ereignen*). Moderne und Postmoderne richteten sich in dem ihnen eigenen Habitus ein. Er ist durch den nihilistischen Sinn des Seienden gegeben, welches wiederum auf der Grundlage der Parusie der Essenz im Bewusstsein gegeben ist.

### 2.4.2 Persönliches Erkennen und universeller Intellekt

In der vorangegangenen Interpretation wurde Alberts Kritik an der nominalistischen Konzeption der *Zweiten Analytik* dargelegt. Die Modernisten schafften die Grundlagen der aristotelischen Wissenschaft ab, die das Wissen auf die Kausalität der realen ersten Substanzen gründet. Die wissenschaftliche Forschung der Realität steht und fällt mit dem Primat des dritten Prinzips *immediatum* oder *ex inmediatis*, welches die erste Substanz als Ort indiziert, von wo das wahre Erkennen ausgeht. Die Trennung des ersten Averroismus von der damaligen Schule der *Nominales* betrifft die Auffassung der Wissenschaft, der Deutung der Seele, die Definition des wissenschaftlichen Erkennens und die philosophische Bestimmung des Menschen. Ebenso wie Alvernus und Bacon, Albert verteidigt Averroës‘ Interpretation, welche im Geiste des ersten Averroismus der Sizilianischen Schule dargeboten wird. Deswegen lehnten sie die Produktion verschiedener Formen des Seienden der dritten Art ab. Zum wichtigsten Punkt des Zerwürfnisses des Alberts und der Schule der *Latinorum* wurden der Status der Species und die Stellung des rezeptiv-aktiven Intellektes im Schema des Erkennens. Albert klärt um das Jahr 1240 die Einheit des Intellekts ebenso wie Blund, Grosseteste und Alvernus. Die Ablehnung der neuplatonischen Modernisten auf Grundlage der aristotelischen Interpretation des wissenschaftlichen Erkennens nach den *Zweiten Analytiken* und nach dem tatsächlichen Verlauf des in *De anima* gegebenen Erkennens sind Alberts lebenslange Entscheidungen. Die Einleitung zu *De homine* bestätigte, dass die logischen und essentialistischen Teilungen nicht zur ersten Substanz gehen, weil sie auf der Ebene der logischen Abstraktion enden. Der einleitende Teil zu *De homine* (q. 1, a. 1), welcher im vorausgegangenen Kapitel analysiert worden ist, legte klar fest, dass man zuerst und grundsätzlich die Seele im Modus „*quoad nos*“erforschen muss, also in deren persönlichen Akt und in den im Körper gegebenen Wirkungen. Wir wollen nun auf das einleitende Zitat von *De homine* zurückkommen, wo die gesuchte Sicherheit des Wissens im Hinblick auf die Seele als Teil der realen Substanz bestimmt wird (*certitudo secundum quid*). Das Erkennen basiert in der menschlichen Seele auf der kausalen Wirkungen des Körpers als erster Substanz (*anima est causa dans esse specificum corpori*). Albert hält sich an Averroës‘ zweifache Definition der Seele, weil sie durch die realistische Auslegung der *Zweiten Analytik* im Rahmen der oben definierten zweifachen Wissenschaft über die Seele gegeben ist (*rationis et rei*). Daher übergeht er die abstrakte Teilung des Intellektes gemäß den Avicennisten im Rahmen des nach der Toledischen Schule gegebenen hypostasierten *gradus*.

Der Unterschied in der Auffassung der Metaphysik zwischen dem ersten und dem zweitem Averroismus muss sich grundsätzlich auch in der Lehre über den Intellekt manifestieren. Albert geht von Avicennas Definition der Seele aus und nimmt dessen Lehre über die vier Formen des Intellekts auf dem formalen Niveau.[[229]](#footnote-229) Aber diese Definition ergänzt er augenblicklich durch die Teilung nach Averroës. Darin sind lediglich die drei grundlegenden Arten des Intellekts (*tres species intellectus*).[[230]](#footnote-230) Das Wort „*vere*“ indiziert klar, dass die Aufteilung in drei Komponenten für Albert grundlegende Bedeutung hat und der formalen Definition Avicennas vorangeht. Diese ist durch das wachsende Maß der Selbstreflexion und der Aktualisierung der verschiedenen Formen des Intellektes gegeben. Alberts Aufteilung in *De homine* bestimmt nicht das abstrakte, durch die porretanischen Hypostasen (*gradus*) gegebene Verhältnis der Potenz und der immateriellen Form, sondern die dreifache Art der realen spezifischen Tätigkeit des Intellektes (*species*). Avicennas Teilung hat lediglich abstrakten Charakter und teilt die Komponenten des Intellektes gemäß dem Baum des Porphyrios in Gattungen und Arten. Diese objektive Teilung ist kein wissenschaftliches Erkennen der Seele, weil die nur mit dem Konzept und nicht mit der realen Aktualität des Denkaktes in der einzigartigen Person arbeitet. Der Intellekt stellt als Universalie eine logische Definition in der Ordnung der Potenzialität dar und verchafft keine wissenschaftliche Definition in der Ordnung der Metaphysik der ersten Substanz.[[231]](#footnote-231) Die avicennistische Gradualität ist nur abstrakt gegeben und entspricht nicht der tatsächlichen Art und Weise des Erkennens. Die abstrakte Definition prägt lediglich die unterschiedliche, durch die Teilung der Gattung in die Art gegebene Form der Potenzialität. Eine andere Sache ist die Erforschung des aktuellen und verschiedenartigen Aktes des Intellekts in der existenten Person als aktueller erster Substanz. Sie begründet durch den einzigartigen *actus essendi* die personale *operatio* des Intellektes in dieser oder jener spezifischen Tätigkeit (*species*). Abermals ist der grundsätzliche Unterschied zwischen der Speciesdes durch den Akt des Denkens gegebenen ersten Averroismus und der abstrakten und univoken Auffassung der Species der dritten Art zu sehen. Die Hermeneutik folgt der zweifachen, auf den menschlichen Intellekt gerichtetenVor-blickbahn, welche sich grundsätzlich *ad mentem Averrois* in der Exegese der Toledischen oder der Sizilianischen Schule unterscheidet. Darin beruht der prinzipielle Unterschied zwischen Thomas von Aquin und Albert, da sich deren Auslegungen des Kommentators in grundsätzlicher Weise voneinander unterscheiden. Der von der Toledischen Schule inspirierte Thomas nahm Avicennas Gradualität der kosmischen Intellekte als Grundlage für die Definition des *intellectus possibilis*, welchen er individuell auffasst, und lehnte den abgeteilten, sophistisch Averroës zugeschriebenen möglichen Intellekt ab (OBJ III, Kap. 4.5.1). Albert kann diese Sophistik nicht machen, weil Avicennas Definition des Intellektes im Rahmen *gradus* lediglich im Rahmen der abstrakten Bestimmung des Seienden signifiziert (*esse diminutum*). Der Akt des Intellektes knüpft nicht an die abstrakte Form Avicennas an, sondern an den lebenden Menschen, der im Rahmen der einzigartigen als das aktuelle Sein der ersten Substanz gegeben Existenz erforscht wird. Für Albert bedeutet dies, dass das wissenschaftliche Erforschen des Menschen im Modus *per prius* zur existenziellen Tätigkeit der denkenden Person und erst dann zur Species des Intellektes als einer im Denken gegebenen Abstraktion gehen muss. Die Frage der Gradualität lässt sich am Ende lösen, wenn der Begriff des Intellektes als Universalie etabliert ist, siehe Averroës *quartum genus* (OBJ I, Kap. 2.4.3). Die sophistische Auffassung der Moderne und der Postmoderne des Intellekts als Seiendes der dritten Art kann die Nuancen von Alberts aristotelischer Interpretation nicht sehen. Er schafft grundlegende Unterscheidung der Arten des Intellektes zwischen dem *gradus* und der *species*. Albert geht von Averroës‘ Phänomenologie des spezifischen intellektuellen Aktes des Denkens vor. Die Auslegung beginnt bei der existierenden Person im Modus *tertium genus* und geht dann zu Avicennas abstrakter Kategorisierung der verschiedenen Formen des Intellektes im Modus *quartum genus*. Der im ersten Modus gegebene Intellekt ist an den existenziellen Akt der Person gebunden. Daher hat dieses Erkennen einen wissenschaftlichen, durch die reale Kausalität im Modus *ex inmediatis* gegebenen Charakter. Im zweiten Akt des Erkennens durch das System der abstrakten Gradualität ist der menschliche Intellekt bloße logische Abstraktion, welche keinen vollen wissenschaftlichen Charakter besitzt. Die Schule der *Modernorum* sah und sieht bis heute nicht diesen grundsätzlichen Unterschied im Ansatz an den Intellekt gemäß Avicenna und Averroës*.* Die Schule des ersten Averroismus nahm gemäß *De anima* die grundlegende Teilung des Intellektes in drei Teile an. Diese Teilung unterscheidet sich generisch von den avicennischen Stufen des abstrahierten, als Universalie aufgefassten Intellektes.

Averroës und nach ihm Albert mussten das Problem des materiellen Intellektes als im Akt der Existence als *ipsum* vollzogener rezeptiver Fähigkeit lösen. Dieser Akt im Verständnis der Person als erster Substanz gegeben. Deren Akt des Denkens bezieht sich auf diese oder jene Komponente des Intellekts als spezifischer Fähigkeit der Seele (OBJ I, Kap. 2.4.3). Die Schrift CMDA behauptet, dass die passive und die aktive Komponente des Intellektes im individuellen Akt des spekulativen Intellektes gegeben sein muss, welcher nichts anderes ist als der aktive Akt der Seele im Modus der Ipseität.[[232]](#footnote-232) Alberts Teilung des Intellektes in Averroës‘ Modus *tertium genus* ist nach dem CMDA gegeben. Albert folgt dem zentralen Teil der Argumentation von Aristoteles‘ Auffassung des Intellektes (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14–15). Das Zitat analysiert die aktuelle Tätigkeit des Intellektes im beseelten Körper im Modus der Rezeption, der Synthese und dem resultierenden Begriff (*transmutans, transmutatus, transmutatio*).

„Dann sind nur drei Arten des Intellektes gegeben (*tres species intellectus*). Bei allem Erkennen, welches von der Potenz zum Akt geht, gibt es nur drei Komponenten, nämlich die verwandelnde, die verwandelte und das, worin sich die Veränderung vollzieht (*transmutans, et transmutatum, et illud in quod est transmutatio*). Da die intellektuelle Seele sich im Hinblick auf die Erkenntnisse je nach dem unterscheidet, was verwandelt wird, sind im Intellekt nur drei Formen: der tätige Intellekt, welcher verwandelt, der mögliche Intellekt, welcher verwandelt wird sowie der spekulative Intellekt, in welchem diese Verwandlung stattfindet.“ [[233]](#footnote-233)

Wie wir bereits aus der Einleitung zu *De homine* wissen, ist die Wissenschaft über die Seele zweierlei, nach dem Auffassung des Mittelglieds des wissenschaftlichen Urteils (*rationis et rei*). Das Spezifikum des Intellektes muss auch zweifach sein, weil dessen Bedeutung entweder aus der abstrakten Metaphysik der *Latinorum* oder aus der Metaphysik der ersten Substanz nach Averroës genommen ist. Dann hat der Intellekt als Species einen zweifachen Charakter. Entweder ist er in der essenziellen Bedeutung nach der avicennischen Typologie des Intellektes gegeben (*quattuor sunt gradus*). Oder ist er in der zitierten spezifischen Bedeutung der intellektuellen Fähigkeiten gegeben. Sie sind nach der oben angeführten Definition der Seele als erster Substanz (*totum*) definiert, weil sie verschiedene Tätigkeiten ausführen (*totum praedicatur de omnibus partibus*). Erinnern wir uns an die Inspiration dieser Definition im CMDA, da die Einheit des Organismus als Entelechie (*totum*) alle Teile bestimmt (*in omnibus*; OBJ I, Kap. 2.4.3). Einzig diese Teilung erfüllt nach der *Zweiten Analytik* die Anforderungen des wissenschaftlichen Beweises. Die Imposition der Bedeutung geht von der realen Tätigkeit des Intellektes aus, dessen Subjekt in der Person als aktueller erster Substanz besteht. Die aufgezählten drei Arten des Intellektes (*tres species intellectus*) haben nicht die gleiche kategoriale Bedeutung im ersten und im zweiten Averroismus, weil die Schrift *Kategorien* nicht auf die gleiche metaphysische Art und Weise gedeutet worden ist. Die Hermeneutik hat bereits mehrmals betont, dass der Terminus Species in beiden Denkschulen nicht den gleichen Charakter hat. Unter Berufung auf den Streit zwischen Averroës und Theophrastos, welcher ebenso wie der zweite Averroismus die direkte Betrachtung der Formen im rezeptiven Intellekt verteidigte, zieht der Kommentar zur *Zweiten Analytik* einenklaren Unterschied zwischen den beiden Arten der Species. Die einen sind im intellektuellen Akt gegeben (*secundum suum esse*) und die zweiten als Universalien (*secundum suam potentiam*).[[234]](#footnote-234) Die formale Species stellt einen abstrakten Ausdruck der durch die spezifische Differenz gegebenen Gattung dar. Die universelle Species im Denken ist nicht das Gleiche wie die spezifische Bedeutung vom „*de omnibus partibus*“prädizierten Intellekt. Dann bezieht sich die Definition auf die erste Substanz als Quelle der existenziell gegebenen, die Entstehung der Erkenntnis bewirkenden Kausalität. Im zweiten Falle ist der körperlich aufgefasste Intellekt der Träger der Erkennungsakte (*subiectum*). Die Art und Weise, wie der Intellekt begriffen wird, entspricht dem zweifachen Charakter der Species*.* Der resultierende Akt des Intellektes ist in der Aktualität dessen Erkennens (*intellectus speculativus*) also zweifach, ebenso wie zweifache Natur der Species.

„Der spekulative Intellekt hat den zweifachen Charakter des Substrates und des Begriffs (*habet duo, scilicet subjectum, et speciem*). Aber das Substrat ist nicht bei allem Menschen gleich. Der Begriff muss in zwei Modi gesehen werden, nämlich als Definition der Sache (*ratio rei*) und als Akzidens der Tätigkeit der Seele (*accidens animae*). Aus der Sicht der Definition ist der spekulative Intellekt bei allen Menschen gleich. Aber als wahres Akzidens der Seele unterscheidet sich der spekulative Intellekt bei allen Lebenden.“ [[235]](#footnote-235)

Der Intellekt wird entweder als der tatsächliche geistige Zustand der Person verstanden, die den Akt des Wissens vollzieht (*subjektum*); oder als das formale Vermögen des immateriellen Intellekts, das die universellen Inhalte des Denkens hervorbringt (*species*). Die intelligiblen Species müssen notwendigerweise zweifach sein, da sie zwei verschiedene Auffassungen des Intellekts einnehmen. Die Imposition beinhaltet den persönlichen Fall des Erkennens in der Seele (*accidens animae*), den wir durch den kausalen Akt des Denkens erzeugen und dann zum Begriff abstrahieren. Diesen spezifischen Ansatz unterscheidet sich dem ersten Averroismus zufolge grundsätzlich von der objektiven, universell gegebenen Species, da die Species als Begriff die Essenz des Dings definiert (*ratio rei*). Die zweifache Vor-blickbahn definiert den prinzipiellen Unterschied zwischen den beiden Auffassungen des Intellektes. Die Einheit des Intellektes ist im Rahmen des existenziellen Aktes des Erkennens in der aktuellen Person kategorial unterschiedlich vom abstrakten Begriff des allen Menschen gemeinsamen Intellektes. Averroës traktierte diese Ambivalenz im Unterschied zwischen dem Intellekt als *tertium* und *quartum* *genus*. Albert gibt im Abschluss der zitierten *solutio* diese zwei Bedeutungen der Species als Begriff und der Species als existenzieller Akt in den Ausschlussbezug, weil sie nicht über die gleiche Bestimmung des Seienden verfügen (*universale est accidens animae, non est ratio rei*).[[236]](#footnote-236) Die wissenschaftliche Definition folgt dem Weg des metaphysischen Dativs und geht zur realen Substanz, die außerhalb des Geistes gegeben ist (*ratio enim est quidditas rei et substantia*). Albert übernahm die Einteilung der CMDA in den neuen Kontext des ersten Averroismus, der auf die Schule von Blund zurückgeht. Der Schlüsselbegriff repräsentiert die im Prozess der Abstraktion gegebene *species intelligibilis*, welche den Prozess des Erkennens vollendet (*res intellecta*). Der spekulative Intellekt ist eine Instanz, welche für die resultierende *transmutatio* der sinnlichen Vorstellungen in intellektuelles Erkennen verantwortlich ist. Deshalb vollendet der *intellectus speculativus* die rezeptiv-synthetische Operation der niederen Arten des Erkennens. Die Repräsentanten des zweiten Averroismus und der zeitgenössischen Postmoderne übergingen einfach diese zweifache Teilung des Intellektes ebenso wie die zweifache Interpretation des Aristoteles nach Alvernus (Kap. 2.3.1). Das dominante Vorverständnis von Alberts Analyse in *De homine* der Epoche ist objektiv und deswegen durch das Sehen der siegreichen avicennistischen *Modernorum* deformiert. Dieses geschichtliche Un-geschick des Seins des Seienden (Heideggers „Irrtum“) beeinflusst in der verborgene Gestalt das Geschehen der verdrängten *alétheia*. Sie zeigt sich auf verstellte Art und Weise, als objektive *veritas* der Moderne. Das Ergebnis des geschichtlich entstandenen Irrtums der *Modernorum* besteht im fehlerhaften Beurteilen der Konflikte, welche die Entstehung der Objektivität und die bedeutendsten metaphysischen Streitigkeiten der Jahre 1240–77 charakterisieren.

Nach der zweifachen Auffassung des Intellektes als persönliche Leistung und als universeller Begriff können wir die Lehre über die verbleibenden zwei Fähigkeiten des Intellektes durchgehen, nämlich des *intellectus agens* und des *possibilis*. Wir beginnen mit der Frage nach *intellectus agens*. Albert lehnt ebenso wie Alvernus die Theorie des abgetrennten Intellektes ab, welcher von außen als selbstständige Substanz auf den subjektiven *intellectus possibilis* wirkt. Albert gibt die Richtung des Erkennens des Seienden (*Vor-blickbahn*) in Einklang mit der Theorie des ersten Averroismus gemäß der Sizilianischen Schule nur für die Seele als *tabula rasa* vor. Albert lehnt ebenso wie Blund und Alvernus die Theorie der kosmischen Seele ab, welche bei den damaligen aristotelischen Neuplatonikern wie Dinant und Rufus vorlag. Sein Kommentar zu *De anima*, welches während Rufus‘ Aufenthalt in Paris zur Zeit des Bischofs Alvernus entstanden war, werden an späterer Stelle analysieren (Kap. 3.3.4). Albert ist mit diesen augustinischen Avicennisten grundsätzlich nicht einverstanden. Die nach *De anima* konzipierte kosmische Seele ist metaphysischer Unsinn. Die kosmische Intelligenzen als reine Formen denken nicht aufgrund einer seelischen, in Abhängigkeit vom Körper gegebenen Tätigkeit. Die kosmischen Intelligenzen sind der Intellekt in direkter Handlung als immaterielle Substanz.

„Wir folgen Aristoteles und Averroës und sagen, dass der Kosmos keine Seele außerhalb der kosmischen Intelligenz besitzt, wie es oben in der Schrift *De coelo* gesagt wurde. In ähnlicher Weise sagen wir, dass der menschliche Intellekt mit der menschlichen Seele verbunden ist, nur über das abstrakte Sein verfügt und an und für sich keine intelligiblen Inhalte beinhaltet. Er handelt als solcher nur im möglichen Intellekt durch die Phantasmen, wie Averroës ausdrücklich im Kommentar zu *De anima* gesagt hat.“ [[237]](#footnote-237)

Der tätige Intellekt hat das Erkennen lediglich aus den Phantasmen und ist in seiner Tätigkeit auf die rezeptive Komponente des Intellektes angewiesen (*agere ipsa in intellectu possibili ex phantasmatibus*). Die Sophisten sind nicht fähig, zwischen beiden Seiten des einen und desselben individuell gegebenen Intellektes zu unterscheiden. Die Quidamer halten an universelle Definition des aktiven Intellektes auf sophistische Weise. Sie nehmen den Intellekt als individuellen (und nicht personalen) Akt der Seele, die eine weitere Art des *tertium ens* darstellt. Der Intellekt als abstrahierte Universalie-Species ist nicht das Gleiche wie die vom Intellekt produzierte intelligible Species, wenngleich beide Arten immateriell und im Modus *simpliciter* gegeben sind. Die in Dinants pantheistischem Modus dargebotene kosmische Seele hat keine Möglichkeit der Existenz, weil sie Phantasmen aufnehmen müsste, was Blund und Albert zufolge absoluter Unsinn ist (Kap. 2.1.3). Die intelligiblen kosmischen Intelligenzen enthalten das Lebensprinzip im reinen Denken und sind somit absolut von der menschlichen Seele getrennt, welch die Aktualität des Erkennens nur aus den Sinnen bezieht. Albert lehnt das verzerrte Begreifen des spekulativen Intellektes der avicennischen Modernisten ab, welches im Widerstreit mit der Auffassung des CMDA steht. Damit wird Grossetestes These über den aktiven Einblick in die ersten Prinzipien des Erkennens abgelehnt, welche alle *Moderni* übernommen hatten (Kap. 3.1.1). Das folgende Zitat lehnt die Definition des habituellen Intellektes mit angeborenen Erkennungsprinzipien nach Themistios und der Toledischen Schule ab. Diese moderne Definition wurde indes von Descartes und Kant angenommen.

„Einige sagen, dass die Definition des spekulativen Intellektes im Hinblick auf die habituelle Haltung der ersten Erkennungsprinzipien begriffen werden muss, da dieses Erkennen einen Bestandteil unserer Natur bildet. Solcher Intellekt ist angeblich *unsterblich*, das heißt unzerstörbar, weil nicht ausgeschaltet werden kann. Angeblich ist es deswegen *ewig*, weil es nicht nur in der Potenz gegeben ist.“ [[238]](#footnote-238)

Die Modernisten wollen in ihrem paranoiden Denken unsterblich und ewig sein, was ein echt lobenswertes Stück der Mythologie darstellt. Der moderne Intellekt ist als ein vom Körper getrennte Substanz gegeben, welche in sich im Akt der intellektuellen Anamnese die dauerhaften Prinzipien des Erkennens und der ewigen Idee enthüllt (*intellectu speculativo quoad habitum principiorum*). Dann ist die Aktualität des Intellektes in ihm selbst als dauerhafte Möglichkeit gegeben, welche zu seiner Natur gehört (*connaturalis est nobis*). Der moderne Intellekt aktualisiert das Erkennen in sich selbst auf der Grundlage des Aktes der Selbstreflexion. Die habituelle Haltung der Prinzipien des Erkennens im Rahmen des hypostasierten Intellektes als einer Substanz der dritten Art definiert Avicennas Intellekt des „Fliegenden Mannes“, den kartesianischen Akt *cogito* und Kants apriorische Erkennungsform. Der Begründer der Moderne Rufus definiert zum ersten Mal die Fähigkeit des Erkennens als dauerhafte Disposition des Denkens (*esse tale*), wo das Denken als Substanz fähig ist, aus sich selbst heraus Schlüsse zu ziehen (*potentia duplex est, essentialis et accidentalis*, Kap. 3.3.1). Das auf diese Weise definierte Denken der gelehrten Lateiner ist notwendigerweise *hoc aliquid*, d. h. eine individuelle Substanz und später auch die kartesianische *res cogitans*. Diese auf die Art der Alexandriner vorgelegte Lösung der *Modernorum* wurde von Averroës und nach ihm auch von Albert und allen Repräsentanten des ersten Averroismus grundsätzlich abgelehnt. Albert behauptet, dass der Intellekt einzig dank seiner Potenz des realen Aktes fähig ist und die Seele nur so alles erkennen kann. Die passive und die aktive Komponente des Intellektes wird im Hinblick auf Averroës‘ Theorie des Sehens durch das Diaphanum definiert, womit grundsätzlich zweierlei Aktivitäten unterschieden werden (*De homine*, q. 55, s.c., ad 2; p. 475b). Das Licht aktiviert durch das unsichtbare Diaphanum die Farben, welche wir beobachten. Die Erkennung entsteht zwischen der Farbe und der potenziellen Fähigkeit des Auges zum Sehen, welche durch die belichtete Fläche aktiviert wird. Die Beziehung zwischen dem Intellekt und der erkannten Sache ist ähnlich. Das Erkennen geht vom Ding aus und wird durch die Intention in die sinnlichen Species aufgenommen. Durch die Phantasmen wird dann die immaterielle rezeptive Komponente des *intellectus possibilis* aktiviert, welche durch den personalisierten *intellectus agens* als *species intelligibilis* aktualisiert wird. Diese Vorgehensweise determiniert in der Schrift *De homine* das Erkennen von der ersten Substanz aus, welche sich als Einzige voll in der Aktualität befindet und das anschießende akzidentelle Erkennen beider Komponenten des Intellektes determiniert (*ita actio intellectus agentis non est nisi in possibili*; ibid, q. 55, solutio; p. 476a). Die folgende Frage nach dem möglichen Intellekt unterscheidet dessen Akt von der abstrahierten Form.

„Averroës sagt im dritten Buch des Kommentars zu *De anima*, dass der mögliche Intellekt gemäß seiner Substanz unverletzlich, aber verletzlich gemäß der Species ist, welche sich in ihm befinden. Auf ähnliche Weise verfügt auch der Musiker über eine verminderte musikalische Fähigkeit, wenn er zu spielen aufhört; aber sein Menschsein bleibt unangetastet.“ [[239]](#footnote-239)

Das Zitat unterscheidet den immateriellen Teil des Intellekts als zweite Substanz (*incorruptibilis secundum suam substantiam*) und die persönliche Fähigkeit der Rezeption der immateriellen Species. Dei Rezeption läuft im Rahmen der Abstraktion, im körperlich gegebenen Intellekt. Der Musiker kann zu spielen aufhören, weil dies in seiner Macht steht. Damit jedoch schränkt er lediglich seine akzidentelle Fähigkeit der Musikproduktion ein, nicht aber seine existente Substanz. Die Person trägt als Substanz diese Fähigkeit, ob der gegebene Musiker nun sie aktuell benutzt oder nicht. Erneut taucht die bekannte Unterteilung des CMDA des Intellekts als abstrakten Begriff (*quartum genus*) und die veränderliche Erkenntnis des leiblichen Subjekts (*tertium genus*) auf. Die Teilung betrifft abermals zweifache Natur von *intellectus possibilis*. Entweder wird er aus der Sicht des formalen Aktes behandelt, d. h. von der unverletzlichen Essenzialität der rezeptiven Komponente; oder aus der Sicht dessen verletzlicher *operatio,* welche in der existenten Person gegeben ist. Albert sieht im Modus des CMDA den rezeptiven Intellekt als Begriff (*quartum genus*), welcher aus dem Akt des Denkens der Person abstrahiert wird (*tertium genus*).

„Der mögliche Verstand ist der Substanz und Potenz nach unvergänglich, aber durch seine Tätigkeit, d. h. durch seine innenhafte Aktualität (*per actum qui est in ipso*), ist vergänglich. Diese Veränderlichkeit lässt ihn den Inhalt des Verstandes vergessen. So muss man Aristoteles’ Worte begreifen.“ [[240]](#footnote-240)

Der erste Blick begreift die intelligible Seele aus der Sicht der Unverletzlichkeit und somit auch der Immaterialität. Albert kennt die Auslegung des Kommentators im Schlüsselteil des CMDA III.5 genau und lehnt den Status des nur an die Sinne gebundenen materiellen Intellektes ab. Die rezeptive Komponente des Intellektes ist eine immaterielle und ebenso auch ihr Akt. Dank dieser immateriellen Abstraktion, welche auf der immateriellen Rezeptivität des *intellectus possibilis* basiert, gibt es eine formale Einheit der intellektuellen Inhalte, weil wir dasselbe meinen. Aber die immaterielle Rezeption ist als intentionaler Akt mittels der Verschiedenartigkeit des Subjektes gegeben. Das Denken ist eine freie persönliche Tätigkeit und man kann sich darin vervollkommnen oder verschlechtern. Averroës bietet eine originale Auffassung des *intellectus possibilis,* welcher alle Anforderungen in *De anima* an die Tätigkeit des an die körperliche hylemorphische Substanz gebundenen menschlichen Intellektes erfüllt. Albert unterscheidet nach Blunds Muster zwischen der Schaffung einer Species im Rahmen des personalen intentionalen Aktes und der formalen Auffassung der im Prozess der Abstraktion betrachteten *species intelligibilis*,. Blund nahm die Abstraktion durch die Arbeit des *intellectus formalis* (Kap. 2.1.1). Dann wird klar, dass dieses resultierende, als Ergebnis der Abstraktion gegebene Verständnis allen Menschen gemeinsam ist. Universaler Begriff kann keine porretanische Substanz der dritten Art sein.

„Averroës argumentiert, dass der Intellekt aufgrund des veränderlichen Inhalts des Wissens verletzbar ist, nicht in Bezug auf seine wesentliche Natur. Das Universale als Wesen (*universale secundum quod*) ist für alle Menschen dasselbe. Dann aber ist es nicht eine persönliche Leistung des Intellekts, sondern ist als Spezies im universalen Intellekt gegeben, welcher der Träger dieser Inhalte ist (*species quae est in intellectu sicut in subjecto*). Da sie nicht dasselbe Subjekt sind, ist auch die Spezies nicht dieselbe.“ [[241]](#footnote-241)

Albert vollzieht eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen drei Gegebenheiten. Erstens: der verletzbare und individuelle *intellectus speculativus* als eine der vielen Fähigkeiten der Seele, welche an und für sich eine Form der individuellen hylemorphischen Substanz ist (*intellectus corrumpitur corruptione intelligibilium*). Zweitens: Der Intellekt als abstrahierte Form des Denkens stellt ein unpersönliches Substrat, einen Träger, ein Subjekt (ὑποκείμενον, *subiectum*)bestimmter Tätigkeiten dar, welche ihm aus der Sicht seiner immateriellen Erkennungsnatur eigen sind (*in intellectu sicut in subjecto*). Drittens: Die intentional geschaffenen *species intelligibilis* entstehen im Prozess der Abstraktion des personalen Intellekts (*species quae est in intellectu*). Diese Spezies sind nicht das falsche *tertium ens* der objektiv denkenden Modernisten und sie müssen im Hinblick auf die Doppelform des Intellekts genau unterschieden werden. Entweder werden sie als intentionale *species intelligibilis* im Prozess der Abstraktion gegeben und sind damit veränderlich. Oder sie werden als Essenzen verstanden, wobei diese Species als formaler und universeller Inhalt des allgemeinen Intellekts gegeben sind. Dann erhalten wir einen spezifischen Begriff des Intellekts, der allen denkenden und der Abstraktion fähigen Menschen gemeinsam ist und daher immateriell und unverleztbar ist. Durch diese zweifache Verbindung ist nach Albert auch die resultierende Lösung der Einheit des Intellektes im Modus des *intellectus speculativus* gegeben. Die fertige Synthese finden wir in der Schrift *De homine*, q. 57, wo Albert unter Berufung auf Averroës die Einheit des Intellektes definiert. Der erste Averroismus unterscheidet unter Berufung auf den CMDA sowohl den operativen Intellekt auf dem Niveau der Person (*tertium genus*) als auch den allgemeinen Intellekt als universellen Begriff (*quartum genus*).

„Averroës sagt im dritten Buch des Kommentars zu *De anima*, dass für alle Menschen nur ein Begriff des spekulativen Intellektes existiert.“ [[242]](#footnote-242)

Dieser Satz betrifft den spekulativen Intellekt als universaler Begriff und nicht das aktuelle Dasein des Intellekts. Daher bezieht sich die zitierte Einheit auf die resultierende universelle Erkenntnis, welche den spekulativen Intellekt als Konzept produziert. Die Erkenntnis ist darin spezifisch, dass sie aus der Sicht der von ihnen produzierten Bedeutung allen Menschen gemeinsam ist. Der auf diese Weise einheitliche Intellekt existiert im abstrahierten Modus *quartum genus* aufgrund seiner essenzialer Individualität, Immaterialität und Allgemeinheit. L′intellect in seiner Immaterialität und Allgemeinheit erfasst, bringt die universellen Konzepte hervor. Die Einheit bezüglich des doppelten spekulativen Intellekts (ein Begriff, ein Akt der Person im Körper) muss nach der Interpretation der *Kategorien* durch die Doppelnatur der „*species*“ ergänzt werden. Entweder ist der Sinn der „*species*“ durch die Imposition, d.h. durch die Erleuchtung des Sinnes der „*species*“ aus der hyparchischen ersten Substanz bestimmt. Oder der Sinn der „*species*“ wird durch Supposition bestimmt, d.h. durch Erleuchtung von hinten, von dem als Gattung (*genus*) gegebenen höheren Universalbegriff. Dann gilt, dass der Begriff der „*species*“ im ersten Fall auf den im existenziellen Akt des Intellektes gegebenen verletzbaren intentionalen Gegenstand bezogen ist. Im zweiten Fall gehört die Species zum allgemeinen, als Abstraktion aufgefassten und auf den spezifisch aufgefassten menschlichen Intellekt bezogenen Begriff, welcher auch als Abstraktion gegeben ist. Die Einheit beider Definitionen des Intellektes ist nur durch die Belichtung von vorne gegeben, weil der *intellectus* *agens* und der *speculativus* nur durch den rezeptiven *intellectus possibilis* wirken. Die Einheit beider Definitionen des Intellekts kann nur durch die Belichtung des Sinnes von vorne erfolgen, denn der *intellectus agens* und *speculativus* wirken nur durch den rezeptiven *intellectus possibilis*. Da wir alles durch die Sinne und im Körper begreifen, vollzieht sich die Abstraktion in Bezug auf diese kausal gegebene Tätigkeit. Dann machen wir die wissenschaftliche Deduktion des menschlichen Intellekts, in der Modalität der Wahrheit als *proportio*. Die Prädikation folgt der Imposition des existentiellen *intellectus possibilis* als erste gemeinte Species, die gleich neben der leibhaftig gemachten Operation des Denkens in der Person als erste Substanz (*ex inmediatis*) steht. Diese privilegierte Stellung sichert die Kausalität des Intellekts in der Mittelgleid des deduktiven Syllogism (*medium*). Dann haben wir *univoce* geschaffene Supposition der beiden anderen Arten des aktiven Intellekts (*agens, speculativus*), welche die Einheit der intellektuellen Inhalte für alle Menschen gewährleisten. Der mögliche Intellekt, der so wahrhaftig prädiziert wird, kann keine hypostatische Substanz der Modernisten sein. Deswegen lehnte das CMDA den *intellectus possibilis* von Themistios und Alexanders, der von der erkennenden körperlichen Person getrennt ist. Die rezeptive Komponente des Intellektes ist lediglich eine Potenz der Seele, weil die Substanz einzig und allein vom aktuellen Akt der Existenz der realen Person besteht. Dank dieser universellen Rezeptivität der *anima intellectiva* im Körper als Träger des Erkennens (*subiectum*), ist der immaterielle *intellectus possibilis* fähig, alle Speciessoaufzunehmen, wie sie durch die sinnliche Erfahrung gegeben sind. Der mögliche Intellekt besitzt die reale kognitive Fähigkeit, dafür zu einem Subjekt *in potentia* zu werden, was an den sinnlichen Phantasmen intelligibel ist. Deshalb ist der menschliche Intellekt weder eine kartesianische aktuelle Substanz noch eine porretanische, in Form irgendeiner neuplatonischen Hypostase gegebene Pseudo-Substanz. Dies wäre ein aktueller und kein potenzieller Intellekt und könnte nicht alles erkennen. Der rezeptive Teil des Intellektes ist nicht sinnlich begründet, was bei den Avicennisten und den Alexandrinern nicht der Fall war. Die rein hylische Form des *intellectus materialis* kann keine Einheit mit dem aktiven Intellekt bilden, bei welchem es sich um eine immaterielle Fähigkeit der Seele handelt.

Albert fasst Averroës’ Synthese beider Formen aus der Sicht der Auffassung des *intellectus possibilis* zusammen.[[243]](#footnote-243) Dieser ist verletzbar und daher aktuell in jedem Menschen unterschiedlich. Dessen realer Akt (*intellecta speculativa*) ist an die individuelle erste Substanz gebunden. Aber dank seiner als formale Einheit des Gedachten gegebenen Immaterialität ist der der *intellectus possibilis* einer und ewig, weswegen er lediglich als Averroës‘ *quartum genus* funktioniert. Abermals gilt die gemäß der Beziehung zwischen erster und zweiter Kategorie gegebene kategoriale Unterscheidung der zwei Blicke auf den Intellekt (*Cat*. 2a11–16). Entweder ist der *intellectus possibilis* ein persönlicher Akt des die Species produzierenden Denkens, oder wir betrachten ihn als formales Substrat der Menschheit als einer Art (d. h. Species), welche gedachte und erkannte universelle Inhalte und Erkennen produziert. Dann entspricht die Intellekt–Species den universellen Erkenntnissen, welche auf dem Niveau der Menschheit als Species gegeben sind. Zwischen diesen beiden Formen des Intellektes (existenzieller Akt, abstrakter Begriff) kann keine dritte Species des Intellekts wie das avicennische, porretanische oder postmoderne Seiende der dritten Art existieren. Albert lehnt deshalb alle Theorien der damaligen *Modernorum* prinzipiell ab, da diese ähnlich wie die Alexandriner zu Averroës‘ Zeiten auf dem sinnlichen Wesen des *intellectus possibilis* bestehen. Wir werden nicht alle Probleme durchgehen, welche die Theorie des materiellen Intellektes produziert. Dies hat die erste Matrix der Objektivität beschrieben. Alle nach *De anima* gegebenen Schlüsseleigenschaften des Intellektes werden einzig und allein durch Averroës‘ Konzept des möglichen Intellektes im CMDA erfüllt. Darin besteht die Grundthese aller Repräsentanten der Schule des ersten Averroismus. Nur die beiden Semi-Averroisten aus dieser Schule, Thomas von Aquin und Aegidius Romanus, lehten es ab. Diese Semi-Averroisten arbeiten mit der resultierenden, nach der Toledischen Schule dualistischen Einheit des Intellektes, und zwar entweder nach dem substanziellen (Aegidius) oder dem formal hypostasierten Intellekt (Aquin). Albert verteidigt im Unterschied zu ihnen Averroisten die Interpretation von *De anima* nach der Sizilianischen Schule in den wesentlichen Punkten. Die authentische Auslegung von *De anima* nach dem CMDA verband alle Komponenten des Erkennens im Akt der existenten Person. Damit bewies Albert, dass der separierte, nach dem *sequaces Aristotelis* in der Seele wirkende tätige Intellekt Unsinn und ein sophistisches Simulakrum ist. Nach Averroës und nach Albert könnte ein solcher abgetrennter Intellekt nichts erkennen (*intellectus agens secundum se separatus a possibili nihil intelligit*; q. 55, solutio, ad 1; p. 476a). Dieser *intellectus possibilis* dank seiner immateriellen und somit auch universellen Rezeptivität auch separierte Inhalte der ersten ganz abgetrennten Intelligenzen aufnehmen kann (*actum intelligendi habeat quemdam ab intelligentiis separatis*); aber entweder erst nach dem Tod, wenn er als immaterielle Komponente vom Körper getrennt ist, oder ausnahmsweise in einem prophetischen Traum (q. 56, a. 4, solutio, ad 4; p. 484a). Alvernus proposed the same intepretation (Kap. 2.3.2). Albert nahm diese immaterielle Rezeptivität des möglichen Intellektes, um die theologisch erforderliche, auf Avicennas *intellectus sanctus* begründete augustinische Illumination zu integrierten.

Schauen wir nun auf den Schlüsselteil des Kommentar zum dritten Buch von *De anima,* welches irgendwann um das Jahr 1255 geschrieben wurde und die mit dem Terminus *opinio Latinorum* benannten Lehre der Modernisten komplex ablehnt (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 11). Alberts Kritik an den augustinischen Avicennisten nimmt auch Avicenna zu Hilfe, argumentiert aber aus Averroës‘ Position. Avicenna zufolge bildet der *intellectus possibilis* lediglich einen Teil der Seele, weswegen er keine individualisierte Substanz auf der Art des *hoc aliquid* sein kann.[[244]](#footnote-244) Damit nähert sich Avicenna der Auffassung Aristoteles‘ und des Kommentators an (*Avicennae dicta accipiamus*). Dieser Avicennismus ist falsch, weswegen Siger später kritisierte Albert (OBJ III, Kap. 4.4.4). Die vorliegende Kritik an den *Latinorum* zeigt die Entwicklung des objektiven Seienden. Wir werden es in den folgenden, den Hauptrepräsentanten des zweiten Averroismus um das Jahr 1250 gewidmeten Kapiteln beschreiben. Dies betrifft Pseudo-Grosseteste, Rufus und Kilwardby. Alberts moderne Zeitgenossen erschaffen nach dem Muster Avicennas eine neue Version des Neuplatonismus. Die gelehrten *Latini* wandelten das Konzept des *intellectus possibilis* nach dem ersten Averroismus in ein reines Simulakrum um, ganz im Geiste des Dialogs *Sophistes*.[[245]](#footnote-245) Albert lehnt den Dualismus der Lateiner nach dem Muster der von Alvernus abgelehnten *sophistae Latini* ab, weil sie die Realität und Person im Modell des universellen Hylemorphismus doubeln.

„Die rationale Seele ist angeblich auf zweierlei Art individualisiert (*duplici individuitate*). Sie behaupten über die Seele, dass sie eine autonome Substanz (*hoc aliquid*) sei, aufgrund der nicht körperlichen und spirituellen Materie (*per materiam incorpoream et spiritualem*). Diese Materie trägt die Seele als Form (*est subjectum formae ejus*). Aus dieser Form kommt zu einer weiteren Individuation außerhalb deren Natur (*individuans extra naturam ejus*). Diesmal handelt es sich um den materiellen Körper, und die Seele macht seine Aktualisierung aus (*quod est corpus cujus ipsa est actus*). Damit wird jedoch gesagt, dass diese individualisierte Form in sich selbst eine autonome Substanz ist (*in ipsa secundum esse est individuata forma*).“ [[246]](#footnote-246)

Das Zitat beschreibt die moderne Definition des Intellektes als porretanische und später auch kartesianische erste Substanz. Wieder erscheint der fundamentale Irrtum der Moderne, die keinen Unterschied zwischen dem Einzelding als *individuum* und als erster Substanz sieht (OBJ I, kap. 1.3). Neue erste Substanz entstand durch die Einführung des universellen Hylemorphismus, der die Materie der dritten Art (*per materiam incorpoream et spiritualem*) postulierte. Dadurch wurde Simulakrum der realen ersten Substanz geschaffen (Kap. 3.2). Die neue Identität trat zur klassischen Definition der Seele als immaterielle Form, die den materiellen Körper als erste Substanz belebt. Das neue Simulakrum existiert nur im Denken, aber es hat die Eigenschaften der realen Substanz (*quod est corpus cujus ipsa est actus*). Dieses Simulakrum repräsentiert einen neuen Typ des Seienden der dritten Art (*hoc aliquid*). Die individualisierte Materie der dritten Art bildet das hypostatische Subjekt, der im nächsten Schritt den substantiellen Charakter des modernen Intellekts bestimmt. Die spirituelle Materie wurde zum neuen Träger der Form und bildete ein neues Subjekt des Intellektes (*quae est subjectum formae*). Die Verdoppelung der Realität wiederholt sich auch bei der Definition von Seele und Intellekt. Die Lateiner machten aus der einen vernünftigen Seele zwei individuelle Entitäten (*individuam duplici individuitate*). Diese atomare Substanz halten sie als erste Substanz (*ipsa secundum esse est individuata forma*). Die Form hypostasierte sich dank der Materie der dritten Art nach dem Muster von Gilberts „Subsistenz“ (Kap. 1.4). Der Intellekt oder die Seele erhielten eine eigene Existenz als Substanzen der dritten Art. Die auf diese Weise individualisierte Form ist univok in der Realität als erste Substanz und im Denken als objektive und ewige Essenz gegeben (*individuans extra naturam ejus*). Das Zitat definiert genau die kartesianische Wende der Modernisten, die Seele als selbstständige atomare Substanz entworfen. Diese Wende vollzog sich in den Jahren 1235–40. Die Seele wird auf die Art der neuplatonischen Quasi-Substanz objektiviert und gewann eine Identität außerhalb der materiellen Individuation im Körper.

Durch die Verdoppelung der Seele (*duplici individuitate*) schuf der lateinische und objektiv gebildete Westen ein neues mythologisches Subjekt. Diese wundersame Kreatur „erkennt“ mythologisch (d.h. objektiv) ein nicht existierendes objektives Wesen der dritten Art. Die neue Art und Weise des Ge-Stells ist nun komplett und der westliche Demiurg startete die Periode des Anthropozäns. Die verrückte Moderne kann die Erde als erste Substanz nicht erschaffen, also stellt sie sich ein nihilistisches Simulakrum von ihr. Der Kommentar zum dritten Buch von *De anima* bescheibt genau, wie das moderne Subjekt entstand, welches die Übereinstimmung des Intellektes mit der realen ersten Substanz aus dem Erkennungsprozess ausschloss. Durch die Entstehung des objektiven Subjekts ist die Grundlage gegeben, um die Konstruktion der modernen Wissenschaft im Modus von Heideggers *Irrtum* vorzunehmen. Die Geburt des verdoppelten Subjekts und der Realität als Simulakrum definieren die Metaphysik der Moderne. Die moderne Version des *intellectus possibilis* und dessen demiurgische Produktion bringt den neuplatonischen Terminus „verdoppeltes Sein“ zurück in die Szene (OBJ I, Kap. 1.3.1). Zum modernen gespalteten Subjekt gehört auch das entsprechende mythopoetische Objekt in der Form der porretanischen Species, welche über alle grundlegenden Zeichen des Seienden der dritten Art verfügt. Alberts Streit mit den Lateinern im zitierten Kapitel 11 betrifft die Art und Weise, wie der moderne *intellectus possibilis* die moderne Welt erkennt, denn beide mythopoetische Phänomene schaffen das entsprechende Bild des modernen Denkens (*proportio*). Die Adepten des zweiten Averroismus lehnten die aristotelische Abstraktion ab und schufen aus der Species eine neue Substanz der dritten Art (*esse individuatum*). Albert verwirft solches objektive Seiende, weil es nur im Denken der modernen Illuminaten gibt.

„Sie behaupten, dass die Intentionen im möglichen Intellekt auf zweierlei Weise beurteilt werden müssen. Wie sie im Prozess der Abstraktion gegeben sind (*prout sunt abstractae*) und was für eine Art und Weise des Daseins sie haben, das abstrahiert werden soll (*prout habent esse in abstrahendo*). Die erste Art und Weise zeigt sie als universelle Formen, welche von der Materie und von deren Eigenschaften getrennt sind. Die zweite Art und Weise gibt ihnen ein individuelles Dasein im möglichen Intellekt (*esse individuatum in intellectu possibili*).“ [[247]](#footnote-247)

Die Lateiner erkennen im ersten Schritt die Intentionalität des möglichen Intellektes an, inklusive der aristotelischen Form der Abstraktion aus der Einbildungskraft (*sunt abstractae*). Dadurch entsteht das klassische Statut der *species intelligibilis* im ersten Averroismus, weil die resultierenden Species universell und immateriell sind (*formae universales liberatae a materia*). Nur hat die zweite Tätigkeit des *intellectus possibilis* mit der Rezeption und der Synthese der intelligiblen Speciesnach *De anima* nichts mehr gemeinsam. In der zweiten Etage des Erkennens und der Abstraktion funktioniert der *intellectus possibilis* als neuplatonische Hypostase auf die Art der Materie der dritten Art, in welche sich die hypostasierten porretanischen Species hineindrücken. Diese „eksistieren“ nach dem Werk *De causis* durch den Übergriff der autonomen kosmischen Formen in die realen Dinge, was bei Proclus‘ Interpretation der Substanz gezeigt wurde (OBJ I, Kap 1.3.1). Die Intentionalität des zweiten Averroismus schuf im Prozess der avicennischen Denudation eine neue Speciesder dritten Art, welche als abstrahiertes Objekt gegeben ist (*habent esse in abstrahendo*). Intelektuelle Formen wurden zu objektiven Entitäten, die im abstrahierenden Intellekt mit einer Pseudo-Form und Pseudo-Materie ausgestattet waren. Solche „hylemorphische“ Substanzen werden mit realen ersten Substanzen umtauschbar. Die Auffassung der porretanischen „Eksistenz“ als eines Übergriffes der ewigen Essenz in die kontingente Existenz finden wir um das Jahr 1235 in Rufus‘ Terminus „*exsistere*“ (Kap. 3.3.2). Dank dieser eigenwillig aufgefassten „Eksistenz“ gewinnen die *species intelligibilis* innerhalb des möglichen Intellektes eine eigene Form der hypostasierten Seiendheit (*habent esse individuatum in intellectu possibili*). Albert spielt wohl auf die zitierte Definition des möglichen Intellektes aus dem Werk *Speculum animae* (um 1245) an, welche er gewiss aus Rufus‘ Vorlesungen in Paris kannte. Der letzte Satz des Zitats lehnt die Demagogie der Modernisten hinsichtlich des Averroës falsch zugeschriebenen „numerisch“ einheitlichen oder verschieden rezeptiven Intellektes ab. Bei den modernen Species handelt es sich um das materiell individualisierte Seiende der dritten Art, welche universell durch Teilung im Rahmen des Baumes des Porphyrios gegeben sind (*esse individuatum*). Die Lateiner erschufen ein Individuum als sophistisches Simulakrum in Form einer spezifischen Universalie, welche sowohl in der Realität als auch im Intellekt über ein univokes Sein verfügt. Das Individuum entstand im Prozess der Denudation und wird in der porretanischen Auffassung der Kategorien prädiziert. Die Prädikation der Seienden der dritten Art erhielt dadurch den Charakter eines existenziellen Ausspruchs. Die Supposition begreift die eigene Schöpfung des Denkens als objektive *res* im Modus *absolute*, welche ohne Rücksicht auf die Existenz der realen Sache gegeben ist. Dann hat die reale Person, Leiche und Schimäre die gleiche objektive Bedeutung, welche nur im Intellekt durch die universelle Supposition gegeben ist. Die augustinische porretanische Moderne belebte auf ihre Art den alten Streit der Neuplatoniker um die unteilbare Substanz (OBJ I, Kap. 1.3.1). Die modernen Speciesverfügen nicht über das intentionale Statut der *species intelligibilis* wie im ersten Averroismus. Die Speciesbei den Porretanern hat den univoken Charakter des Seienden auf die Art der ersten Substanz (*individuum*). Zum einen ist diese modernistische, univok gegebene Species im abgetrennten kosmischen Intellekt gegeben, weiter in der hylemorphischen Sache und sowohl in unserem Intellekt. Der Empfänger und Träger dieser universellen hylemorphischen Wesen muss durch geistige Materie individualisiert werden. Ein solcher universaler *intellectus possibilis* ist bei allen Menschen als mytologisches und durch und durch modernes tertium ens numerisch identisch. Diese Chimäre ist in erster Linie kosmischer, ewiger und unvergänglicher Natur (*quartum genus* von CMDA). Zweite Art des möglichen Intellekts als individuelle erste Substanz, d.h. als porretanisches *individuum*. Er unterscheidet sich von den anderen immateriellen Formen, indem er die geistige Materie der dritten Art (*tertium genus*) annimmt. Durch eine solche sophistische Simulation des CMDA entstand averroistische Form des *intellectus possibilis*, welcher zu einer hypostasierten porretanischen Substanz der dritten Art wurde (kap. 3.2). Diese Substanz ist im Rahmen des universellen Hylemorphismus definiert. Das erste Modell dieses Simulakrums schuf Rufus im Werk *Contra Averroem* um das Jahr 1236 (Kap. 3.3.3). Dieses Werk machte aus dem Kommentator einen porretanischen Averroisten, was sowohl Alvernus als auch Albert und Bacon ablehnten. Der aktuelle Intellekt stellt eine Substanz der dritten Art dar, welche der avicennischen oder kartesianischen oder Husserl’schen Reflexion fähig ist. Mittels eigener unabhängigen Aktivität produziert der Intellekt eine moderne Version der Species als einer direkt im rezeptiven Intellekt gegebenen Pseudo-Substanz (*esse individuatum in intellectu possibili*). Diese moderne Weltanschauung verläuft im Modus „*discrete videamus*“gemäß der modernen Auffassung der Imposition, welche zur Etablierung des wissenschaftlichen Erkennens keiner Aktualisierung vom realen Ding mehr bedarf (Kap. 1.5). Anstatt der Imposition der ersten Substanz, verwenden die Modernisten eine universale Supposition, die im Geiste gemacht wird (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur*, Kap. 3.3.1). Das Zitat von Rufus definiert eine solche spekulative Position, die wir später kommentieren. Seine Vorgehensweise wird dann von Kilwardby und dessen Schule im anonymen *Erfurter Traktat* wiederholt, welches das gänzlich autonome Seins der Intellekt-Substanz kartesianisch als Grundlage des Erkennens errichtete (*quaestio quid est intellectus non supponit quaestionem si est res, sed si est intellectus,* Kap. 3.4.3). Diese zweifelhafte Individualität des Intellektes als einer Pseudo-Substanz wurde von Rufus „konkreter und wahrer“ Definition des möglichen Intellekts begründet (*intellectu possibili praedicatur concretive et vere*, Kap. 3.3.4). Heute kennen wir sie z. B. auf der These über den numerisch unterschiedlichen Intellekt, welcher ein klassisches Simulakrum der averroistischen Moderne und Postmoderne darstellt. Der zweite Averroismus begriff den zweifachen Charakter des rezeptiven Intellekts gemäß dem CMDA nicht. Die Modernisten schufen daher ihr eigenes sophistisches Simulakrum, das die im CMDA beschriebene doppelte Natur des Intellekts mythologisch reproduzierte. Sie erschufen eine neue atomare Substanz der Neuplatoniker wie es Simplikios getan hatte (OBJ I, Kap. 1.3.1). Dieses Simulakrum war in der Schule der *sophistae Latini* entstanden. Diese Schule hat die Verwandlung der ersten Substanz in ihr nihilistisches Simulacrum als *tertium ens* zum ersten Mal vorgenommen. Alvernus und Albert benutzten daher den ironischen Namen „*doctores Latini*““, um die neue Schule solcher „Philosopher“ zu beschreiben. Alber kritisiert vor allem die Mendikantenkollegen aus der Schule des zweiten Averroismus, während Bischof Alvernus als weltlicher Priester und Rektor der Universität vor allem den Diözesanklerus der neu entstandenen Pariser Universität mit Kritik bedenkt. Das sophistische Subjekt und die averroistische Version des *intellectus possibilis* waren notwendig, um das moderne Objekt als *tertium ens* zu schaffen. Die neue Beziehung „Subjekt–Objekt“ führte zur Verfinsterung der ersten Substanz. Das reale Ding erhielt sein Duplikat in Gestalt des *esse individuatum*, welches die Rolle der ersten Substanz zu spielen begann.

Alberts Zeitgenossen (*Moderni*) duplizierten die hyparchische Substanz. Modernisten als neuer Demiurgen führten die Materie und die Form der dritten Art ein, nach dem archetypischen Vorgehen des ersten Modernisten in den Dialog *Timaios*. Der Demiurg von Platon hatte eine ideale Welt mathematischer und geometrischer Formen vor sich, die er in problematischer und unzuverlässiger Materie nachbilden musste. Der mythische kosmische Handwerker erschafft dann ein treues und wahres Simulakrum der ursprünglichen Welt der Ideen, soweit ihm die die chaotische Art der unbestimmten Ursächlichkeit (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, *Tim*. 48a7‒8) es erlaubte. Wir müssen die von Rufus erwähnte „Ungehorsamkeit der Materie“ betrachten (*inoboedientia materiae*, Kap. 3.3.2). Albert behauptet, dass die Schule der lateinischen Sophisten Duplikate der ersten Substanzen erschuf und mit ihnen wie mit realen Substanzen umgeht. Dann sehen sie aber nicht die Wahrheit der Welt, weil sie im Modus der objektiven Beziehung „Subjekt–Objekt“ eigene paranoische Schöpfungen betrachten. Die Wahrheit der Moderne war nicht länger eine Übereinstimmung zwischen Intellekt und Ding und wurde zu einem Bestandteil der demiurgischen Richtigkeit des Subjektes (*rectitudo*), dessen Erkennen durch die avicennische Sicherheit der Essenz determiniert wird (*certitudo*). Diese Gewissheit der Essenz als erster Akt des Seins (*esse proprium*) bildet das erste Prinzip als l′*actus essendi* (*quo est*). Die Richtigkeit und Gewissheit des Subjekts begründet den grundlegenden Sinn des Seienden in der modernen Metaphysik (*certitudo qua est*).[[248]](#footnote-248) Alberts Kommentar zum dritten Buch von *De anima* zeigt, dass in dieser Zeit das Subjekt zu einem souveränen Ort der Produktion der Realität wurde, wozu in bedeutender Weise der Franciskaner Bonaventura beitrug. Seine modernistische Schule beginnt, ab dem Jahr 1255 in vollem Maße an der Pariser Universität zu wirken. Es ist kein Wunder, dass der klassische Aristoteliker Bacon diese Sophisten für wahnsinnige Denker hielt (*insaniunt contra veritatem*,Kap. 3.4.2). Jedes dieser modernen Simulakren ist *absolute* betrachtet, also getrennt von der Realität der ersten Substanz. Aber auch die Moderne muss anerkennen, dass der Gedanke des Hauses nicht auf die gleiche Weise im Denken gegeben ist wie der physische Bau in der Realität. Der Ersatz der ersten Substanz für das Gedankenkonstrukt vollzieht sich auf verschiedene Weise; jedoch kommt es stets zu einer Konstitution des Seienden der dritten Art, welches beide Welten in der modernen Form des ontotheologischen oder mathematischen Diakosmos verbindet. Die Falsafa von spekulativen Alfarabi, Ibn Adi und besonders von Avicenna hat klar gezeigt, dass jedwede Konstruktion des Seienden der dritten Art im ontotheologischen Szenarium vollzogen werden muss. Es ist *conditio sine qua non* für moderne Metaphysik. Avicenna gab die Ontotheologie ins Szenarium der Emanation der Formen vom tätigen kosmischen Intellekt als *Dator formarum* aus, was von der christlichen Scholastik abgelehnt wurde. Die scholastische, *exemplar* genannte Version dieses verdoppelten Seins beeinflusst etwa am dem Jahre 1230 epochal die Ontotheologie der von Avicennas und Augustinus‘ Auffassung beeinflussten westlichen Moderne.[[249]](#footnote-249) Das von Gott reflektierte moderne Reich der Exemplare wurde von Bonaventura geschaffen, was bei Duns Scotus zur Konstituierung des objektiven Seins und anschließend auch zur postmodernen Konstitution des Seienden in der Ordnung der mathematischen Ontotheologie führte (Leibniz). Die Mathematisierung der Welt ersetzte die dogmatische Mythopoetik der Scholastik. Der mythologische Beginn des Denkens der *via* *Modernorum* beherrscht die nachfolgende Etappe der Moderne und Postmoderne. Zur Zeit des vollen Nihilismus verlor die Metaphysik die Bindung an seinen von den lateinischen Alexandrinern gegebenen modernen Ursprung (*nullus enim est sciens et perfectus apud eos nisi qui est Alexandreus*; OBJ I, Kap. 2.4.2). Die ontotheologische Struktur ersetzte die fehlende Kausalität der ersten Substanz, welche von Aristoteles‘ und Averroës‘ Metaphysik gehalten wurde. In der Epoche des metaphysischen und wissenschaftlich-technischen Nihilismus bleibt es nur die Produktion des postmodernen Intellekts, der sich vom physischen Körper getrennt hat. Diese Art von metaphysischer Paranoia wurde in der Modalität von Heideggers „Irre“ vollbracht. Fassen wir nun zum Abschluss die Hauptthesen in der Schrift *De homine*, welche die erste Welle der in den Jahren 1240–45 in Paris wirkenden Modernisten kritisiert.

* Der Intellekt ist in seiner rezeptiven und synthetisierenden Komponente immateriell. Er ist die Fähigkeit der Seele als Form des hylemorphischen Körpers, die als eine Person existiert.
* Die Einheit der Person ist im Rahmen des existenziellen Aktes der *anima intellectiva* kausal gegeben, weil der *intellectus agens* als individuelle aktive Fähigkeit der Seele in seiner Tätigkeit auf die rezeptive Komponente des *intellectus possibilis* angewiesen ist.
* Der Intellekt ist eine reine *tabula rasa* und das Erkennen des Menschen geht lediglich von den Sinnen aus. Der nicht materiale mögliche Intellekt ist potenziell auf eine absolute, d. h. sowohl von den materiellen Sinnen als auch vom kosmischen tätigen Intellekt getrennte Art und Weise. Daher ist es grundsätzlich auf die sinnlichen Inhalte angewiesen, da nur diese aktuell sind.
* Durch die Vorgehensweise der Kausalität von der effektiven zur formalen (d. h. von der *species sensibilis* zur *species intelligibilis*) ist das Schema der Belichtung des Sinns des Seienden von vorne gegeben. Die Imposition der Bedeutung beginnt mit der aktuellen, real gegebenen ersten Substanz. Dadurch wird das wissenschaftliche Erkennen der Welt in der aristotelischen Auffassung der Wahrheit als *adaequatio* sichergestellt.
* Die substanzielle Einheit des Intellektes ist als personales *actus essendi*, d. a. auf dem Niveau von Averroës‘ *tertium genus* gegeben. Die existential gegebenen *intellectus possibilis, agens* und *speculativus* bilden die immateriellen Erkennungsfähigkeiten einer im Akt der Existenz gegebenen Person. Diese seelischen Fähigkeiten werden in ihrem Akt von der hylemorphischen Hypostase der einen als existierende Person (*subiectum*) gegebenen ersten Substanz getragen. Diese architektonische Einheit des Intellekts macht den realen Akt der Seele aus. Deswegen ist sie transitorisch gegeben und vergänglich.
* Die universelle Gestalt des als reine Abstraktion gegebenen *intellectus possibilis* erschafft die spezifische Einheit der von der Tierwelt und den kosmischen Intelligenzen unterschiedlichen menschlichen Gattung. Deren Produkt ist der universelle Begriff, dessen Bedeutung dank der Abstraktion vom existenziellen Akt des Verstehens getrennt ist (*quartum genus*).
* Der spezifische Begriff der Menschheit, der auf dieser Art von Intellekt beruht, ist unvergänglich, solange die Menschheit als Abstraktion existiert. Die wahre Imposition der *species humana* erfordert die Existenz mindestens einer realen, anti-modernistisch denkenden Person als kausale Ursache dieser humanistischen Einheit, welche sich spezifisch aufgrund der metaphysischen Imposition ereignet (*species humana*).

Die hylemorphische Einheit der der Person schafft die einzige Substanz für alle Formen des Intellektes, der eine der spezifischen Fähigkeiten der Seele darstellt. Die Seele ist die entelechische Form des Körpers; verschiedene Tätigkeiten dieses oder jenes Erkennens gehört zu den Fähigkeiten der Seele. Albert betont von Anfang der Schrift *De homine* an, dass der Einblick in den menschlichen Intellekt verschiedenartig sein kann. Der Intellekt kann sowohl gemäß den Fähigkeiten der Seele als auch nach der unterschiedlichen *resolutio* sehen, welche entweder im Hinblick auf die reale Sache oder auf die essenzielle Definition im Rahmen der zweifachen Wissenschaft der Seele gegeben ist (*rationis et rei*). Die Einheit des wahren Erkennens muss für alle Menschen auf dem Prinzip *ex inmediatis* durch eine auf diese Weise prädizierte Kausalität der denkenden Person errichtet werden. Der realen Sache entspricht im wissenschaftlichen Urteil das im individuellen Erkennungsprozess dieses oder jenes Menschen gegebene universelle wahre Erkennen. Das Gleiche gilt verständlicherweise auch für das Erkennen des persönlich erfahrenen Intellektes im Modus *tertium genus.* Der Intellekt als abstrakte Species ist in Averroës‘ Sinne des *quartum genus,* d. h. als Fähigkeit der menschlichen Art, universelle zu denken, eine im menschlichen Denken gegebene immaterielle Universalie. Aber die Moderne macht aus dem *intellectus possibilis* eine abgetrennte und mythologische averroistische Substanz.

Albert verteidigte grundsätzlich und eindeutig die Theorie des ersten Averroismus, wenn er in Paris (1240-48) wirkte. Diese Schule erfasste als Einzige die integrale christliche Auffassung der Person, weil sie die gesamte Kausalitäts- und Erkennungskette sowohl materiell als auch formal auslegte. Die Theorie des Intellekts, welche gemäß dem nach der Sizilianischen Schule *ad mentem Averrois* gegebenen Aristoteles konzipiert worden war, hält an allen Schlüsselkomponenten der Wahrheit als *proportio* fest. Die Determinierung des Erkennens verläuft aus Richtung der aktuellen externen Sache, über deren materielles und singuläres Erkennen in den Sinnen bis zum immateriellen und universellen und universellen Erkennen derselben Sache im Intellekt. Der Unterschied gegenüber dem dortigen Bischof Alvernus besteht darin, dass Albert in den ersten Averroismus und in die Interpretation den formalen Einblick der Avicennisten besser integrierte. Es wusste sein dominikanischer Kollege Kilwardby aus der Schule der von Albert grundsätzlich abgelehnten *Latinorum* gewiss zu schätzen. Diese beiden Philosophen waren zur Zeit des Streites nach dem Jahr 1255 ebenfalls Bischöfe, und zwar sehr bedeutende. Ein auffallender philosophisch-theologischer Streit beider Denker und der hohen kirchlichen Würdenträger hätte einen Machtcharakter bekommen, welcher am Ende vom Papst oder vom örtlichen Konzil hätte gelöst werden müssen. Das war der Grund, warum der Bischof Albert, der in Köln und nicht in Paris ansässig war, im Jahr 1277 nicht auf der schwarzen Liste der sogenannten Averroisten stand. Er hätte sicherlich dorthin gehört, da er das gleiche Erkenntnisschema verteidigte wie der berühmte Kommentator Siger von Brabant. Albert verteidigt sein Leben lang die Lehre des ersten Averroismus, welche in Paris der Philosoph, Theologe und weise Bischof Alvernus verteidigte. Die Nachfolger von Albert sollten andere Wege gehen. Thomas von Aquin machte aus Averroës einen Averroisten und lehnte gleichzeitig den Dualismus der Modernisten als Unsinn aus aristotelischer Sicht ab. Die lateinischen Sophisten versuchen Avicenna und Averroës auf die Art des Neuplatonismus miteinander zu versöhnen. Das tragikomische Ergebnis dieser Bemühungen veränderte die Geschichte des Westens.

### 2.4.3 Albert und Modernisten

Der Streit hinsichtlich des *intellectus possibilis* inder Schrift *De homine* hatte philosophischen Charakter, welcher auf den kleinen Kreis der lateinischen Interpretatoren des Aristoteles beschränkt war. Nach der Herausgabe von *De homine* ging Albert auf die kritische Position von Alvernus‘ theologischem Kommentar zu *De anima,* da er sich der verheerenden Konsequenzen der modernistischen Haltung für christliche Theologie bewusst geworden war. Der Streit mit den Modernisten betraf die Auffassung des Menschen als einer oder mehr Substanzen. Auf dem Spiel standen die philosophische Einheit der Person und die christliche Lehre des Menschen im Rahmen der Erlösungstheologie, welche Bischof Alvernus gegenüber den lateinischen und italienischen Sophisten verteidigte. Die Wege beider Interpretatoren des Averroës ähneln sich nach der Sizilianischen Schule einander sehr, da sowohl Alvernus als auch Albert die Einheit der Person gemäß dem CMDA verteidigen müssen. Alberts Kommentar zu *De anima* beinhaltet in der Einleitung eine Erklärung dieses eher zurückhaltenden Denkers. Alber skizziert ein lebenslanges Programm von Kommentaren des aristotelischen Korpus und erklärt zugleich, warum er dieses epochale Werk zusammenstellt.

„Zuerst will ich Aristoteles‘ Wissenschaft nach meinem Wissen erklären, dann die Meinungen der Peripatetiker und weiter Platons Auffassung und schließlich gebe ich meine eigene Meinung ab. Bei der Beurteilung dieser Fragen lehnen wir grundsätzlich die Thesen der gelehrten Lateiner ab (*omnino abhorremus Doctorum Latinorum verba*). Nach unserem Urteil kann man darin keinen festen Kern finden. Daher bieten sie weder eine Wahrheit der Wissenschaft noch greifen sie zu den richtigen Worten.“ [[250]](#footnote-250)

Die Kritik verurteilt im Namen der Schule des ersten Averroismus eine Gruppe von Alberts Zeitgenossen, deren Auffassung der Wahrheit keinen wissenschaftlichen Charakter besitzt (*scientiam veritatis nec ostendunt*). Deren Verbalismus schafft keine kategoriale Prädikation, welche zu Kausalität der realen Sache greift (*nec verbis propriis attingunt*). Das Zitat belegt das Wachstum des Einflusses des zweiten Averroismus nach dem Tod des Bischofs Alvernus. In Oxford wurde diese Richtung bereits ab dem Jahre 1240 etabliert. Die von den Porretanern und den *Nominales* inspirierte Gruppe der *Latini* rezipierte Avicebrons Werk *Fons vitae* und verwendete seine Auffassung der *materia prima* (Kap. 3.2). Dieses Konzept wurde als moderne Substanz in der Klassifizierung des *Arbor Pophyriana* verwendet. Am Ende der Teilung steht das moderne Individuum, welches mit spiritueller Materie der dritten Art ausgestattet ist. Durch die Verbindung des Individuums als Form mit der spirituellen Materie ist eine neue hylemorphische Substanz der dritten Art entstanden. Dieser abstrakte Begriff funktioniert in der kategorialen Prädikation der Modernisten als univokes Prädikat und determiniert die Teilung im Rahmen der Species. Rufus‘ Terminus „*species obiecti exsistentis*“ (Kap. 3.3.4) entstand irgendwann um das Jahr 1245. Es bezeichnet die objektive hylemorphische Substanz, an welche in der nächsten Dekade die ähnliche Auffassung des Seienden der Grossetestes‘ Schule in Oxford anknüpfte (Kap. 3.1.3). Die Modernisten verwendeten Avicebrons *materia prima* ebenfalls zur Konstruktion einer neuen Version des *intellectus possibilis*. Der Stoff beginnt in Form der neuplatonischen *materia prima* oder *materia spiritualis* als höchstes Genus für die Materie auch auf dem Niveau des Intellektes zu funktionieren. Wegen dem passiven Charakter der *materia prima* erfüllt dieses als atomare Substanz gegebene Simulakrum die Anforderung *De anima* an die uneingeschränkte Rezeptivität des Intellektes. Wegen der materialisierten Pseudo-Form wurde der *intellectus possibilis* zu einer Quasi-Substanz, welche gemäß der Materie der dritten Art eine numerische Individualisierung erhielt. Durch diese Transformation retteten die Modernisten den *intellectus materialis* gemäß dem CMDA als voll rezeptive und voll immaterielle Fähigkeit. So entstand im Umfeld der beginnenden Moderne das sophistische Simulakrum von Averroës‘ *intellectus materialis*. Er erhielt eine eigentümliche Art von Immaterialität, die nichts mit dem ursprünglichen, an die Sinne gebundenen hylischen Intellekt Alexanders und Avicennas gemein hatte. Die Modernisten verloren definitiv die Möglichkeit, Averroës‘ tatsächliche Argumentation zu erkennen. Daher machten sie aus ihm einen Sündenbock der eigenen Unfähigkeit (*Leviticus* 16:10) und trieben ihn anschließend hinaus in die Wüste der akademischen und kirchlichen *damnatio memoriae*. Albert beobachtet in den Jahren 1254–57 mit Befürchtungen, wie die neuplatonische Materie durch Avicebrons Werk *Fons vitae* begann, den modern geschaffenen *intellectus possibilis* zu determinieren. Ebenso wenig stimmt er den porretanischen Deutungen der hypostasierten Potenz zu, weil dieser Weg kein aristotelischer ist. Der nachfolgende Teil von Alberts Kommentar zu *De anima* lehnt das Konzept des möglichen Intellektes als moderne Quasi-Substanz ab. Der Streit entspinnt sich um die Bedeutung von Avicebrons Behauptung, dass der mögliche Intellekt als Materie universell ist (*intellectus possibilis est communis sicut materiae*). Albert erinnert die Lateiner daran, dass die Avicebrons Philosophie hinsichtlich des möglichen Intellektes neben der neuplatonischen Interpretation auch eine aristotelische Deutung haben kann.[[251]](#footnote-251) Die vorangegangene Matrix hat gezeigt, dass das Wörtchen „*sicut*“ eine Schlüsselrolle in der Form „*quasi*“bei der Bestimmung des Wesens des rezeptiven Intellektes von Alfarabi bis hin zu Averroës spielt. Diese Behauptung enthält den Kern des Streites zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus.

„Avicebron wollte sagen, dass allgemein genommene Potenz des möglichen Intellektes wie die Materie ist (*potentia intellectus possibilis communis est sicut materiae*). Deshalb ist sie von der Determinierung der Formen getrennt, welche dieser Intellekt nur potenziell und nicht aktuell enthält. Die Möglichkeit dieses Intellektes ist nämlich allgemein, weil die allgemeine Bedeutung (*universale*) auf diese Weise in ihm enthalten ist.“ [[252]](#footnote-252)

Der erste Averroismus behauptet, dass die Materialität in der Definition des Intellekts lediglich eine universelle Rezeptivität bedeutet, weil der Intellekt die immaterielle Fähigkeit der Seele ist. Im ersten Averroismus konnte der Intellekt niemals eine Substanz sein. Er macht eine Fähigkeit der Seele aus, welche selbst keine Substanz ist, sondern eine belebende Form des Körpers. Der zweite Averroismus überging diese Bedeutung einfach und erschuf mithilfe der Materie der dritten Art aus dem Intellekt eine moderne kartesianische Substanz. Die neuplatonische *materia prima* wurde zu einer selbstständigen Gattung, d. h. zu einer univok aufgefassten Form. Das neue *tertium ens* wurde zur Konstruktion des averroistischen *intellectus possibilis* verwendet, welcher gegensätzliche Eigenschaften erhielt, die an seine sophistische Substanzialität gebunden sind. Der moderne Intellekt ist und ist nicht die erste Substanz, da er nur im Geist der Illuminaten exsistiert. Eine solche mytologische Imposition verhindert, dass er die zweite Substanz ist, die durch die metaphysische Imposition entsteht. Außerdem ist der *intellectus possibilis* das *individuum* und zugleich nicht, aufgrund der *univoce* erfassen *materia prima*. Er ist eine hyparchische Form und bildet zugleich die teilbare Substanz dritter Art als das Universale im Porphyrios Baum. Darüber hinaus ist dieser moderne *intellectus possibilis* und ist nicht allen Menschen gemeinsam, da seine individualisierte *potentia* auch *ens* *commune* ist, und zwar durch das irrtümliche Konzept der Materie der dritten Art. Die Einführung der spirituellen Materie in das Wesen des Intellektes veränderte die aristotelische Lehre in Richtung Neuplatonismus. Die Modernisten erschufen ein weiteres Seiendes der dritten Art nach dem Muster Simplikios‘ und anderer Neuplatoniker.

Albert konnte sich ebenso wenig wie Alvernus und Bacon an der Kapitulation des kritischen Verstandes beteiligen, welchen die Schule der Modernisten zuerst in Oxford und anschließend in Paris vollzogen. Die Auffassung des Intellekts im Modus des universellen Hylemorphismus bedeutete für Albert das Abstreiten des Aristotelismus in dessen Gesamtheit. Rational gesehen ist diese Lösung der Moderne völlig unsinnig, steht außerhalb des vernünftigen philosophischen Denkens und schaffte die Einheit der Person ab. Daher entschied Albert sich zu einer integralen Deutung von Aristoteles‘ Werk, damit es nicht in den folgenden Generationen zu ähnlichem Unsinn kommen würde. Das Gleiche tut Roger Bacon zur selben Zeit durch das Verfassen der Werke *Opus maius* und *Opus minus* (Kap. 3.4.3). In der Verteidigung des authentischen Aristotelismus gegenüber den sophistischen Lateinern erzielt keiner von ihnen einen Erfolg. Dies wird definitiv in der gegenwärtigen Epoche im Modus *de fine* bestätigt, d. h. vom zeitgenössischen metaphysischen Nihilismus der Postmoderne. Die gegenwärtige Zeit übernahm von der Moderne die schizophrene Auffassung des in mehrere Substanzen aufgeteilten Menschen und den paranoischen Blick auf die von Substanzen der dritten Art bewohnten Welt. Diese Auffassung der Welt und des Menschen wurde vom ersten Averroismus der Sizilianischen Schule grundsätzlich abgelehnt. Im der Auslegung des CMDA folgenden ersten Averroismus ist der *intellectus possibilis* grundsätzlich personalisiert als *tertium genus*. Der universelle Intellekt befindet sich im abstrahierten Modus des *quartum genus*. Aus formaler Sicht der Immaterialität ist der Intellekt als zweite Substanz (*subiectum*) der universellen Inhalte auf dem Niveau der Menschheit als einer *species* gegeben. Der abstrahiert und keineswegs hypostasierte mögliche Intellekt produziert auf dem Niveau der Menschheit eine universelle Form der *species intelligibilis*, welche allen Menschen gemeinsam ist, welche der philosophischen Form der Abstraktion fähig sind. Das aktuelle Subjekt des Intellektes ist die hylemorphische Zusammensetzung der konkreten Person, welche die aktuelle Einheit von Körper und Seele darstellt. Die aristotelischen Denker aller Richtungen, welche die Metaphysik *ad mentem Averrois* deuten, wussten, dass die Erforschung des menschlichen Intellektes einen der größten Probleme der Philosophie darstellt. Die Frage der Einheit des Intellektes gehört in den Bereich der wirklichen Kenner der Philosophie, von denen es bei den damaligen Gelehrten der Lateiner nicht gerade wimmelte. Die Deutung der Objektivität muss den Anfang des Streites um die Moderne in Alberts Kommentar zum dritten Buch von *De anima* (ca. 1255) finden. Albert macht die modernen Sophisten auf eine Schlüsselpassage im CMDA aufmerksam und gebraucht dieselben Worte wie Averroës (*questio valde est difficilis, et maximam habet ambiguitatem*; CMDA, p. 402.431). Der Kölner Dominikaner hält die gleiche Position.

„Dieser Disput ist sehr beschwerlich und man muss dazu nur diejenigen hinzubitten, die in ausreichender Weise in der Philosophie gebildet sind. Die Übrigen können die vorgetragenen Worte hören; aber sie besitzen nicht die Gabe, deren Sinn zu begreifen.“ [[253]](#footnote-253)

Die Sophisten aus Alberts Zeit plappern den Text des CMDA über die Einheit des Intellektes nach (*verba quidem audire possunt*), sind jedoch nicht im Stande, den tatsächlichen Inhalt dieser Einheit zu begreifen (*ad intellectum eorum non sunt idonei*). Die Anhänger des zweiten Averroismus begriffen den CMDA auf ihre Weise, weswegen sie Averroës und dessen lateinische Kenner als Averroisten angriffen. Alberts Kommentar zu *De anima* erklärt ähnlich wie Averroës im CMDA alle Irrtümer der Araber, der Griechen, der Alexandriner und jener *Modernorum*, welche weder damals noch heute im Stande sind, das tatsächliche Wesen des Intellektes zu sehen, das im Rahmen des einen Aktes mit dem Sein der einzigartigen Person verbunden ist. Ebenso wie Averroës stellt sich auch Albert die Aufgabe, Aristoteles‘ Werk dergestalt zu deuten, um metaphysische Hauptwahlen und Konzepte zu erklären. Der Kölner Denker lehnte die Grundform der entstehenden Metaphysik der *Modernorum* als tragischen Irrtum des Denkens ab.

Die Hermeneutik sucht nach dem Ort, an dem der epochale Irrtum des abendländischen Denkens in den Raum der vollen Offenbarung (*alétheia*) eingetreten ist. Die Veränderung des Wahrheitsbegriffs ermöglichte die Manifestation einer anderen Art von Sein, die objektiv und daher aus der Sicht des Aristotelismus falsch ist. Dieses grundlegende Ereignis im metaphysischen Denken des lateinischen Westens begründete die Epoche der Objektivität, denn das Seiende erhielt eine neue Bedeutung. Der Schlüsselterminus der neuen Gigantomachie um die Substanz betrifft das Statut der ersten Substanz (*esse ratum*). Das Sein der Substanz ist entweder im Modus der modernen, allein im Intellekt gegebenen Sicherheit gegeben, was durch die Belichtung des Seienden von hinten dargestellt wird. Oder es handelt sich dabei um ein *esse ratum*, welches durch die aristotelische kategoriale Definition der Substanz gegeben ist, die auf der Grundlage des apodiktischen wissenschaftlichen Urteils basiert. Dann geht es um die Belichtung des Seienden von vorne. Albert verteidigt im Falle der Belichtung des Sinnes des Seienden genau die entgegengesetzte Perspektive als der zweite Averroismus. Im Modus der modernen Ungebildetheit (ἀπαιδευσία, *Met*. 1006a6) entstand die Auffassung der Wahrheit als Simulakrum der Übereinstimmung. Auf diese Weise wird eine neue Form des metaphysischen Irrtums eingeführt, welche durch Verfinsterung der ersten Substanz die klassische Metaphysik in deren nihilistischer Gestalt veränderte. Das Zitat lehnt den in der Schule der gelehrten Lateiner gegebenen falschen Hylemorphismus der Seele ab. Albert zeigt dabei die epochale Wendung im Denken des westlichen Subjektes.

„Die Wissenschaft, welche in der Seele liegt, und auch die weiteren intellektuellen Fähigkeiten verfügen nicht über das reale und sichere Sein der Sache in der Welt (*non habent esse reale et ratum in natura*), sondern nur in der Seele (*in anima tantum*). Dieses Sein der Sache ist schwach (*hoc est esse debile*) und im Hinblick auf das reale Seiende etwas anderes als das eigentliche Sein des Seienden. Derartige Bestimmungen des Seienden werden richtigerweise keineswegs den realen Einzeldingen, sondern den intelligibilen Formen zugeordnet.“ [[254]](#footnote-254)

Albert betrachtet die erste Substanz als ein fest gegebenes Seiendes, weil es außerhalb unserer selbst in der externen Realität existiert (*esse reale et ratum in natura*). Der Terminus „schwaches Seiendes“ (*esse debile*) gehört einer im Prozess der Abstraktion geschaffenen Universalie, welche ein allgemeines und somit lediglich potenzielles Erkennen in der Seele begründet (*scientia quae est in anima*). Das Sein dieses Allgemeindings besitzt nicht die Aktualität und Stabilität oder Festigkeit der real gegebenen Existenz der Dinge außerhalb unserer selbst (*esse reale et ratum*), weil sie sich lediglich in der Seele befindet (*in anima tantum*). Der Teilungsstrich zwischen *esse ratum* und *esse debile* bildet für die Hermeneutik den Grenzstein (*terminus*) zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus. Entweder wird mit dem Wort *debilis* das Seiende im Intellekt oder das Seiende in der Realität bezeichnet. Der Kölner Magister verteidigte gegenüber Kilwardby das Prinzip *immeditate* aus der *Zweiten Analytik*, als fundamentale Bestimmung der Wissenschaft (Kap. 2.4.1). Albert vermachte den nachfolgenden Generationen ein grundsätzliches Dilemma, welches einen Scheideweg des westlichen Denkens begründete. Die Modernisten gaben der realen ersten Substanz den Status eines schwachen Seienden (*esse debile*) und der Status *ens* *ratum* ging an das vom Intellekt produzierte Seiende. Die Moderne drehte den Sinn des metaphysischen Dativs um und änderte die Richtung der Donation des Seienden. Die ursprüngliche aristotelische Donation verlief im Modus der Aktualität aus der Realität in den Intellekt. Die neuplatonische Donation geht genau anders herum, da die Parusie des Sinnes des Seienden im Denken des modernen Illuminaten gegeben ist. Dessen Sonnenintellekt beleuchtet mythopoetisch die Gesamtheit des Seienden und verleiht ihm einen paranoischen Sinn lediglich aus dem Subjekt heraus. Modernisten sind von metaphysischen Hybris beherrscht, die von den modern gesinnten Furien manipuliert wird. Der Streit um das *esse ratum* und das *esse debile* hat für die Hermeneutik der Objektivität den Schlüsselcharakter des geschichtlichen Ereignisses, welches eine tragikomische Gestalt der Metaphysik des lateinischen Westens begründet. Die lateinischen Averroisten führten das Denken des Westens in eine neue Geschichte ein, welche bereits im Rahmen der *via* *Modernorum* betrieben wurde. Die ursprüngliche Unverborgenheit des objektiv gegebenen Seienden (*a/létheia*) trat durch das neue Ereignis der Begründung der Metaphysik in den Raum der epochal wirksamen Manifestation (*alétheia*), worin sich das aristotelische Seiende als objektives Seiendes manifestiert. Der neue Status von *esse ratum* schaffte die ursprüngliche, durch die erste Substanz gegebene Bedeutung des Seienden ab (Seinsvergessenheit). Die ursprüngliche Unverborgenheit des objektiv betrachteten Seins im Modus des Beginns (Anfang) wandelte sich durch die Etablierung des starken Intellekts der Moderne (Beginn) in eine dauerhafte Unverborgenheit der Objektivität. Das aristotelische Seiende manifestiert als objektives Seiendes.

Die Verdrängung des metaphysischen Dativs, welcher die kategoriale Prädikation in Richtung zum hyparchischen Substanz orientiert, war als bewusste Wahl der Denker in der Schule des zweiten Averroismus gegeben. Die weiteren dem zweiten Averroismus gewidmeten Kapitel zeigen, dass Rufus, Kilwardby und Bonaventura das gesamte Schema von der aristotelischen Position der hyparchischen Stellung der ersten Substanz in Richtung zum metaphysischen Primat der Essenz drehten. Die Verfinsterung der ersten Substanz gelangte in die terminale, die Irrwege der Modernisten und Postmodernisten charakterisierende Phase. Der zweite Averroismus veränderte die Prinzipien der von Boethius kodifizierten Metaphysik, welcher mit Aristoteles am Primat der ersten Substanz festhielt. Die außerhalb der realen Substanz gestellte Prädikation *per prius* war im ersten Averroismus überhaupt nicht möglich gewesen, weil sie das wissenschaftliche Erkennen der Realität aufgehoben hätte. Die Wissenschaft wäre zu einem metaphorischen, lediglich auf der Homonymie begründeten Unternehmen geworden, was von der nihilistischen Postmoderne (Derrida, Rorty) vollendet wurde. Der Streit um die metaphysische „Debilität“ des Intellektes erhält aus der Sicht der Objektivität im Modus der Wahrheit *alétheia* eine terminale Bedeutung. Die Moderne kam durch diesen Streit auf den Beginn der *via Modernorum*. Deren bewusste philosophische Geschichte beginnen als positivistische Wirkungsgeschichte. Durch die Festsetzung des starken Intellektes der Moderne veränderte sich die ursprüngliche Unverborgenheit des objektiv betrachteten Seienden (Anfang) in eine dauerhafte Unverborgenheit der Objektivität (Beginn). Die Paranoia der Moderne ist nun terminal als geschichtliches Faktum in Gestalt der veränderten Bedeutung des *esse ratum* gegeben. Nach der Ablehnung der Metaphysik des schwachen Intellektes gegenüber der starken Realität schreitet die Moderne bereits auf dem breiten und bequemen Weg der epochalen Irre.

Alberts Polemik mit den Modernisten zeigt, wo und unter was für Umständen die Lehre der Modisten (*Modistae*) entstand, welche sich in der nächsten Dekade zu verbreiten begann. Die ersten Traktate *De modis significandi* aus der Schule des ersten Averroismus gegen Vertretern des *Oxfordian Fallacy* entstehen ab dem Jahre 1255 (Martinus de Dacia, Boethius de Dacia). Alberts Kommentar zu *De anima* nimmt die Lehre der Modisten auf and bezeugt die vollzogene Wende der Moderne. Sie hatte sich in der vorausgegangenen Dekade auf die Position des epochalen Irrtums gestellt. Thomas von Aquin kommentiert das Statut der ersten Substanz ebenso wie Albert, siehe Zitat aus dem um das Jahr 1257 verfassten *Zweiten Buch der Sentenzen*. Das aktuelle und feste Sein der Dinge ist in der Realität gegeben (*esse ratum et firmum in natura*), und somit unterscheidet sich die Substanz des Dings von dessen abgetrennten Erkennen der Essenz der Sache im Denken (*res a reor reris*).[[255]](#footnote-255) Aber Thomas deutet das Primat des *esse ratum* im Modus von Avicennas dargebotenen Metaphysik gemäß der von ihm bearbeiteten Version der Toledischen Schule. Sein erstes bedeutendes Werk *De ente et essentia* wurde im Geiste des reformierten ersten Averroismus aufgefasst (OBJ III, Kap. 4.5.1). Der letzte Zeuge der durch die epochale Wende vom Sein des Seienden hin zur Essenz gegebenen scholastischen *alétheia* ist der erste postmoderne Metaphysiker Francisco Suárez (†1617). Der spanische Jesuit tradiert der nihilistischen Gegenwart eine objektive Auffassung des *esse* *ratum* als fest definierte Essenz nach Avicenna (*quidditas*). Das Ding wird von Scotus‘ logischer Substanz und nach Avicennas Metaphysik belichtet (*res dicitur a quidditate, quatenus est aliquid firmum et ratum*).[[256]](#footnote-256) Das Erkennen des auf diese Weise gegebenen Seienden begreift Suárez bereits im Modus der postmodernen *veritas*, durch die Belichtung des Seienden von hinten, aus Richtung der objektiv aufgefassten Essenz (*qua ratione dicitur quidditas realis*). Die Seiendheit wird mit der realen Sache identifiziert. Die Auffassung des *esse* *ratum* beim letzten Scholastiker und ersten Postmodernisten bezeugt, dass die Moderne den Prozess der metaphysischen Seinsvergessenheithinsichtlich des Daseins in der ersten hyparchischen Substanz. Die scholastische Gelehrtheit der Lateiner ging in die postmoderne *veritas* über, welche im Modus der *metaphysica generalis* gegeben ist. Das Seiende der dritten Art wurde durch das sophistische Wort der ersten *Modernorum* zu einem Simulakrum der Realität und wohnt seit dieser Zeit unter uns. Albert verteidigt hingegen mit Aristoteles und Averroës die „schwache Realität“ gegenüber den „starken Sophisten“. Seit Sokrates und Gilbert de La Porrée nehmen die Sophisten die kleinen Dinge, um daraus die großen Dinge zu machen. Unter der Führung der Furien wird aus dem nicht existenten *individuum* eine objektive erste Substanz geschaffen. Albert sagt am Anfang des zitierten Kommentars zum dritten Buch von *De anima*, dass die Gruppe der *Latinorum* Aristoteles‘ Lehre auf absolut falsche Weise verstanden haben.

„Diese Leute haben über allen Zweifel Aristoteles‘ Absicht niemals richtig begriffen. Aus beiden Voraussetzungen, dass nämlich der Intellekt immaterielle und abgetrennt ist, geht notwendigerweise hervor, dass er kein individuelles Seiendes sein kann. Das, was sie sagen ist absoluter Unsinn (*ideo nihil est quod dicunt isti*). Dazu behaupten sie, dass die Seele hylemorphisch und individuell gegeben ist, was sie mit keinem Argument beweisen können, nur unter Berufung auf Boethius, dass jedes auf das erste Prinzip bezogenen Sein dadurch determiniert werden muss. So nehmen sie die Seele als Zusammensetzung dieser oder jener hylemorphischen Substanz (*esse hoc et hoc*). Aber davon kann man doch nicht ableiten, dass die Seele als dieses und jenes Einzelding aus Form und Stoff zusammengesetzt ist.“ [[257]](#footnote-257)

Alberts Zitat zeigt klar, dass die Modernisten die ersten Prinzipien nach Gilberts hypostasierter Existenz als einer individualizierten Substanz begreifen (*in omni quod est circa primum, est hoc et hoc*). Die Modernisten vertauschten die reale erste Substanz mit der Essenz, welche mit Materie der dritten Art ausgestattet ist. Das fehlerhaft begründete Erkennen verleiht der Seele einen hylemorphischen Charakter und macht somit aus ihr eine einzelne Substanz (*animam…esse compositam et individuam*). Das Zitat fasst das averroistische Dilemma zusammen, welches aus zwei Voraussetzungen besteht. Sie widersprechen laut der Lateiner einander (*ex duobus his concessis*). Der Intellekt kann ihrer Meinung nach keine im Modus *separabilis* gegebene immaterielle und individuelle Fähigkeit der Seele sein, wie es im CMDA gelöst wird. Nach den Modernisten ist der menschliche Intellekt immateriell und abgeteilt nur als individuelle Substanz (*est immixtus, et separatus*). Das Dilemma des zweiten Averroismus, welches fälschlicherweise dem Kommentator zugeschrieben wird, ist aus philosophischer Sicht reiner Unsinn (*nihil est quod dicunt isti*). Diese Gruppe der Modernisten nahm Averroës‘ *intellectus possibilis* als aktuelle abgetrennte immaterielle Substanz kosmischen Charakters und verband sie im Modus von Avicennas *copulatio* mit der hypostasierten Species des Intellektes, der als Substanz im individuellen Körper gegebenen ist. Dadurch entstand die Auffassung des sogenannten „numerisch unterschiedlichen“ und „numerisch einheitlichen“ Intellekts. Durch diese im Widerspruch zur Argumentation des CMDA stehende sophistische Kopulation werden bis heute die philosophischen Streitigkeiten jener Epoche definiert. Der Semi-Averroist Thomas von Aquin hat eine kanonische Interpretation des so bezeichneten averristischen Intellekts vorgelegt. Albert spielt auf Rufus‘ Dilemma im Werk *Contra Averroem* (1236) an, wo diese Sophistik zum ersten Mal explizit formuliert worden war (Kap. 3.3.3). Rufus behauptet, dass Averroës‘ *intellectus possibilis* immateriell und eine universelle Substanz sei und daher er ist nicht singulär in den Einzeldingen gegeben. Albert kannte dieses Werk aus seinen Studienzeiten in Paris, als er den ersten Teil des Traktates *De homine* verfasste. Zur selben Zeit, da der Kommentar zu *DA III* verfasst wurde, konnte Albert auch das erste und zweite Buch von Bonaventuras *Sentenzen* lesen, welche einen ähnlichen Standpunkt vertreten (Kap. 4.1.2). Die These vom falsch verstandenen Univozität und Substanzialität des *intellectus possibilis* wurde nach Rufus von allen Anhängern der *Latinorum* wiederholt. Dann gelangen die Lateiner indes sogar auch gegenüber der Definition der Seele nach Avicenna in einen unlösbaren Widerspruch, weil sie in der Seele als einer Form die Vielheit der substanziellen Formen voraussetzen (*hoc et hoc esse materiam et formam*). Der modern hypostasierte Intellekt erhielt den Charakter einer Substanz, was von der kartesianischen *res* *cogitans* vollendet wird. Die Lateiner begriffen Aristoteles‘ Lehre in deren Grundausrichtung nicht (*nunquam bene intentionem Aristotelis intellexerunt*). Der wirkliche Lieber der Weisheit kann nichts anderes tun, als mit der Wahrheit gegen die Sophisten zu kämpfen. Die Gruppe der *Latinorum* brachte durch einen falschen Hinweis auf Boethius in die Metaphysik einen durch das System der univoken Prädikation der ersten Prinzipien errichteten Neuplatonismus. Die durch das Denken im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* determinierten Lateiner gehen von der Sicherheit der Essenz (*esse proprium*)als des ersten Prinzips des Seins bei Avicenna aus (*certitudo* *qua* *est*). Der Ursprung dieser Sicherheit der Moderne wurde im vorigen Kapitel gedeutet. Albert betrachtet diesen unsinnigen, von den sophistisch ausgelegten Avicebron übernommenen Dualismus als breiten und bequemen Weg zum metaphysischen Nihilismus (*nihil est quod dicunt*). Die Kritik Alberts trifft daher nicht den Semiaverroismus des Aquins, der Avicenna im Sinne der Metaphysik der Substanz *qua* Substanz von Averroes interpretierte. Alberts Lösung wird im Rahmen von Averroës‘ Konzept des *intellectus possibilis* in die Tradition des ersten Averroismus gesetzt. Dessen Grundrisse haben wir bereits in den vorangegangenen Kapiteln dargelegt, inklusive der Zitate des wichtigen Kapitels 11 aus dem Kommentar zum dritten Buch von *De anima*. Die Unterscheidung zwischen dem *tertium* und dem *quartum genus* gemäß dem CMDA hat klar gezeigt, dass man beide Forderungen verbunden werden können, aber keineswegs im Paradigma der sophistischen Moderne. Alberts Kritik aus den Jahren 1255–57 zeigt, dass der erste Averroismus das Konzept der hypostasierten Existenz prinzipiell ablehnte. Dieses Konzept wurde von den modernen Porretanern im Modus des universellen Hylemorphismus propagiert.

Die Thesen Alberts sind von grundlegender Bedeutung im Hinblick auf den ersten Machtkampf zwischen den Mendikanten und der artistischen Fakultät in der Rue du Fouarre, der im Jahr 1255 seinen Höhepunkt erreichte. Zu dieser Zeit brach ein grundsätzlicher Streit zwischen den akademischen Mendikanten und den weltlichen Magistern an der Pariser Universität aus. Der Papst löste den Streit zu Gunsten der Modernisten (OBJ III, Kap. 4.1.2). Die westlichen Magister verteidigten die Interpretation von *De anima* nach dem Muster des Bischofs Alvernus. Deswegen eilte ihnen Alvernus‘ bester Pariser Schuler philosophisch zu Hilfe. Aus der Sicht von Aristoteles‘ nach der Sizilianischen Schule *ad mentem Averrois* ausgelegten Metaphysik begingen die neuen Alexandriner einen grundsätzlichen Irrtum, welchen die nachfolgenden Kapitel in der Analyse des *Oxfordian Fallacy* aufzeigen. Die modernen Sophisten schafften die kategoriale Prädikation des *secundum quid* ab. Sie ersetzten die Imposition durch die Prädikation des Seienden im Modus *simpliciter* nach dem univoken Modell des von Avicenna gegebenen *ens inquantum ens*. Der erste Averroismus bestimmt die metaphysische Einheit des Seienden im Rahmen der ersten Substanz. Er kann nicht der sophistischen Vertauschung des Sinnes des Seienden zustimmen. Die logische Univozität war in den Schulen *Logica Modernorum* aufgrund der falsch verstandenen *univoce* gegeben Abstraktion verbreitet. Aus der Sicht der aristotelischen *Logica Vetus* geht es um einen Irrtum des Typs der *„fallacia secundum quid et simpliciter“*. Die Imposition der metaphysischen Bedeutung *secundum quid* ist nicht eine Supposition der logischen Bedeutung, welche ist nur *simpliciter* gegeben. Außerdem können die ersten Substanzen kein eigenständiges Wesen im menschlichen Intellekt haben. Sie haben es nicht einmal im absolut einfachen göttlichen Intellekt, da er sonst nicht einfach wäre. Dies wäre eine Rückkehr zum Modell der platonischen Ideen gewesen, was das Ende des Aristotelismus bedeutet hätte. Die gelehrten Lateiner verwechseln die intentionalen, von der immateriellen intellektuellen Fähigkeit der Seele synthetisierten und im Modus *simpliciter* gegebenen Bedeutungen (Essenz, *species intelligibilis*, Universalien, Qualia, eidetische Bedeutungen usw.) mit den aktuellen Entitäten in der Natur. Die Modernisten verdrängten zuerst die Imposition der Bedeutung aus der Realität im Modus der epochalenSeinsvergessenheit. Das aus der Leere der ersten Substanz (*horror vacui*) hervorgegangene metaphysische Entsetzen lösten sie durch die Produktion von Simulakren. Die Modernisten verabsolutierten die Supposition nach der modernen Logik der Porretaner im Modus der sophistisch aufgefassten kategorialen Imposition des *secundum quid*. Die von den chthonischen Furien gelenkten Lateiner vollführten eine tragikomische Parodie auf die Mysterien und schufen eine objektive Offenbarung des Seins des Seienden. Im Modus der *epoché* verlöschten sie zuerst die reale Welt und erschufen sie sich eine neue Welt *ex nihilo*, aus den Seienden der dritten Art. Der erste Averroismus erklärte den lateinischen Sophisten vergebens, dass die ersten Substanzen aktuell *simpliciter*, im Modus der effektiven Kausalität gegeben sind. Die Prädikation ist im Hinblick auf die substanziell gegebenen Sache lediglich im Hinblick auf die zweite Substanz gegeben. Die Wissenschaft muss im deduktiven Urteil diese reale Kausalität im Mittelglied der des Urteils im Modus *ex inmediatis* halten. Die Moderne machte aus den universellen Essenzen erste Substanzen und veränderte dadurch die Lehre der *Zweiten Analytik*. Alberts Kommentar lehnt die Grundthese der Modernisten über die individualisierten *species intelligibilis* grundsätzlich ab, welche den *individuum* als Substanz der dritten Art schafft.

„Diese Meinung setzt voraus, dass die Universalie in der Seele als substanziellem Träger gegeben ist, und das ist ein absoluter Unsinn.“ [[258]](#footnote-258)

Die Universalie in der Seele ist nicht als *tertium ens* gegeben, weil die Seele im Körper die einzige Form der Person ist. Die Universalie wird nach Albert als immaterielle Bedeutung der realen Sache synthetisiert. Der universelle Hylemorphismus der Moderne hypostasiert die Universalien in der Seele, indem er sie im Modus der ersten hyparchichen Substanz begreift. Dieses Seiende der dritten Art wird in der Seele dadurch *ex nihilo* geschaffen, dass die ersten Modernisten die Seele durch das generische Konzept der Materie der dritten Art individualisierten. Dadurch entstand das moderne Simulakrum der Substanz, welches am Beginn des Weges des lateinischen Westens zu den mathematischen Modellen der Realität und zu den Finanzderivaten steht. Das „starke“ Denken besiegte die „schwache“ Realität und begründete damit die gegenwärtige Epoche des Anthropozens.

Albert unterscheidet deutlicher als Alvernus in der resultierenden Aktualisierung des Erkennens durch den *intellectus speculativus* sowohl den subjektiven Akt der intellektuellen Fähigkeit der Seele als auch das Ergebnis der die universelle Essenz produzierenden Abstraktion. Die Polemik gegenüber den modernen Alexandrinern ist vom Kommentar im CMDA zu *De anima* 417b22‒25 inspiriert.

„Der Intellekt wird in Richtung zur höchsten Vollkommenheit von den universellen Begriffen aus aktualisiert und diese befinden sich in der Seele (*a rebus universalibus, et iste sunt in anima*). Aristoteles sagte, dass ‚diese Begriffe als Dinge in der Seele sind‘ (*iste quasi sunt in anima*). Dann erklärte er nämlich, dass es diese Intelligibilien sind, welche in der Seele im Modus der ersten Vollendung des Erkennens sind, ebenso wie die Sensibilien im Modus der ersten Vollendung des Erkennens in den Sinnen liegen. Das, was beide Modi des Erkennens aktualisiert, sind sinnliche Intentionen (*intentiones ymaginabiles*) und diese sind aus der Sicht der Universalität lediglich in der Potenz, und nicht in der Aktualität. Daher sagte Aristoteles dass die universalen Dinge nur scheinbar aktuell in der Seele sind (*et iste quasi sunt in anima*), und lehnte ab zu sagen, dass sie sich dort real befinden, da die universelle Intentionalität sich von der sinnlichen Intentionalität unterscheidet. Weiter sagte er: *Und dadurch kann der Mensch verstehen usw.*“ [[259]](#footnote-259)

Es handelt sich um den Schlüsselteil des Kommentars zu *De anima III*, in welchem das Status der *quidditas* nach der Belichtung des Sinnes des Seienden von vorne gelöst wird. Im Hinblick auf das Erkennen der Sache im *intellectus possibilis* geht es um die *determinatio* dieses passiven Intellektes durch das aktuelle Ding, welches den immateriellen Intellekt durch die Sinne aktiviert. Den Neuplatonikern zufolge leistet der abgeteilte *intellectus agens* sämtliche Erkennungstätigkeit, siehe das beschrieben Modell von Avicennas *denudatio* (OBJ I, Kap. 2.1.1). Das Zitat zeigt, dass dieses Simulakrum der Averroisten gemäß der richtigen Auslegung des CMDA keine Möglichkeit der Existenz hat. Die Interpretation des Kommentators lässt kein neuplatonisches Seiendes der dritten Art zu. Albert lehnte im Geiste des ersten Averroismus jede Substanzialität des *intellectus possibilis* ab. Al-Ghazālī, Avicenna und die Toledische Schule definieren den *intellectus possibilis* als Substanz und Aquin als quasi-unabhängige Form in der Seele. Die Hermeneutik ordnete den auf diese oder jene Weise hypostasierten Intellekt ins Schema der Belichtung des Seienden von hinten ein. Alberts Kritik der Modernisten betrifft den bereits angeführten Streit um die Bedeutung von Avicebrons Behauptung, dass der mögliche Intellekt wie die Materie universell ist. Die Konsequenz der Transformation des *intellectus possibilis* in den *intellectus materialis* der modernen Alexandriner ließ nicht lange auf sich warten. Im Zeitraum zwischen 1240–50 entstand eine ganze Reihe von Widersprüchen, welche die späteren Streitigkeiten um den Averroismus charakterisieren werden. Zählen wir nun wenigstens einige Dilemmata auf, welche Albert und nach ihm auch Aquin in der folgenden Dekade nach dem Jahr 1250 der Gruppe als *Averroistae* genannten Modernisten in Paris und in Oxford zuschreiben. Der Stoff wurde in der Fassung der gelehrten *Latinorum* zu einer Gattung und funktioniert außerhalb der hylemorphischen Zusammensetzung im System der modernen, als *tertium ens* gegebenen Transzendentalien. Es verschwand der Unterschied zwischen dem gedachten und dem realen Seienden und die Welt der Modernisten wurde zu einem großen sophistischen Simulakrum, der heute virtuelle Manipulationen der Realität schaffen. Der averroistische *intellectus possibilis* wurde zu einer Substanz der dritten Art und vernichtete die substanzielle Einheit der Person. Es entstand der kartesianische Dualismus zwischen der substanziellen Seele und dem Körper und weiter zwischen dem sinnlichen und intellektuellen Erkennen. Die Moderne hält im System der porretanischen oder postmodernen *colligatio* die Beziehung zweier Substanzen, der Körpers und des Denkens. Keineswegs beachtet sie den Akt des Denkens und des Erkennens, welcher durch die zweifache Intentionalität der Sinne und des Intellektes gegeben ist. Der im postmodernen „*Mind‒Body Problem*“ausgedrückte zweite Averroismus, welcher die heutige Matrixwelt der medialen Simulakren schafft. Solche „*colligatio*“ oder „*copulatio*“ zwei unkompatiblen Substanzen ermöglicht keine adäquate Beziehung zwischen den Sinne und dem Intellekt auf dem Niveau der effektiven und formalen Kausalität. Die moderne Intentionalität produziert im kreativen Denken der Modernisten durch Grossetestes *intellectus* und durch Husserls „Wesensschau“eine univoke porretanische Species oder ein postmodernes Eidos, in welchem die Realität der ersten Substanz mit deren Erkennen zusammenfließt. Die modernen Sophisten schafften die Wahrheit als Averroës‘ *proportio* ab, welche im Hinblick auf die Kausalität der externen Sache im Intellekt war. Es verschwand die aristotelische Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung und es trat die moderne Auffassung der Wahrheit als Assimilation der Seienden der dritten Art an. Diese porretanischen Specieswerden im augustinischen Gedächtnis der dritten Art lokalisiert (*locus specierum*) und werden heute in Cloud-Datenbänken gelagert und manipuliert. Die moderne Auffassung des hypostasierten *intellectus agens* betrachtet die Erkenntnis primär im Denken und in den Datenbänken, anstatt sie zuerst passiv aus der äußerlichen Realität durch die Intentionalität anzunehmen. Durch die epochale Gruppierung dieser Irrtümer entstand die Paranoia des modernen Intellektes, welcher direkt die nichtexistente Substanz der dritten Art betrachtet, was in die kartesianische Postmoderne zum ersten von Arnauld eingeführt worden war (OBJ I, Kap. 2.4.4). Auf Grund der univok aufgefassten Materie der dritten Art, des nicht existenten Diaphanums, der falsch verstandenen Intentionalität und der fehlerhaften Definition der Species als porretanischer Hypostasen wurde der moderne *intellectus possibilis* zu einer Quasi-Substanz. Die Personen veränderten sich in ein Simulakrum, welches in einige voneinander unabhängige Substanzen aufgeteilt wurde. Dieses Simulakrum der Person ist im Modus der modernen oder postmodernen Kopulation des Intellektes mit dem Körper zu einem schizophrenen Subjekt verbunden. Dieses westliche, im Modus der *colligatio* geschaffene moderne Subjekt bildet das größte Kapital der Postmoderne. Der westliche Subjekt hat sich machtvoll die Welt unterjocht und dabei auch den modernen Gott getötet hat, welchen Avicenna erschaffen hatte. Die kollateralen Schäden sind leider nicht zu vermeiden. Der schizophrene Demiurg produziert auf fatale wie notwendige Weise die Quasi-Substanzen im nihilistischen Modus der geschichtlichenIrre. Die lateinischen Sophisten begründeten die anschließende Ratlosigkeit der neuzeitlichen Philosophie, welche den epochalen Irrtum der durch die neuplatonische Auffassung des Sinns des Seienden gemäß den ersten *Modernorum* determinierten Metaphysik vertiefte. Die moderne Sophistik vernichtete nach dem ersten Averroismus sowohl die Lehre über die Seele als auch die Identität der Person und auch die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung des allgemeinen Intellektes und der singulären Sache. Der Mensch wurde zu einer spezifischen Leiche, was in der Tat die totalitären Bewegungen und die Kriege im 20. Jahrhundert sowie der vulgäre Ökonomismus des oligarchischen Neoliberalismus am Beginn des 21. Jahrhunderts vollzogen.

Der heutige Nihilismus wird in der Kritik des Averroismus in Alberts Kommentar zum dritten Teil von *De anima* vorweggenommen. Alberts nach dem Jahr 1250 verfassten philosophischen Schriften bestreiten, dass die Species als Simulakrum der sophistischen Moderne kann man nicht auf das einzelne reale Ding als „laufender Sokrates“ verwenden. Die externe Sache wird durch die Repräsentation der Dinge und der Zustände im Denken und nicht durch das hypostasierte Wort erkannt. Den Lateinern entfiel nach Albert das Problem der Referenz, d. h. die durch die Sinne vermittelten und durch den Intellekt formalisierte Beziehung zur äußerlichen Sache. Durch die Abschaffung des metaphysischen Dativs bestritten sie die Auffassung der Wahrheit als zweifacher Übereinstimmung im Modus von Averroës‘ sinnlicher *similitudo* und intellektueller *proportio*. Albert betont gegenüber den verwirrten Averroisten die in Averroës‘ Werk CMDA dargebotene Lehre der Peripatetiker. Die erkannte Species kann als Universalie nicht im Intellekt individualisiert werden, weil die erkannten Formen als erschaffene Intelligibilia nur im Akt des intentionalen Intellekts existieren, der auf die sinnliche oder intelligible Speciesausgerichtet wird. Die Specieswird dabei im Prozess der sinnlichen oder intellektuellen Abstraktion synthetisiert. Das Erkennen ist nur im akzidentellen Modus im Hinblick auf das aktuelle, *simpliciter* existierende Einzelding gegeben. Ebenso trägt auch das reale Einzelding nur potenzielle durch den Akt des Intellektes eine Universalität in sich, weil es an und für sich aktuell *simpliciter* existiert. Der Abschluss der Polemik definiert klar beide fundamentalen Probleme der Moderne, also den von den Sinnen getrennten Intellekt und die Unmöglichkeit des wahren Erkennens. Albert nach, behandelte bereits Averroës beide Fragen im CMDA richtig gegenüber dem damaligen Modernisten (*istae duae ultimae objectiones sunt Averrois in commento libri de Anima*; *Liber III De anima*; ed. Borgnet 5, 349a). In Anlehnung an die sizilianische Schule stellte Albert ein vollständiges Schema der allgemeinen Erkenntnis über die realen Dinge auf. Moderne und postmoderne Latinisten haben es bis heute nicht gelöst. Die kausale Wirkung der externen Sache auf die Sinne bildet die Grundlage des Verstehens, weil es den Intellekt als *tabula rasa* aktualisiert. Der Sinn des Seienden wird kausal in den Sinnen und im Intellekt als zweier komplementärer rezeptiver Potenzen der Seele aktualisiert, welche einerseits materiell und andererseits immateriell gegeben sind. Die passive Rezeption kommt im ersten Averroismus nicht ohne das sinnliche Erkennen aus, welches die Aktualität aus der realen Welt mitbringt. Im Denken existiert nur die potenzielle und universelle Form ohne Aktualität. Die moderne Auffassung der Materie als Seiendes der dritten Art ist nach Albert absoluter Unsinn, weil das *tertium ens* in der Realität nichtexistiert. Es hat dazu keine Möglichkeit. Wenn die intelligible form tatsächlich individualisiert wäre, hätten die Modernisten im Erkennen einen individuellen Esel oder einen Stein. Wenn diese Form als eine universelle intellektuelle Substanz in der Art des Intellekts vom himmlischen Spheren gegeben wäre, würde die hypostasierte Spezies des Esels durch den getrennten aktiven Intellekt erkannt werden. Sie würden die tatsächliche Existenz von Dingen in der Realität nicht für intelletuelles Wissen benötigen. Die lateinischen Averroisten führten die Materie der dritten Art auch in den Intellekt ein, um diese Kritik zu vermeiden. Dadurch veränderten sie den metaphysischen Irrtumder Moderne in dessen nihilistische Form und schritten auf der *via Modernorum* einher. Die gelehrten Lateiner degradierten den immateriellen *intellectus possibilis* zu einem pseudo-materiellen *intellectus materialis* nach dem Muster Alexanders, des neuplatonischen Themistios und des spanischen Denkers der Falsafa wie Avempace (†1138). Die Modernisten erschufen den neuen Diakosmos nicht in einem philosophischen Märchen wie z. B. der Dialog *Timaios* und Jamblichos‘ Deutung, es taten. Sie gaben den Diakosmos direkt in die Seele, ins Denken des westlichen Subjektes. Den Aristotelikern zufolge, wie Albert, behaupteten die Lateiner absoluten Unsinn. Das Sein des objektiv-realen Steins wird univok im Denken im Modus des universellen Hylemorphismus prädiziert. Das moderne Denken trennte sich dergestalt von der Realität, dass es den realen Stein nur in sich selbst erkennt. Die objektive Form ist im Geist durch die ewige göttliche Kopie zugänglich, was das ontotheologische Szenario des Erkennens gewährleistet. Die objektive Gestalt jedes Seienden wird durch das ewige göttliche Exemplar betrachtet. Dafür ist es nötig, den Menschen in mehrere abgetrennte Substanzen zu unterteilten. Am Ende sind die Modernisten nicht fähig, die lebendige Person von einer Leiche objektiv zu unterscheiden.

Im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus bewundern wir den Triumph der postmodernen Wahrheit als *certitudo* und *rectitudo*. Zu Alberts Zeiten erfolgte die erste Einsetzung der modernen Wahrheitstheorie als Assimilation von *tertium ens*. Dieser mythologische Unsinn wurde zu einem wahren und wissenschaftlich korrekten Weltbild erklärt. Am Beginn der *via Modernorum* erkannten die Meister der Universität Paris den Kommentator jedoch als den angesehensten Philosophen an, weshalb sie nach dem Buch *Zweite Analytiken* die Zerstörung der kritischen aristotelischen Wissenschaft nicht akzeptieren konnten. Der erste Averroismus, der von kritischen aristotelischen Denkern verteidigt wurde, lehnte die Sophistik des Modernorum ab, weil sie ein Simulakrum eines objektiven Intellekts in der Art von *tertium ens* schufen. Alberts Definition des Intellekts als *tertium* und *quartum genus* zeigt folgendes Zitat.

„Ähnlich ist auch das wissenschaftliche Erkennen aus den Allgemeindingen gegeben, welche aus den individuell aufgenomenen Erkenntnissen und den sinnlichen Erfahrungen (*ex multis memoriis et experientiis*) entstehen (*fiunt*), welche in allen Menschen gleich sind. Dies haben wir bereits oben gesagt, dass diese durch den spekulativen Intellekt betrachteten persönlichen und einzigartigen Erkenntnisse in der Einheit mit dem steht, was der abstrakt und allgemein spekulative Intellekt ist (*speculativi intellectus sunt unus in eo quod speculativi intellectus sunt*), und diese Erkenntnisse sind diese oder jene gemäß dem Erkennen der einzelnen Personen. In diesem Punkt wir stimmen mit der Auffassung des Averroës überein, weil sich der allgemeine Intellekt im Modus der Abstraktion von unserem persönlichen Akt des Erkennens unterscheidet.“ [[260]](#footnote-260)

Im Hinblick auf das reale Ding schafft das Erkennen eine *adaequatio* oder *proportio* der Sache im Intellekt. Er rekonstituiert die immaterielle Ähnlichkeit des äußeren Dings. Diese Fähigkeit der real existierenden menschlichen Seele produziert eine universelle und immaterielle Erkenntnis, welche die Welt der ersten Substanzen adäquat signifiziert. Das Zitat zeigt, dass die Abstraktion des Intellektes als Speciesim Modus des *quartum genus* kein Erkennen der Person produzieren kann. Der universelle Begriff hat keine reale Möglichkeit, dies zu tun. Daher ist er gänzlich abhängig vom immateriellen Erkennen der aktuellen Person. Daher muss man generisch vier verschiedene Formen des Erkennens unterscheiden: 1) die reale Existenz der Sache außerhalb unserer selbst; 2) deren sinnliche Rezeption; 3) deren intelligible Abstraktion; 4) den abschließenden abstrakten Blick auf alle diese existentiellen und kausal gegebenen Akte der Person. Der „Intellekt“ der Modernisten ist nur die vierte Gattung des Intellektes. Es handelt sich um eine universelle Erkenntnis im Metadiskurs, der den Intellekt aus der Sicht der menschlichen Natur behandelt. Deshalb befindet sich der Begriff im Modus *quartum genus*, weil er vom existenziellen Akt des immateriellen Verstehens des Menschen im Modus *tertium genus* abstrahiert. Averroës, Albert und nach ihm Siger und Dante aktualisierten Al-Ghazālīs Auffassung der menschlichen Natur (*fiṭra*), welche nicht wie bei Avicenna an den *intellectus adeptus*, sondern wie das *quartum genus* im CMDA an den *intellectus possibilis* anknüpft. Auf der formalen Seite stimmt die Argumentation gegen die Avicennisten mit der Interpretation von *De anima* des Pariser Bischofs Alvernus überein (Kap. 2.3.1). Alberts Kritik ist indes viel ausgefeilter, weil sie Avicennas Intentionalität in Averroës‘ Schema umfasst. Alber erschuf durch die Unterscheidung des Intellektes als *tertium* und *quartum genus* gemäß dem CMDA das erste komplette Modell der kausal-realen seelischen Tätigkeit, welche als kategoriale Imposition im Modus *per prius* prädiziert wird. Albert argumentiert wissenschaftlich nach der *Zweiten Analytik*. Er lehnt das Szenarium der Moderne ausdrücklich ab. Es waren damals die Pariser avicennistische Schule von Bonaventura, die modernen Vertreter von Grossetestes Schule wie Rufus und Oxforder Modernisten, welche Kilwardby versammelte. Albert ist mit diesen Schulen des modernen Avicennismus grundsätzlich nicht einverstanden. Die Modernisten in Oxford gaben Grossetestes geistliches Testament unter dem Titel *Summa philosophiae* (Kap. 3.1.3) auf die Art der Pariser Franziskaner heraus, welche in Paris um die *Summa Halensis* versammelt waren . Die Herausgabe dieser zwei Traktate lokalisiert die ursprünglichen Denkwerkstätten der in Paris und Oxford gegründeten Moderne. Averroisten wurden von der toledischen Interpretation des Averroës inspiriert. Dann macht der abgetrennte tätige Intellekt das Erkennen für alle Menschen gleich. In der Seele existiert der materiell gegebene mögliche Intellekt in Form des Seienden der dritten Art. Die Belichtung des rezeptiven Intellektes ist von der substanziellen abgeteilten Hypostase des *intellectus agens* aus gegeben. Die Averroisten lassen in der sophistischen Auslegung des CMDA den numerisch einen getrennten *intellectus possibilis* auf dem menschlichen *intellectus materialis* wirken. Der individualisierte materielle Intellekt verbindet sich mit diesem getrennten möglichen Intellekt im Modus der *copulatio*.

Alberts Interpretation des dritten entscheidenden Buches von *De anima* nahm die authentische Auslegung des CMDA nach der Sizilianischen Schule. Die Modernisten vernichteten die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung und die Einheit der Person. Die voranschreitende Verfinsterung der ersten Substanz in der Moderne wird im nachfolgenden Zitat bestätigt, welches die Belichtung des Seienden von hinten nach der Toledischen Schule oder von vorne nach der Sizilianischen Schule unterscheidet. Die Modernisten in der Linie Al-Ghazālīs und Avicennas boten eine Synthese des Erkennens zwar formal richtig dar, definieren sie aber in der neuplatonischen Metaphysik des Sonnenintellektes. Das Zitat sieht klar die veränderte Vor-blickbahn auf den Sinn des Seienden. Die Auffassung des *intellectus possibilis* erfährt eine grundlegende Veränderung, da der rezeptive Intellekt zu einer Materie der dritten Art im Modus des universellen Hylemorphismus für den aktiven Intellekt geworden ist. Dieser wirkt mythopoetisch als hypostasierte Form auf den aus der *materia spiritualis* zusammengesetzten materiellen Intellekt. Im Modell der *conversio* des möglichen Intellektes in Richtung zum tätigen Intellekt sind alle Nachteile der Belichtung des Sinnes des Seienden von hinten enthalten. Albert zufolge ist diese Auffassung absurd, weil der Mensch dann aufhören würde, als Person zu denken.

„Der Intellekt nimmt die erkannten Formen dadurch an, dass der tätige Intellekt die Formen reinigt und sie dem möglichen Intellekt hinzufügt (*agens, denudat eas et conjungit eas intellectui possibilis*). Da eine jede intellektuelle Form vom tätigen Intellekt aus angenommen wird, ist es notwendig, dass der mögliche Intellekt stets zum tätigen Intellekt hingewendet ist.“ [[261]](#footnote-261)

Das moderne Erkennen nimmt *intellectus agens* durch die Belichtung von hinten. Er formt den *intellectus possibilis* als spirituelle Materie und prägt in ihn die denudierten Formen. Somit entsteht in der menschlichen Seele ein Vorratslager porretanischer Species, welche als Simulakrum der realen Welt gegeben sind. Die augustinische *memoria* funktioniert als Vorratsraum der Species der dritten Art. Der abgetrennte aktive Intellekt zieht dann diese Arten der dritten Art in das moderne Wissen ein, durch den platonischen Akt der Anamnese. Die Moderne postuliert die Species im Modus der ersten Substanz, welche durch das Vorratslager dieser „Essenz–Substanzen“ in der *memoria* auf die rezeptive Fähigkeit der Seele wirkt. Aufrund des zweifachen Aktes der Intentionalität gemäß dem CMDA lehnt Albert die Auffassung des Gedächtnisses als *locus specierum* grundsätzlich ab (*sunt in anima sicut actus in potentia, hoc esse non potest*).[[262]](#footnote-262) Es handelt sich um Averroismus von Bonaventura und Pecham in Gestalt der Seienden der dritten Art. Dieses Pseudo-aktuelle Seiende der dritten Art (*hoc esse*) existiert im aristotelischen Gedächtnis nicht, weil es über keinerlei Möglichkeit dazu verfügt. Deshalb ist die modernistische Auffassung des auf dem Assimilationsmodell der Wahrheit basierenden Erkennens prinzipiell fehlerhaft. Im Modus des zeitgenössischen metaphysischen Nihilismus funktioniert keineswegs der kosmische *intellectus agens*, sondern dessen globales Surrogat der künstlichen Intelligenz. Dieses drückt die Seienden der dritten Art durch das digitale Siegel aus dem Dialog *Theaitetos* (OBJ I, Kap. 2.4.2) in die von Clouddatenbanken geschaffene spirituelle Materie. Albert wendet zurecht ein, dass dieses Schema des Erkennens nach der Toledischen Schule platonisch und keineswegs aristotelisch ist. Nach Albert häuften die damaligen *Moderni* alle Irrtümer der Neuplatoniker auf einem Haufen auf. Von Avicenna nahmen sie die Belichtung von hinten auf substantivierter Weise (*conversio possibilis ad intellectum agentem*), um sich die avicennische Sicherheit der Essenz im Rahmen des spekulativen Spiegelns der univoken Formen, welche aus dem abgeteilten Intellekt in unser Erkennen übergegangen sind (*exsistere1*). Die Formen gehen vom abgeteilten Intellekt in den erworbenen Intellekt im Rahmen des zugehörigen eidetischen, i. e. „eksistentiellen“ Anschauung über. Das Erkennen entsteht im Intellekt als porretanische Form durch den Prozess der Denudation (*productio*) oder durch Teilung im Rahmen der amphibolen Prädikation, wenn die generische Teilung der *Arbor Porphyriana* zur letzten individuellen Einheit der Bedeutung (*resolutio*) führt. Der Intellekt der modernen Illuminaten oder das kartesianische *cogito* rektifiziert zusätzlich im Modus der Wahrheit als Anselms *rectitudo* und Avicennas *certitudo* das Vorkommen der betrachteten reflexiven Formen auch im sekundären Akt von deren „Umsetzung“ in das reale Ding (*exsistere2*). Durch diese zweifache Bewegung der Einheit vom objektiven Exemplar zur essenziellen Form und von der essenziellen Form zur realen Sache fand die Moderne die letzte Bestimmung des Seienden im Rahmen der neuen metaphysischenGründung(OBJ I, Kap. 1.2). Der gleiche Typ des aus den hylemorphischen ersten Substanzen denudierten *tertium ens* platzierten die Averroisten in die augustinisch aufgefasste *memoria*, welche zu einem Vorratslager der immateriellen Species wurde (*locus specierum*; OBJ III, Kap. 4.3.1). Das die Species der dritten Art bewahrende Gedächtnis wurde in der Postmoderne zu einem epochal neuen Ort, von wo aus das Erkennen des aktuellen, d. h. selbstreflektierenden *intellectus agens* anläuft. Seit dem postmodernen Avicennisten John Locke wurde das auf diese Weise gegebene selbstreflektierende Gedächtnis auch zu einem Ort der individuellen (und nicht persönlichen) Identität. Die Modernisten stülpten die Tätigkeit des abgeteilten *intellectus agens* dem Willensakt und dem individuellen Erkennen durch das System der porretanischen Hypostasen aller Art über. Der für diese philosophische Verwirrung gezahlte Preis beinhaltet alle Irrtümer der *Latinorum*, welche seit dem Jahr 1240 von den Verfechtern des ersten Averroismus kritisiert werden. In deren Denken entstand die erste humanistische Tradition des Westens, in welcher der Mensch nicht als spezifische Leiche, sondern als kausal wirkende und existierende Person definiert wurde. Die Schizophrenie des modernen Subjektes bewirkte, dass diese Tradition des Humanismus in der Epoche der Seinsvergessenheit zusammen mit der Schule des ersten Averroismus erlosch. Die Paranoia des modernen hypostasierten Intellekts zerstörte den ursprünglichen Humanismus der Person, der auf dem richtigen Verständnis des *intellectus possibilis* beruht. Die Tragikomödie betraf den akademischen Exorzismus modernistischer Irrtümer, die im Spiegel ihres eigenen fehlerhaften Averroismus beobachtet wurden. Der akademische Exorzismus der eigenen Irrtümer wurde offiziell im April 1277 in der Pariser Verurteilung geschaffen. Sie wurde von den tüchtigen Furien nach dem Freud’schen Abwehrmechanismus der Verkehrung ins Gegenteilgeleitet.

Albert stimmt im nächsten Teil des Kommentars zum dritten Buch von *De anima* dem Prozess der Abstraktion der arabischen Neuplatoniker (Avempace, Abubacher) aus den nach Aristoteles‘ Schrift *De anima* gegebenen Phantasmen zu. Die vorausgegangenen Analysen des Erkennens bei Avicenna haben gezeigt, dass die aristotelische *abstractio* aus den Sinnen im Avicennismus nur einen propädeutischen Charakter hat (OBJ I, Kap. 2.3.1). Averroës hingegen definiert den vollständig formalen Charakter der *species intelligibilis*, indem er sie mit der Sinneswahrnehmung verbindet. Universelle Bedeutung entsteht durch die kausale Wirkung des realen Dings auf die Sinne. Kapitel 11 aus dem Alberts Kommentar zu *De anima* sagt, dass diese Interpretation sich von der neuplatonischen Deutung des Averroës nach der Toledischen Schule unterscheidet. Diese nimmt den abgeteilten *intellectus agens* auch für das menschliche Erkennen im Modus der Belichtung von hinten (*nos autem dissentimus paucis ab Averroe,* ibid, p. 385b). Albert weiß, dass Averroës Avicennas Metaphysik grundsätzlich und eindeutig aus absolut richtigen Gründen abgelehnt hat. Aber wenn wir als Grundlage der aristotelischen Metaphysik die Lehre des Kommentators der ersten Wissenschaft über die Substanz *qua* Substanz nehmen, dann können wir sein Projekt der ersten Wissenschaft in die Avicennas Metaphysik integrieren, welche sich in der Welt der reinen Abstraktion des *ens* *inquantum ens* bewegt. Abermals gilt die wissenschaftliche Vorgehensweise aus *De homine*, dass wir zuerst die reale Kausalität etablieren (*prius comparatum ad rem,* Kap. 2.4.1) und sie dann universell prädizieren. Die Metaphysik der ersten Substanz nach Averroës ermöglicht die kritische Integration Avicennas, aber erst im zweiten Schritt. Die gegenteilige Vorgehensweise der Toletaner und der Modernisten stellt einen grundsätzlichen Denkfehler dar, weil die ursprüngliche Ausrichtung der ersten Wissenschaft über das Seiende verschwindet. Es ist nach der kanonischen These der *Metaphysik* die Erforschung der ersten hyparchischen Substanz. Darüber hinaus ist Avicennas Metaphysik absolut fehlerhaft in der Auffassung der Person und des Erkennens, welche die christliche Erlösungslehre gefährdet. Albert stimmt der averroistischen Auslegung des Averroës nach der Toledischen Schule und somit auch nach Thomas von Aquin aus diesen prinzipiellen Gründen nicht zu, weil er der Linie des Bischofs Alvernus gegenüber den neuplatonischen *sequaces Aristotelis* folgt (Kap. 2.3.1). Alvernus trennt den gattungsmäßig kosmischen aktiven Intellekt vom aktiven Intellekt, der als *tertium genus* gegebene synthetische Fähigkeit in der Seele wirkt. Der Pariser Bischof lehnte Aristoteles‘ Deutung gemäß den sogenannten „Arabern“ ab und bezog Avicenna in die Gruppe der Verteidiger des von außen auf die menschliche Seele einwirkenden abgeteilten *intellectus agens* ausdrücklich ein, wobei er aus ihr Averroës ausschloss. Albert stimmt in Alvernus‘ Linie der Auffassung der Araber (Avempace, Abubacher) prinzipiell darin nicht zu, dass die Abstraktion vom abgetrennten *intellectus agens* vollzogen wird und dass der *intellectus possibilis* auf den sinnlichen und somit den verletzlichen Teil der Seele, d. h. auf Alexanders hylischen Intellekt reduziert wird. Die Grundlage des ersten Averroismus der Sizilianischen Schule bildet die Ablehnung aller abgetrennten Formen des Intellektes in der menschlichen Seele. Der zweite Averroismus hält sich an die wirksame intelligible Form als hypostatische Species, welche identisch in den Dingen und auch im Intellekt gegeben ist. Die im aktiven Intellekt gegebene Essenz soll im Rahmen der effektiven Kausalität auf den menschlichen Intellekt wirken, da sie im aktuellen kosmischen *intellectus agens* gegeben ist und er ist die immaterielle erste Substanz. Im ersten Averroismus ist keine Form direkt im Intellekt gegeben, sondern nur als sinnlich erkannte, synthetisierte, intendierte und intelligible Inhalte, welche in Gestalt der *species intelligibilis* manifestiert sind. Diese Speciessind von den Sinnen kausal wahrgenommen und in Gestalt der *species sensibilis* von der aktuellen, getrennt in der Realität gegebenen ersten Substanz synthetisiert. Die Species gewährleistet die Form zur Abstraktion auf dem Niveau der tätigen und spekulativen Fähigkeit der Seele, welche den resultierenden Begriff und die Reflexion dieses Begriffs erschafft. An die getrennte Wirkung der ersten Substanz hielt sich der erste Averroismus im erkennenden Denken durch die kausal konzipierte Intentionalität im Modus des Diaphanum (OBJ I, Kap. 2.4.4). Das Erkennen beginnt durch die in den körperlichen Organen gegebenen Sinnen, weil diese direkt im Modus der effizienten Kausalität rezeptiv sind. Die Übereinstimmung von Erkennen und Ding wird durch das *medium* im demonstrativen Urteil prädiziert, welches im Modus der formalen Kausalität die reale kausale Wirkung unter den externen ersten Substanzen erkennt. Die immaterielle Synthese der erkannten Formen zum Begriff wird durch die finale Fähigkeit der Seele vollendet. Diese Fähigkeit wird *intellectus speculativus* genannt. Dieser ist wiederum auf dem letzten Niveau der intellektuellen Reflexion im Modus des *quartum genus* gegeben. Der Intellekt ist auf diesem letzten Niveau fähig, den im individuellen Akt des *intellectus agens* geschaffenen Begriff auch als kategoriale und wahre Einheit der universellen Bedeutung im Rahmen der *species humana* zu reflektieren. Siehe Alberts Teilung der Seele in drei individuelle Akte des Erkennens (*transmutans, transmutatum, transmutatio*, Kap. 2.4.2). Das wahre Erkennen begründet im Modus der Übereinstimmung eine univoke Referenz zur Realität der ersten Substanz, welche durch das kategoriale Erkennen der zweiten Substanz gegeben ist. Die von Avicenna inspirierte Moderne ersetzte die aktuelle Wirkung der externen Sache. Anstatt gibt es die Wirkung der autonomen Formen, die den Intellekt von hinten belichten. Diese Formen waren später durch die Mathematik ersetzt. Diese Seienden der dritten Art existieren univok auch in den realen Dingen wie Bonaventuras Exemplars, welche Aristoteliker wie Bacon, Albert und Aquin als metaphysischen Unsinn ablehten. Der tätige Intellekt betrachtet diese Exemplars direkt im Prozess der *denudatio* und übergibt sie dem rezeptiven Intellekt. Diese *intellectus possibilis* stellt bei den Averroisten eine kosmische immaterielle Substanz dar. Die Kopulation von beiden Intellekten ist durch die kognitive Schlüsselbindung der modernen Illuminaten zwischen dem *intellectus adeptus* und dem *intellectus agens* gegeben. Diese Bindung war von Alfarabi geschaffen worden (OBJ I, Kap. 2.1.2). Der erleuchtete rezeptive nimmt die hypostasierten Species vom aktuellen und abgeteilten *intellectus agens* an. Solche Art der außerirdischen Rezeptivität ist mit dem Menschen im Modus der avicennischen *copulatio* verbunden. Auf diese Weise entstehen die Species in augustinischer Form des Gedächtnisses der dritten Art. Die direkte Wirkung des neuplatonischen Sonnenintellektes wird als Avicennas *Dator Formarum* gegeben. Er kopuliert mythologisch mit dem möglichen Intellekt und eneriert dann das resultierende Erkennen als *intellectus* *in effectu*. Auf diesem Niveau ist das moderne Erkennen auf dem Niveau der Person bereits ein freier Akt. Die Hermeneutik hat gezeigt, wie die Zeugungskraft der intellektuell potenten Musen durch diesen epochalen Irrtum das moderne Subjekt erschuf. Seit Descartes kopulieren Seele und Körper nach akademischer *certitudo* and *rectitudo* miteinander. Beide Substanzen der dritten Art versuchen seit mehreren Jahrhunderten, ein nicht existierendes postmodernes Subjekt zu zeugen, natürlich unter fachkundiger Anleitung der Göttinnen der akademischen Rache.

Die Modernisten vergleichen die durch aristotelische Abstraktion gegebenen Speciesmit den Species, welche im augustinischen Gedächtnis als *locus specierum* aufbewahrt werden. Durch den Vergleich zweier Species der dritten Art entsteht die Wahrheit als spekulative *certitudo*. Das nächste Niveau der Wahrheit wird im Modus der Anselm’schen *rectitudo* dadurch sichergestellt, dass die Modernisten diese in die augustinische *memoria* gelegte Species mit idealen Typen dieser Species im modern Gottvergleichen, in Mathematik, in theoretischen Modellen aller Art oder in kosmischen Intelligenzen. Das spekulative Schema des Erkennens der Realität ist im zweiten Averroismus völlig auf den Kopf gestellt, weil es dazu keiner realen ersten Substanz bedarf. Nach dem Tod des modernen Gottes ist diese Illusion der Wahrheit in der Mathematik der postmodernen kartesianischen Welt und der zeitgenössischen nihilistischen Ökonomik. Die Definition von virtuellen „Kapital“ zeigt deutlich, dass es nur im Kopf (*caput*) der heutigen Illuminaten zu finden ist. Ihr von den Furien erleuchtetes Denken bildet das Grundkapital dieser interessanten Epoche. Das phantastische Wissen doubelt die Realität auf eine paranoische Weise. Der folgende Teil von Alberts Kommentar verteidigt die integrale Haltung des CMDA, indem es die epochale Form des Irrtumsexponiert, durch welche sich das moderne Erkennen auszeichnet. Albert lehnt den averroistischen Model der einen Wahrheit ab, welche auf dem System der Simulakren und der Substanzen der dritten Art basiert. Das Zitat trennt aristotelische *abstractio* und neuplatonische *denudatio* in zwei getrennte Ebenen des Erkennens. Albert nach, sie können sich niemals direkt begegnen, nur indirekt.

„Die durch die Phantasmen begründete Erkenntnis ist von zweierlei Art (*duplex scientia ex phantasmate*). Im ersten Sinne kommt sie unmittelbar aus den Phantasmen, weil die zu verstehende Form (*ipsa forma intellecta*) ihr Wesen unmittelbar im Einzelding hat (*forma habens esse in particulari*). Im zweiten Fall ist die Erkenntnisform nicht als hylemorphes Einzelding gegeben (*forma intellecta non est secundum esse in particulari*); die Wirkung dieser getrennten Erscheinungen wird aber durch die Sinne manifestiert. Die Wirkung einer solchen hypostatischen intellektuellen Form ist dann die unmittelbare Ursache, die auf den menschlichen Intellekt wirkt. Auf diese Weise erkennen wir die getrennten kosmischen Formen.“ [[263]](#footnote-263)

Die erste Erkenntnis folgt dem klassischen Weg durch Abstraktion von den Phantasmen, die das ursprüngliche Wesen der in den Dingen gegebenen singulären Form (*forma habens esse in particulari*) erhalten. Die Formulierung „*habens esse*“ bedeutet nicht die Identität der Form im Intellekt und in der Wirklichkeit im Sinne des hypostasierten Habitus der Porretaner. Das Sein der intellektuellen Form ist immer universal und nur im Denken gegeben. Die Erkenntnis geht in der Reihenfolge der Abstraktion von der Sache zu den Sinnen vor. Die Materie ist in der Wirklichkeit vorhanden und der Verstand kann nicht direkt auf sie zugreifen, weil der metaphysische Dativ gilt. Die äußere Substanz bildet die Ursache der Erkenntnis, indem sie das Sein von vorne preisgibt. Daher stellen die Erkenntnisformen die aristotelische Korrespondenz zur Wirklichkeit her. Die moderne Spekulation betrachtet dagegen die Erkenntnisform als *tertium ens* in den realen Dingen. Der zweite Fall der Erkenntnis betrifft die hypostatischen immateriellen Intelligenzen und Formen, die jenseits der hylemorphen Substanzen existieren (*intellecta non est secundum esse in particulari*). Es gibt keine direkte Erleuchtung, die diese Formen dem menschlichen Intellekt unmittelbar zugänglich macht. Das menschliche Denken hat die rezeptive Sensibilität nur durch den *intellectus possibilis* und kann nicht an den aktiven Fähigkeiten teilhaben, die aus dem getrennten *intellectus agens* stammen. Das menschliche Denken verfügt nur durch den *intellectus possibilis* über die rezeptive Sensibilität, und nicht über die aktiven Fähigkeiten des kosmischen *intellectus agens*. Die mystische Verzückung und die Illumination können die intellektuelle Form ansprechen (*sic cognoscimus separata*), aber nur mittels aristotelischer Weise der Rezeption, die durch die Sinne und rezeptiven Intellekt läuft (*in sensibili manifestantur opera ejus*). Die von den chthonischen Kräften der Finsternis geführte Moderne machte aus der mystischen Erleuchtung einen normalen Erkennungsprozess. Der aktive abgeteilte Intellekt der Modernisten projiziert die erkannten Formen direkt in menschlichen Intellekt, weil der hypostasierte *intellectus agens* die aktive Ursache des modernen Erkennens ist.

Die Gnoseologie ist auf *certitudo* und *rectitudo* des modernen Subjekts aufgebaut. Die Erkenntnisgrundlage braucht die reale Welt nicht, um die Wissenschaft zu schaffen. Man muss das Panoptikum des *tertium ens* assimilieren, um die *verisimilitudo* der Welt zu schaffen. Der erleuchtete Geist verarbeitet die Formen, die aus dem getrennten *intellectus agens* stammen. Er bildet den Intellekt als autonome Substanz. oder wie kartesianische *res cogitans*. Die klassische Metaphysik definierte diese Art der demiurgischen Sinnproduktion als Prädikation, die „*in artificialibus*“ genannt wird. Die Modernisten vertauschten das Erkennen der Welt mit deren imaginären Schaffung im Diakosmos, wie er zum ersten Mal bei Jamblichos und Simplikios gegeben ist (OBJ I, Kap. 1.3.1). Nach dem ersten Averroismus der sizilianischen Schule ist nur die handwerkliche Produktion durch diese Prädikation definiert. Der Akt des Erkennens ist vollständig rezeptiv und macht in der realen Welt nur einen Akzidens. Wir können die Wirklichkeit nicht *ex nihilo* im Kopf erschaffen, da der Mensch kein göttlicher Schöpfer des Kosmos ist. Den gleichen, durch falsche Anwendung der Prädikation *in artificialibus* gegebenen tragikomischen Irrtum wirft Bacon den Modernisten in Oxford vor (Kap. 3.2). Alberts Zitat bestätigt, dass die Modernisten die Kausalität auf der Ebene der Essenzen konzipierten und ihre Wirkung zu einer *univoce* gegebenen Form erklärten, die im demonstrativen Beweis wirkt (*per opera sicut per effectum venitur in causam per intellectum*). Solcher demiurgische Intellekt befasste direkt das reale Ding durch die Betrachtung der porretanischen Species der dritten Art. Dann prädizieren sie die Wahrheit im Modus *in artificialibus*. Es ist für die mathematische und logische Abstraktion möglich, aber keineswegs für das metaphysische Erkennen der real gegebenen Welt. Albert lehnt die Auffassung des abgeteilten Intellektes ab, welcher im Modus der handwerklichen Produktion auf die im *intellectus materialis* gegebenen rezeptiven Materie der dritten Art einwirkt. Diese im Modus *in artificialibus* gegebene Auffassung des *intellectus possibilis* schrieb der von der Auslegung der Toledischen Schule inspirierte Avicennist Thomas von Aquin zur selben Zeit dem Averroës zu (OBJ III, Kap. 4.5.1). Albert folgt mit Bischof Alvernus der Argumentationslinie des CMDA. Er lehnt gemäß der Sizilianischen Schule für das menschliche Erkennen jedweden natürlichen Eingriff des abgetrennten kosmischen Intellektes ab. Dies hatte die vorausgegangene Argumentation der Schrift *De homine* gezeigt. Daher können wir die kosmischen intelligiblen Formen und die Engelsintelligenzen niemals als solche erkennen, da die menschliche Erkenntnis durch die sinnliche Vorstellungskraft verwirklicht wird. Die moderne Auffassung des Erkennens ist nicht wissenschaftlich, sondern „spekulativ“ nach dem Wort *speculum*. Das moderne Denken spiegelt sich in sich selbst, da das in der Realität gegebene *tertium ens* das im Denken gegebene *tertium ens* widerspiegelt und umgekehrt. Das augustinische Gedächtnis der dritten Art dient als Vorratskammer der porretanischen Species, welche sich das Denken nach Belieben herauszieht. Beide spiegeln sie untereinander, im Modus der notwendigerweise gegebenen Richtigkeit und Sicherheit. Nach Albert entstand dadurch das sophistische Erkennen der separierten Formen, welche die Kausalität des abgetrennten Intellekts verwenden, und nicht die der hyparchischen ersten Substanzen. Auf diese Weise erkennen die Welt nur kosmische Intelligenzen, welche den als hyparchische immaterielle Substanz gegebenen Intellekt besitzen. Gott kann die Welt erkennen, indem er sie schöpferisch denkt, aber wir nicht. Unser Erkennen mithilfe der sinnlichen Abstraktion gegebenes *opus* ist potenziell und nur im Denken. Das folgende Zitat belegt die Entstehung der philosophischen Moderne und verurteilt sie zugleich als fundamentales Versagen der Vernunft. Albert lehnte es ab, *via Modernorum* zu nehmen.

„Und das ist der Weg, auf dem heute beinahe alle gegenwärtigen Lateiner schreiten (*via quam fere sequuntur omnes moderni Latini*). Aber darin unterscheiden sie sich grundsätzlich von den Peripatetikern. Wenn nämlich das Wissen lediglich eine Eigenschaft der Seele allein wäre, dann wäre die Wissenschaft kein im Intellekt gegebenes und immer und überall gültiges Erkennen. Die Peripatetiker behaupten einstimmig, dass der universelle Sinn in seiner Aktualität nur in der Seele ist, und dass die subsistente hyparchische Form nur in den kosmischen abgetrennten Intelligenzen existiert. Dies ist das Argument von Avicenna, über das sich alle einig sind.“ [[264]](#footnote-264)

Albert hält die außerhalb der kausalen Beziehung der ersten Substanz gegebene Erkenntnis für unzureichend, um die Wissenschaft zu begründen, da sie ausschließlich im Subjekt bestehe (*si enim scientia sit qualitas in anima*). Eine solche Erkenntnis würde auf der Ebene der mathematischen Abstraktion enden (Kap. 1.5). Die Modernisten folgen nicht einmal Avicenna, den sie als ihre wichtigste Autorität betrachten (*haec est objectio Avicennae, in quam omnes concordaverunt*). Die Postmodernisten setzen diesen Weg auch heute noch fort, weil sie die Lehre des klassischen Aristotelismus nicht mehr verstehen. Die Moderne verabsolutiert die platonische Höhle des kartesischen Denkens, das von der Wirklichkeit getrennt ist (*id quod est intellectu*), da sie die sinnliche Erkenntnis verachtet. Albert erinnert die modernen Kollegen daran, dass auch Avicenna die Metaphysik auf der Ebene des *ens inquantum ens* und nicht als abstrakt aufgefasste Begriffe hält, welche auf die Art der *Nominales* mit der univok aufgefassten Essenz verbunden sind. Die durch die Abstraktion von der kausalen Wirkung der ersten Substanz getrennte Mathematik kann keine metaphysische Einheit des Seienden begründen, welche als Einzige den Anspruch auf die tatsächliche, kausal gegebene Universalität erheben kann. Die formale Kausalität der Logiker produziert die Bedeutungen nur im Modus *discrete* *videamus* (Kap. 1.4). Mit der gleichen kritischen Haltung gegenüber dem modernen Avicennismus beginnt Thomas von Aquin seine akademische Laufbahn in der Schrift *De ente et essentia* (OBJ III, Kap. 4.5.1). Der Abschluss des Kommentars betrachtet die Theorie der zweifachen oder gar dreifachen Substanz in der Seele als den größten Unsinn von allen behandelten Irrtümern (*quod tanto est absurdius caeteris quae dicta sunt*, ibid, p. 418b). Die Lehre über die Pluralität der Substanzen im Menschen geht gegen die Lehre aller Peripatetiker und auch gegen Avicennas Metaphysik. Albert behauptet, dass dieser Schizophrenie des Intellektes bei den Lateinern auch deren schizophrene Weltanschauung entspricht. Das folgende Zitat lehnt das eidetische Sehen der modernen Illuminaten als absoluten Unsinn ab.

„Der menschliche Intellekt wird durch das Licht des tätigen Intellektes hypostasiert und dieses Licht gipfelt dadurch, dass es allmählich zur Verbindung mit dem abgetrennten kosmischen Intellekt aufsteigt. Dadurch wird der spekulative Intellekt zur Verbindung zwischen menschlichem und abgetrenntem Intellekt ermöglichenden Disposition (*intellectus speculativus quasi dispositio media conjunctivus istius*). Dies ist praktisch das Gleiche, wie wenn sie behaupteten, dass der tätige Intellekt anfangs nur über ein schwaches Erkennenslicht verfügt (*lumen debile*), mit welchem er die abgeteilten Formen auf dem Niveau des spekulativen Intellektes erkennt. Dann aber erhält das starke das Erkennen (*lumen forte*), mit welchem es die abgeteilten Intelligenzen und Formen erkennt. Somit floss das Erkennen der von der Materie getrennten Essenzen und das Erkennen der abgetrennten kosmischen Existenzen ineinander.“ [[265]](#footnote-265)

Der spekulative Intellekt der neuzeitlichen Gnostiker und Illuminaten bedarf keiner materiellen Realität zum Erkennen der Welt. Der moderne Intellekt ist nicht aus dieser Welt, ebenso wenig wie das moderne Subjekt aus dieser Welt ist. Der Intellekt der Illuminaten muss sich auf der Suche nach der vollen Wahrheit als sophistischer Übereinstimmung zunächst mit dem abgeteilten tätigen Intellekt verbinden. Sie schließt sich dem getrennten aktiven Intellekt an, weil die Kausalität dieses getrennten Intellekts das mittlere Glied (*dispositio media*) im deduktiven Syllogismus des modernen spekulativen Intellekts bildet (*fit intellectus speculativus quasi dispositio media conjunctivus istius*). Diese höhere mystische oder gnostische Verbindung erlebt der erleuchtete Intellekt der *Modernorum* direkt. Der Illuminat betrachtet zuerst mit dem schwachen Licht des spekulativen Intellektes (*quod agens habet primo lumen debile*) die porretanisch existierenden Essenzen. Diese Seienden der dritten Art abstrahiert er von den materiell gegebenen Substanzen (*intelligens quidditates quas a materia separatas habet*). Schließlich ist der starke Intellekt des Illuminaten des vollen Einblicks in die Welt der existenten kosmischen immateriellen Substanzen fähig (*postea acquirit lumen forte, per quod intelligit separata*). Diese Vorgehensweise finden wir bei Grosseteste in der zweifachen Auffassung der Wissenschaft (*scientia, intellectus*) und bei Bonaventura im zweifachen Einblick der reinen Essenzen (*resolutio semiplena, resolutio plena*). Die Methode der schwachen und starken Illumination wird von der phänomenologischen Reduktion im Modus der *epoché* von Descartes und Husserl übernommen. Nach der Einklammerung der eidetischen Inhalte von der realen Welt, die Transzendenz der Noemata in der vollen Immanenz des absolut separierten Bewusstseins auftaucht. Der in der Höhle des immanenten Bewusstseins eingeschlossene postmoderne Illuminat sieht die Welt im Lichte des starken Sonnenintellektes, welcher die eidetischen Inhalte direkt belichtet. Platon kannte noch etwas von ursprünglicher Dialektik von Sehen und Wissen; er schickte daher den Philosophen aus der Höhle hinaus (OBJ I, Kap. 1). Der von den Furien geleitete moderne Philosoph braucht die mythopoetische Höhle nicht zu verlassen. Er hat sich seine eigene, vom eigenen Sonnenintellekt beleuchtete Form der säkularen akademischen Mysterien eingerichtet. Marxistische Kritik an der Ideologie des deutschen Idealismus sah sehr wohl, dass das Konzept die Wirklichkeit geworden war und ideologisch blinde Illuminaten dies nicht einmal bemerkten (OBJ III, Kap. 4.1.4). Die Paranoia des von Avicenna und Avicebron abgeleiteten Intellektes der *Modernorum* beruht nach Albert darin, dass er die *quidditas* der Sache und die im Akt des Erkennens geschaffene Essenzialität univok nimmt. Moderne identifiziert die Essenz mit den abgetrennten Erkennungsformen, welche aktuell auf dem Niveau der separierten kosmischen Intelligenzen existieren (*quidditates separatorum*). In dieser sophistischen Art des Erkennens verbindet sich der tätige Intellekt des Illuminaten mit der abgetrennten Welt der Formen und der Intelligenzen. Die moderne Sicht der mittelalterlichen Illuminaten wird durch Leibniz‘ Mathematik und die kartesianische oder Husserl’sche Art und Weise der Betrachtung der Bedeutungen im Bewusstsein ersetzt. Die Modernisten schufen auf der Grundlage eines überarbeiteten Avicennismus eine neue Serie der Seienden der dritten Art, welche an die mathematische Abstraktion sowie an den von den erloschenen Schulen der *Logica Modernorum* geerbten logischen Begriff angelehnt sind. Der Intellekt der *Modernorum* folgt dem Weg des platonischen Demiurgen aus dem Dialog *Timaios*. Der moderne Intellekt wurde voll kreativ, da er über eine eigene Aktualität und dazu über eine eigene Materie der dritten Art verfügt. Der erleuchtete Intellekt der Lateiner bedarf zum wahren Erkennen der Realität und der Sinne nur als Akzidens. Der Gegenstand des Erkennens bildet im Modus der handwerklichen Produktion der Ideen als erhabenes *subiectum* das Erkennen, weil er ihnen den subjektiv gegebenen Sinn aufdrückt. Albert zeigt die Lichtung die erste fetischistisch umgestaltete Welt, welche die postmoderne Form der kapitalistischen Ideologie darstellt. Diese Ideologie wurde in ihrer historisch-ökonomischen *veritas* zum ersten Mal von Karl Marx analysiert (OBJ III, Kap. 4.1.4). Der durch die Sinne mit der ersten Substanz und deren faktischen Kausalität verbundene rezeptive Intellekt ist hingegen an den Erkennungssyllogismus der *Zweiten Analytik* gebunden*.* Daher wurde die Auslegung der *Zweiten Analytik* ab dem Jahr 1230 zum Grundstein des Streits zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus. Damals erschien die lateinische Übersetzung mit Averroës‘ Kommentar von Michael Scotus. Dem Konflikt zwischen beiden Interpretationen hinsichtlich der *Zweiten Analytik* werden wir in den nachfolgenden, der Entstehung des *Oxfordian Fallacy* gewidmeten Kapiteln analysieren.

Die Schrift *Libellus de unitate intellectus contra Averroistas* (ca. 1256, beendet 1263) fasst alle grundsätzlichen Einwände Alberts gegenüber dem zweiten Averroismus zusammen und skizziert in einem didaktischen Überblick die grundlegenden Irrtümer dieser Schule. Die Argumente der polemischen Schrift gegenüber den Averroisten wiederholen zu einem großen Teil die vorausgehenden Traktaten über die Seele und den Intellekt. Der Schreibstil bestätigt, dass der Streit mit den Sophisten für Albert auf der philosophischen Ebene abgeschlossen ist, weil die Schrift keine neuen Argumente denjenigen hinzufügt, welche wir aus dem vorausgegangenen Kommentar zu *De anima* kennen. Die Thesen befassen nur Alberts Position hinsichtlich der Einheit und die Individualisierung des Intellektes zusammen. Alberts dreißig resultierenden Antworten werden vom Avicennisten Johannes Pecham abgelehnt, welcher deren Kritik gemäß dem zweiten Averroismus abwickelt (OBJ III, Kap. 4.3.1). Albert postuliert den *intellectus possibilis* als immaterielle Potenz der menschlichen Seele, welche alles aufnehmen und auch wie eine durch den *intellectus agens* individualisiert Potenz sein kann. Das ist die Position des CMDA, welche als einzige die Individuation der im Körper gegebenen immateriellen *anima intellectiva* ermöglicht. Albert will Avicennas ontotheologische Position nicht gänzlich verlassen, weil er sie in die „Meta-Physik“ des Kommentators im oben erwähnten Modus *per posterius* integriert hat. Wichtig ist der Artikel 25, welcher die Definition des Intellektes mit Hinweis auf die Kausalität der ersten Ursache und der ersten Substanz zusammenfasst.[[266]](#footnote-266) Der Schlüsselsatz des Zitats zeigt die direkte Verbindung des individuellen tätigen Intellektes mit der ersten Ursache (*ad intellectum agentem secundum quem dependet ad causam primam*). Albert hält sich auch an die ontotheologische Bestimmung des menschlichen Intellektes direkt von Gott, und zwar im Rahmen von dessen Anbindung an die schöpferische *Causa prima*. Einen ähnlichen theologischen Standpunkt vertrat auch Bischof Alvernus (Kap. 2.3.3). Damit kam es auch bei Albert zu einer Hypostasierung des tätigen Intellektes im semi-averroistischen Modus, in welchem der menschliche *intellectus agens* direkt von der ersten Ursache belichtet wird. Der menschliche Intellekt ist eine indirekt hypostasierte, in der Seele gegebene Potenz, welche direkt von Gott geschaffen worden ist (*potentia … ad intellectum agentem secundum quem dependet ad causam primam*). Dies war auch die Auffassung Grossetestes und Bacons, welche die menschliche *anima intellectiva* für eine primäre, direkt von Gott erschaffene Form hielten (Kap. 3.2). Die direkte Erschaffung und Instandhaltung des menschlichen Intellektes durch den göttlichen Intellekt hält dessen dauerhafte Immaterialität und Einheit. Die Intentionalität in Gestalt der in Richtung Gott als der ersten Ursache gegebenen Potenz benötigt Albert dazu, um eine Konstruktion des Intellektes als selbstständiger Substanz zu umgehen. Aquin geht noch weiter und lässt den *intellectus materialis* durch den Akt der individualisierten Seele im Körper individualisieren. Die Seele verhält sich dabei wie eine hypostasierte Form. Diese zum Teil nach Avicenna gegebene ontotheologische Struktur des Intellektes gewährleistet auch die Unsterblichkeit der Seele. Diese Reste des Avicennismus liegt in unterschiedlichem Maße bei Albert, Bacon und Grosseteste vor, und auch Aquin übernimmt sie in die Schrift *De unitate intellectus*. Dieser Semi-Averroismus Alberts und Aquins wird von Siger in der genauen Analyse des CMDA abgelehnt, als er von sich klar die gattungsmäßigen Möglichkeiten des Erkennens der Philosophie und der Theologie hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seele unterscheidet. Siger lehnte Alberts und auch Aquins Definition des Intellekts als teilweise Hypostase ab (*intellectus* *quo intelligit*) und schlägt eine andere Möglichkeit des Aktes des Intellektes im existenziellen Modus „*homo ipse intelligit*“ vor. Aber diese Streitigkeiten laufen innerhalb des ersten Averroismus, welcher sich an die substanzielle Einheit der Person hält und den immateriellen Status der *anima intellectiva* gemäß dem Primat der Theologie oder der Philosophie löst. Alberts Traktat über die Einheit des Intellektes verteidigt den individualisierten Denkakt und trennt nach Alvernus‘ Muster die Lehre der arabischen Philosophen vom außergewöhnlichen Averroës (für Alvernus ein *philosophus nobilissimus*, Kap. 2.3). Albert betont ebenso wie Alvernus die Gefährlichkeit der Lehre der Modernisten für die christliche Theologie wegen des falsch verstandenen Intellektes als hypostatischer Form. Diese Art des Intellektes wurde von den arabischen Denkern gemäß dem neuplatonischen Szenarium des Buches *Liber de causis* übernommen.

„Sie behaupten unentwegt, dass die Intelligenzen oder der Intellekt die Formen geben, weil der Intellekt die erste Quelle der Formen ist. (…) Sie gebrauchen dazu folgendes Argument: Wodurch die Ursache aufgrund der Wirkung der Formen auf dem Niveau von deren formalen höheren Existenz gegeben ist, das ist auch eine Ursache auf dem Niveau der Existenz der niederen Formen. Angeblich kann nämlich das Sein der Form, soweit es Form ist, nicht anders als individuell sein; die niederen formalen Ursachen nehmen die Kausalität von den Formen der höheren Ordnung an (reducuntur causae in suas causas passivas).“ [[267]](#footnote-267)

Der zweite Averroismus forderte hypostasierten *intellectus agens*, der das Wissen durch das objektive Sein der kognitiven Formen in der Seele kausal begründete (*causa earum in esse minus formali*). Da die Form univoken Charakter hat, ist ihre kausale Wirkung ebenfalls univok.[[268]](#footnote-268) Die höhere Form führt dank ihrer Aktualität die niederen Formen auch in die hylemorphisch gegebene Kausalität (*reducuntur causae in suas causas passivas*). Diese „*reductio*“ der immateriellen Form auf ihr kontingentes Vorkommen in der passiven Materie prägte auf grundsätzliche Weise moderne Metaphysik. Albert spielt wahrscheinlich auf Rufus’ Begriff der objektiven Existenz (*exsistere*, Kap. 3.3.2) an. Diese ist auf der Ebene der kausal wirkenden Form gegeben, entsprechend dem neuplatonischen Szenario, das als moderne *resolutio* von höheren Formen zu niedrigeren gegeben ist. Die Lateiner reduzieren die Existenz der ersten Substanz auf ein mentales Konstrukt. Sie setzen ewig gegebene Formen durch den porretischen Akt des „*exsistere*“ in den Prozess der Erkenntnis. Die permanente Essenz formt die kontingente materielle Realität, um „eksistierende“ *individuum* der dritten Art zu schaffen. Das Zitat definiert eine neue Form der Objektivität im Termins „*esse formale*“, deren Ursprung bei Rufus analysieren werden (*species obiecti exsistentis*, Kap. 3.3.4). Rufen wir uns in Erinnerung, dass der erste Averroismus mit dem Prozess der Abstraktion arbeitet und dass das Sein der abstrahierten Form nur im Denken gegeben ist. Daher kann er das philosophische Märchen vom mythologischen Abstieg der hypostasierten Formen in die Welt und ins Denken der modernen Illuminaten nicht akzeptieren. Im ersten Averroismus kann ein Individuum der dritten Art überhaupt nicht bestehen. Die Illuminaten haben sich im Denken einen objektiven Diakosmos im Modus der Wahrheit als *rectitudo* und *certitudo* geschaffen. Nach sieben zurückgelegten Jahrhunderten auf dem Weg von Moderne und Postmoderne scheint dieser metaphysische Irrtum bereits völlig normal. Das Schema des Erkennens der „wahnsinnigen“ (Bacon) oder der „lächerlichen“ (Albert) Modernisten basiert auf dem Emanationsschema von Avicennas kosmischem *intellectus agens*. Das moderne Herausführen der Formen determiniert den demiurgischen Zugang zur Realität gemäß der Prädikation *in artificialibus*. Neuplatonisches Erkennens mittels der wirksamen formalen Kausalität betrifft nach Albert nur eine, und zwar sehr spezifische Art und Weise des Erkennens, welche durch handwerkliche Schöpfung gegeben ist (*hoc enim videmus intelligendo et in operando per artem*; ibid, p. 439b). Ebenso macht auch die Auslegung der *Metaphysik* gemäß dem ersten Averroismus Bacons einen grundsätzlichen Unterschied zwischen der auf die demiurgische Projektion bezogenen Prädikation und der kausalen Wirkung der Substanzen in der Realität.[[269]](#footnote-269) Die abstrahierte Materie ist in der mathematischen Prädikation lediglich als Universalie gegeben (*materia tantum*). Die Schöpfung einer Bedeutung im Denken kann im Modus *ex nihilo* keine hyparchische, lediglich durch die Imposition von der ersten Substanz gegebene Bedeutung begründen. Die universelle Intention des Schöpfers (*universale quod es in artificialibus*) begründet zwar eine universelle Prädikation, aber keine univoke Definition der Kausalität gemäß der *Zweiten Analytik* (*non retinet … ratio causalitatis*). Die Ursache im Denken des Schöpfers ist etwas völlig anderes als die Kausalität der in der Realität wirkenden ersten Substanz. Die Produktionsform hat im Denken des Handwerkers lediglich einen sekundären Status im Hinblick auf die bereits gegebene Realität (*forma enim artificialis non est nova natura vel essentia*). Der Schöpfer kann lediglich eine äquivoke Übereinstimmung zwischen den Dingen aufgrundlage des universellen Erkennens der Schöpfung, der schöpferischen Idee sowie des habituellen Erkennens der Ursache und der Wirkung prädizieren (*rationem et proprietatem predicationis*). Dadurch hat die Kausalität aus der reinen, im Modus der Abstraktion vom Stoff her gegebene Form einen anderen Status als die Kausalität, welche in der Metaphysik der hylemorphisch gegebenen ersten Substanzen gegeben ist. Dann aber geht es nicht mehr um die potentielle and akzidentielle Prädikation im Rahmen des theoretischen Intellektes, sondern um die Schöpfung im Rahmen des praktischen Intellektes, welcher singulär and kausal in der Realität wirkt. Die formale Kausalität gilt im Prozess des Erkennens des authentischen Aristotelismus nur sehr begrenzt für die Materie. Es handelt sich um Prozess der handwerklichen oder künstlerischen Schöpfung (*in artificialibus*), oder um Abstraktion in der Mathematik. Beide Arten bedürfen der ersten Substanz nicht als einer effektiven Ursache der Produktion, weil der Handwerker seine Produktionsidee in sich trägt und sie lediglich ins Material drückt. Diese Art des aktiven Erkennens wird aus diesem prinzipiellen Grund von einer anderen Komponente des Intellektes gesteuert, welche an den kausal wirkenden menschlichen Willen angebunden ist (*intellectus practicus*; OBJ III, Kap. 6.1). Es ist klar, dass der Charakter dieses Intellektes sich in der ersten und der zweiten Schule der Aristoteliker grundsätzlich unterscheiden wird. In ähnlicher Weise arbeitet auch der Logiker oder der Mathematiker in der Welt der univok aufgefassten Abstraktion. In dieser Welt der Universalien er tut, was logisch wahr ist, und kümmert sich nicht darum, was metaphysisch real ist. Bacon argumentiert gegen den universellen Hylemorphism: die in der Mathematik und der Geometrie gegebene Materie lediglich das Subjekt der formalen Aussage ist (*hoc materia artificialis de artificialibus predicatur*).[[270]](#footnote-270) Die demiurgische Auffassung der als Seiendes der dritten Art gegebenen Materie betrachten Albert und Bacon als Irrtum des unkritischen Denkens, welches nicht weiß, was es tut, wenn es denkt. Der moderne Illuminat and Demiurg degradiert die Realität der ersten Substanz im Prozess der Denudation zu einem bloßen Material für die mathematische Abstraktion, welche für die Postmoderne zu einer wirksamen Form wurde, siehe Rufus‘ Begriff „*scibile*“. Bonaventura führte nach dem Jahr 1250 die Prädikation *in artificialibus* in die ontotheologische Struktur der neuen Metaphysik ein. Sie basiert auf dem zweiten Averroismus und der analytischen Deutung der *Zweiten Analytik*. Dadurch verändert sich die hyparchische Stellung der ersten Substanz in das Erkennen der „Substance–Species“. Sie „eksists“ im modernen Diakosmos oder sie wird aus dem augustinischen Gedächtnis der dritten Art extrahiert. Thomas von Aquin griff die univoke formale Kausalität der Lateiner mit ähnlichen Argumenten an wie Albert in seinem Werk *Summa contra Gentiles*.[[271]](#footnote-271) Die handwerkliche Formation der Materie hat im Hinblick auf die Realität keinen schöpferischen Charakter (*impossibilie est quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum*). Der Handwerker schafft mit der realen Materie und der Logiker arbeitet lediglich mit der abstrakten Materie im Denken. Deshalb sind beide Formen der Materie auf grundsätzliche Weise voneinander getrennt und zwischen ihnen gibt es kein Seiendes der dritten Art. Der menschliche Intellekt ist ursprünglich eine *tabula rasa*; deswegen kann es aus sich selbst heraus keine hypostasierten Formen bilden, geschweige denn eine substanzielle Realität *ex nihilo* zu schaffen. Aquin lehnt die oben beschriebene moderne *resolutio* der universellen hylemorphischen Form aus Richtung des univoken *intellectus agens* ab, welcher numerisch für alle Menschen einheitlich und darüber hinaus von der individuellen Seele getrennt ist. Albert betont eine Dekade zuvor, dass der tätige Intellekt der Lateiner durch die Metapher Sonne wirkt, welche von außen die Seele bestrahlt und so in ihr Erkennen bewirkt (*hoc idem est quod irradians super animam facit in eam intellectum;* *De unitate intellectus* II, p. 440a). Ein solcher hypostasierter Intellekt bestimmt die menschliche Erkenntnis von oben, da der Sinn des Seins jenseits der ersten Substanz kommt, durch Belichtung von hinten (*reductio causarum*). Was die Identität der mutmaßlichen Averroisten angeht, so ist das vierte Argument sehr wichtig. Albert lehnt die Definition des Intellekts auf der Grundlage der sophistischen Interpretation der *Zweiten Analytik* ab. Der moderne Intellekt determiniert primär sich selbst und verhält sich wie eine Quasi-Substanz gegenüber dem materiellen Intellekt, welcher die spirituell gegebene Materie beinhaltet. Die Gruppe der modernen Illuminaten schuf die Welt im Intellekt wie der platonische Demiurg Timaios und bediente sich dabei der Prädikation *in artificialibus*. Dann projizierten sie diese abstrakte Welt in die Realität, um die objektive Form der Weltanschauung zu gründen. Sie vollzogen eine Assimilation beider Weisen des Erkennens in moderner Auffassung der Wahrheit, welche zum ersten Mal in Rufus‘ Begriff der *coaequatio* gegeben ist (Kap. 3.3.2). Dieser Begriff von Wahrheit und Erkennen ist für den ersten Averroismus absolut inakzeptabel. Die Belichtung von vorne aus Richtung der realen Sache schließt die Möglichkeit aus, dass der Intellekt im Akt des Erkennens eine effektive Kausalität aufnimmt, welche von der erkannten Sache hinzukommt. Der aristotelische Intellekt ist im Modus *per prius* lediglich eine als *intellectus possibilis* gegebene rezeptive Potenz. Diese universelle Rezeptivität garantiert eine Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung. Der Intellekt ist gegenüber der erkannten Realität eine *tabula rasa*, und dadurch ist die Seele potenziell alles Erkennbare. Die Averroisten verfielen der Illusion der universellen Schöpfung und der Annahme, dass ihr demiurgischer Intellekt alles Mögliche erschaffen kann. Deshalb fügten sie ihm gegenüber der Realität eine wirksame Kausalität hinzu. Zu Beginn der Moderne war manchen kritischen Philosophen klar, dass der Mensch gleicht nicht dem Schöpfer, weil der Mensch im Vergleich zu Gott und den kosmischen Intelligenzen einen anderen Intellekt besitzt. Albert macht die Modernisten darauf aufmerksam, dass sie sich nicht an den richtigen Intellekt wie den *inmixtus* nach *De anima* und nach dem CMDA halten.

„Wenn etwas nicht durch sich selbst etwas anderes definiert oder bestimmt, bleibt es universell und ist überall ein und dasselbe. Der abgetrennte Intellekt definiert und bestimmt nicht aus sich selbst heraus das materielle Dasein (*aliquid*); deshalb bleibt er überall universell. Denn wenn der Intellekt etwas aus sich selbst heraus bestimmen würde, dann wäre das seine eigene Materie. Aber einen solchen materiellen Intellekt gibt es gar nicht. Deshalb kann der Intellekt ein äußeres Wesen nicht aus sich selbst heraus bestimmen. (…) Diese Argumente hat Averroës auf hervorragende Weise gedeutet, aber mit anderen Worten.“ [[272]](#footnote-272)

Die Avicennisten gehen von einer univoken Auffassung der Form und somit auch vom Primat des abgetrennten tätigen Intellekts aus, welcher als effiziente Ursache auf dem Niveau der hylemorphischen Realität wirkt. Albert betont gegenüber der modernistischen Kreation des Seienden *ex nihilo*, dass der menschliche Intellekt im Akt des Erkennens kein erkanntes Seienden von sich selbst aus erschaffen kann. Eine eigene Materie besitzt der Intellekt nicht, weil der *intellectus materialis* des Kommentators eine reine Erkennungspotenz der Seele ist. Die moderne Schaffung des internen Objekts als Simulakrum ersetzte die klassische Rezeption des realen Dings. Das Erkennen der Moderne entsteht dadurch, dass der tätige Intellekt als avicennische *forma formarum* auftritt, welche mit in der nach unten gerichteten Ordnung der Formen gegebenen kausalen Wirksamkeit ausgestattet ist. Zur Schaffung einer Substanz der dritten Art hat dieser Intellekt darüber hinaus als *Dator formarum* auch ein weiteres Seiendes der dritten Art zur Verfügung, nämlich die *materia spiritualis*. Die Auffassung des Intellektes steht den Averroisten zufolge in deutlichem Widerspruch mit Averroës‘ Lehre, der kein Averroist war. Abermals gelangt Alvernus‘ Bestimmung dieser Gruppe als *sophistae Latini* auf die Bühne, gegenüber welchen man mit der richtigen Deutung des Averroës auffahren muss (Kap. 2.3.1). Die Lehre des zweiten Averroismus wird im siebten Argument formuliert, wo die Entstehung des modernen Individuums klar abgelehnt wird. Es läuft mithilfe der Teilung im Rahmen des Baums des Porphyrios durch die *materia spiritualis*, daher muss der Intellekt der Averroisten quasi-materiell sein wie in der heutigen postmodernen Auffassung.

„Man sagt, dass die außerhalb der Materie angenommene Specieseine unteilbare Natur hat, welche sich nur durch die Materie individualisieren kann. Diese Individualisierung hat dadurch akzidentellen Charakter, dass die Species in die Materie gerät (*hoc accidit ei in quantum est in materia*), aber an sich ist nicht die Species eine materielle (*non secundum se*). Umso mehr geschieht dies angeblich im Falle des Seienden, welches die spezifische Art für die anderen Speciesist (*quod est species specierum*). Der Intellekt ist als spezifische Art für die anderen Species gegeben. Dann kann er sich nicht anders individualisieren, als durch die Materie. Aber die materielle Begründung des Intellektes steht im Widerspruch mit dessen Charakter und dessen Definition.“ [[273]](#footnote-273)

Der Intellekt der Modernisten tritt als Super-Species auf (*intellectus est species specierum*). Deshalb ist diese Hypostase nur eine, abgeteilt, immaterielle und im Modus der Konjunktion mit dem menschlichen Erkennen. Wir erkennen so, dass dieser spezifische Intellekt sich durch die spirituelle Materie im Einzelwesen individualisiert (*intellectus materialis, adeptus*). Die resultierende Konjunktion beider Intellekte manifestiert sich auf dem menschlichen Niveau in Gestalt der porretanischen *species specialissima*. Sie determiniert das materiales Substrat durch Teilung in ein nicht weiter teilbares Einzelding (*individuum*). Der quasi-substanzielle Intellekt der Averroisten hat also eine materielle Individuation erhalten. Im Akt des Erkennens verleiht er diese quasi-materielle Individualität dann auch den erkannten Formen. Das Zitat zeigt eine typische Konstruktion des Averroismus der *Latinorum*. Die Gruppe der lateinischen Sophisten erhielt die Interpretation des CMDA nach der neuplatonischen Lehre der Schule von Toledo. Der *intellectus possibilis* ist numerisch eins. Er wurde nach der fehlinterpretierten Lehre von Averroes zu einem tertium ens. Er schließt sich dem mythologischen menschlichen Individuum (und nicht dem realen Menschen) im Akt des Denkens an, der einzelne Denkinhalte nach einer mythologischen Materie differenziert. Das ist der totale Wahnsinn. Albert lehnt die univoke Theorie der Species ab, welche im Intellekt mithilfe der Materie der dritten Art gegeben sind. Diese Auffassung der Rezeptivität ist nach Albert Unsinn, und das aus zwei Gründen. Erstens, Denken hätte einen materiellen Abdruck der erkannten Sache auf die Art der sinnlichen Imago und keineswegs eine universale immaterielle Erkenntnis. Zweitens, würde der Intellekt wegen der Aktualisierung dieser Quasi-Materie zu einer abgeteilten Substanz in der Seele und würde zum Vorratskammer der vom Intellekt hervorgebrachten und quasi-materiell gegebenen essenziellen Bedeutungen (*intellectus est species specierum*). Also, der kosmische Intellekt wäre das Subjekt des Denkens, und nicht die existerende Person. Albert erachtet die auf dem universellen Hylemorphismus basierende Theorie des Erkennens als gänzlich fehlerhaft, weil sie dem tatsächlichen, nach der *Zweiten Analytik* wissenschaftlich gegebenen Verlauf des menschlichen Erkennens widerspricht (Kap. 2.4.1). Die neuplatonische Theorie des Erkennens und des Intellektes entstand Albert zufolge durch eine fehlerhafte Auslegung der *Zweiten Analytik* im Rahmen der *Logica Modernorum* (*fundatur super propositiones logicas*). Die des *Oxfordian Fallacy* gewidmeten Kapitel zeigen, wo und wie die analytische Interpretation der *Zweiten Analytik* entstanden ist.

Die Polemik im Werk *De unitate intellectus* betrifft die Einheit des Intellekts in der Person und die spezifische Einheit des Wissens für alle Menschen. Die sophistische Interpretation des zweiten Averroismus wird insbesondere in den Argumenten 25 und 28 zurückgewiesen. Die fehlerhafte Auffassung des Erkennens führt notwendigerweise zur fehlerhaften Definition des *intellectus possibilis*. Der rezeptive Intellekt muss immateriell und von Alexanders und Themistios‘ *intellectus materialis* getrennt sein, siehe alle oben angeführten Punkte gegen die modernen Alexandriner. Albert verteidigt den Unterschied zwischen dem Intellekt im CMDA als *tertium* und *quartum genus*, um die richtige Interpretation von *De anima* vorzulegen. In diesem Punkt wird die averroistische Fehlinterpretation von Averroës‘ Lehre über die Einheit und die Unterschiedlichkeit des Intellektes völlig offensichtlich. Die von Avicenna beeinflussten Averroisten begriffen nicht die Grundlinie der Deutung des CMDA. Das hat Alberts oben angeführte Kritik an der Unvereinbarkeit der zwei Voraussetzungen gezeigt, welche den Lateinern zufolge einander widersprechen (*ex duobus his concessis*). Die Averroisten in der Linie von Rufus‘ Schrift *Contra Averroem* (Kap. 3.3.3) begriffen die Lehre des Kommentators über den *intellectus possibilis* überhaupt nicht. Rufus entwarf ein falsches Dilemma: „Entweder der individuelle *intellectus materialis* numerisch verschieden; oder der eine kosmische und immaterielle *intellectus possibilis*.“ Albert lehnte diese Schlussfolgerung des zweiten Averroismus ab, die in beiden Punkten irrig ist. Es wurde dem Averroës zugeschrieben und der Argument 27 befasst sich damit. Albert sieht zweifachen fehlerhaften Schluss des zweiten Averroismus. Die Individualisierung des Denkens würde lediglich auf absurde Weise erreicht, entweder durch den Import einer Materie der dritten Art in den rein rezeptiven Intellekt oder durch den numerisch einen möglichen Intellekt für alle Menschen, welcher von außen das menschliche Erkennen determiniert. Rufen wir uns das Zögern des Anonymen der *Summa Duacensis* in Erinnerung, welcher nicht im Stande war, das gleiche Problem zu lösen, weil er außerhalb der Strömung des ersten Averroismus der Blund‘schen Schule stand (Kap. 2.2.2). Der Averroismus arbeitet entweder mit dem individuellen *intellectus materialis* oder mit dem immateriellen *intellectus possibilis*, der numerisch eins ist. Diese mythologische Substanz kommt von außen und sie schließt sich dem nicht-existierenden modernen Individuum an. Dieses Dilemma der individuellen und kosmischen Rezeptivität ist nach Albert völlig unsinnig. Die Averroisten begriffen nicht das Wesen des möglichen Intellektes nach *De anima* und reduzieren ihn auf den hylischen Intellekt Alexanders und der Neuplatoniker.

„Daraus ginge hervor, dass die Rezeption im möglichen Intellekt die gleiche wäre wie in der Materie. Alles nämlich, was aus dem Sein der Einzeldinge in die Erkennungsform aufgenommen wird, das angeblich materiell ist und es wird lediglich im Modus der Materie aufgenommen. Dies widerspricht jedoch dem rezeptiven Intellekt als einer separierten Form, was nach dem Philosophen die Definition des *intellectus possibilis* ist.“ [[274]](#footnote-274)

Die Verteidigung der Einheit des Intellektes nach dem CMDA betont gegenüber den Modernisten, dass die rezeptive Komponente des Intellektes weder materiell noch aktuell sein darf, weil die rezeptive Fähigkeit nur potenziell in der Seele existiert. Der Intellekt muss von der Materie getrennt und in der reinen Potenz noetisch gegeben sein (τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά), damit er alles erkennen kann (πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι; *De anima* 429a17‒18). Die Interpretation im CMDA verteidigte diese Linie meisterhaft. Albert vollendet den ersten Averroismus und deutete Averroës‘ Auffassung gemäß dem *tertium* und *quartum genus*. Die bekannte Lösung der lateinischen Averroisten, die Averroes zugeschrieben wurde, widerspricht der Interpretation von *De anima* in allen wesentlichen Punkten. Es gibt keinen persönlichen Akt der Erkenntnis und keine Definition des immateriellen Intellekts (*inmixtus*), der sich generisch von den Sinnen (*separabilis*) unterscheidet. Die Moderne machte aus dem *intellectus possibilis* nach dem Muster bei David von Dinant ein averroistisches Simulakrum, welches als kosmische Hypostase mit dem immateriellen Sein definiert wird (Kap. 2.1.3). Dinant fügte dieses Simulakrum sogar der göttlichen denkerischen Essenz im Modus des Pantheismus hinzu, was die vom monotheistischen Avicenna inspirierte Moderne damals grundsätzlich ablehnte. Albert kritisiert die Behauptung der Averroisten, dass der rezeptive Intellekt von der individuellen Erkennungsfähigkeit getrennt ist.[[275]](#footnote-275) Deshalb muss Albert Averroës‘ möglichen Intellekt als *tertium genus* gegenüber der Sophistik der *Modernorum* verteidigen. Der Akt des Erkennens der existenten Person unterscheidet sich von der immateriellen Abstraktion, welche allen Menschen gemeinsam ist. Die Abstraktion macht den Intellekt als universelle Species und deshalb als *quartum genus*. Bei dieser Abstraktion handelt es sich um keine avicennische Substanz der dritten Art.

Alberts Antwort auf die zusammengefassten Argumente der Averroisten ist bereits in der siebten und achten Antwort der Schrift *De unitate intellectus*. Die übrigen Teile des Buches führen diese Argumente nur ausführlicher aus. Der rezeptive Intellekt ist in einem gewissen Sinne eine *species specierum*, weil die Seele potenziell alles ist. Aber diese Tätigkeit führt der rezeptive Intellekt völlig anders aus, als es von der averroistischen Lösung dargeboten wird, die im Rufus‘ Buch *Speculum animae*, das die erste Defintion der objektiven Species bringt (Kap. 3.3.4). Rufus verteidigt als erster konsequenter Modernist die spekulative Auffassung des Intellektes. Körper und Seele spiegeln sich einander durch das Simulakrum des Intellektes.[[276]](#footnote-276) Die erste sophistische Kritik an Averroës lässt den immateriellen und numerisch einheitlichen *intellectus possibilis* als einen univok aufgefassten Spiegel funktionieren. Dieser reflektiert die unpersönliche Erkennungskraft des abgetrennten kosmischen Intellektes. Nur erinnerte eine solche Theorie die Anhänger der Blund’schen Schule an die pantheistische Version des kosmischen rezeptiven Intellektes nach David von Dinant. Daher hatte der Streit der modernen Mendikanten mit den säkularen Artisten auf der Rue du Fouarre einen grundsätzlichen Charakter. Im Spiel war die zweifache Auffassung der Theologie als offenbarter Lehre und als universeller Ontotheologie. Die unter der Flagge der objektiv aufgefassten Orthodoxie kämpfenden Modernisten mussten die klassischen Denker auf autoritäre Weise vernichten, was zum ersten Mal bei einer akademischen Säuberungsaktion im Jahre 1255 und definitiv im Jahre 1277 vollzogen wurde. Durch diese ganz moderne revolutionäre Tat öffneten sie den Weg zur *metaphysica generalis* und zum Tod des modernen Gottes. Alberts klassische *revolutio* betont unter Berufung auf Averroës, dass dank der Immaterialität und der durch den *intellectus possibilis* gegebenen Rezeptivität ein sowohl individuelles als auch universelles Erkennen möglich ist. Aus allen Punkten der Polemik wird deutlich, dass Albert den authentischen Averroës gegenüber den sophistischen Averroisten verteidigt, was vor ihm in Paris sein Lehrer Alvernus getan hatte. Die von Avicebron inspirierten Modernisten bestehen auf der „Eksistenz“ der spirituell gegebenen Materie im Intellekt. Dadurch schufen ein neues *tertium ens*, welches univok sowohl in der Realität als auch im Denken gegeben ist. Alberts Konzept des *intellectus possibilis* schließt die Schaffung des Seienden der dritten Art grundsätzlich aus. Albert verteidigt den Intellekt als aktuellen Akt der existenten Person. Der Kern des Streites um den Intellekt zwischen den Averroisten und Albert verbirgt sich in dieser Behauptung:

„Wir sind mit Avicebron nicht einer Meinung darin, dass die rationale Seele aus Materie und Form zusammengesetzt ist, sondern behaupten, dass sie hingegen aus Potenz und aus dem Akt besteht.“ [[277]](#footnote-277)

Die denkende erste Substanz besteht aus zwei verschiedenen Potenzen, der aktiven und der passiven. Der rezeptive Intellekt garantiert durch die Immaterialität und die reine Potenz die Teilung zwischen der Potenz der intelligiblen Speciesund der Aktualität der externen Sache, um sie zu erkennen. Der rezeptive Intellekt nimmt das reale Ding lediglich in seinem Modus auf; er erschafft nicht das Ding. Es gibt keine *creatio* des Seienden der dritten Art, sondern Averroës‘ *proportio* im Hinblick auf die Wahrheit der extern gegebenen und intern erkannten Sache. Repräsentanten des zweiten Averroismus bestehen auf die unmögliche Allianz zwischen den zwei substanziellen Arten des Intellekts. Die Verteidigung des rezeptiven Intellektes wird von bereits dargebotener Verteidigung des zweifachen Erkennens im Rahmen des *intellectus speculativus* abgeleitet (Kap. 2.4.2). Albert wiederholt den im zittierten Kommentar zu *De anima* angeführten Standpunkt.

„Der spekulative Intellekt ist existenziell gemäß den Personen gegeben, in welchen er vorkommt. Dann ist es nötig, seine rezeptive Grundlage (*subjectum ipsius quod est patiens*) auf die gleiche Weise zu betrachten, weil der spekulative Intellekt in den Personen durch die personellen Träger gegeben ist. Ebenso wird der mögliche Intellekt durch die einzelne Instanz des spekulativen Intellektes personalisiert, und daher ist er durch diese einzelnen Personen tätig. Deshalb existieren in den verschiedenen Personen verschiedene Gestalten des möglichen Intellektes.“ [[278]](#footnote-278)

Die Sinne haben rezeptiv-synthetischen Charakter und sind gemäß dem Körper individuell. Der Intellekt muss den gleichen Charakter haben; aber sein Wesen muss immateriell und universell durch die aktuelle Existenz der Person sein (*speculativus intellectus qui est factus et generatus multipiciter secundum ea in quibus sit*). Beiderlei Anforderung muss verständlicherweise auch den rezeptiven Charakter des Intellektes erfüllen, weil er auch den immateriellen Akt der *anima intellectiva* bildet. Deshalb ist der *intellectus possibilis* in den Personen als deren personalen Fähigkeit gegeben, welche die gleichen universellen Inhalte denkt (*possibilis intellectus multiplicatur secundum numerum speculantium*). Das Problem der Averroisten liegt darin, dass sie keine richtige Interpretation weder von *De anima* noch vom CMDA vorliegen haben. Sie legen mithilfe eines falschen Hinweises auf Averroës eine absurde Kombination von Pseudo-Substanzen vor, welche die Einheit der Person vernichten. Dieser fehlerhafte Kartesianismus *avant la lettre* betrachten Alvernus und Albert als ein grundsätzliches Problem. Ihr Hauptargument gegen die Lehre der *Latinorum* betrifft universellen Hylemorphismus, durch welchen die Modernisten die gesamte Tradition der aristotelischen Philosophie abstreiten. Die Universalien können nicht in den Dingen sein, weil das *ens rationis* nur im Denken des Erkennenden existiert. Darüber hinaus geht das menschliche Erkennen von der aktuellen ersten Substanz aus, deren universelle Bedeutung lediglich abstrahiert wird und nicht in irgendeiner autonomen universalen Form gegeben ist.[[279]](#footnote-279) Die erste Abstraktion verläuft bereits auf dem sinnlichen Niveau. Albert weiß sehr gut, dass das Auge kein *subiectum* für das farbige Licht ist, weil das Auge sich bei der Aufnahme der Farbe selbst nicht verfärbt. Die Auge nimmt die belichtete Fläche passiv durch das sinnliche Diaphanum auf. Die synthetische Erkenntnis entsteht erst in der Seele und nicht im Auge. Der rezeptive Intellekt ist kein aktuelles Subjekt der erkannten Sache, wie die Modernisten behaupten, weil die seelische Erkennungsfähigkeit durch ihre Potenzialität und Immaterialität grundsätzlich von der erkannten Sache getrennt ist. Das Erkennen bildet eine weitere Form des Diaphanums, weil es von der Sache deren universellen Aspekt vermittelt.

Schauen wir nun auf Alberts Version der oben angeführten Bemerkung Bacons über die wahnsinnigen Lehren, welche seine Zeitgenossen in Oxford vortrugen (*insaniunt contra veritatem*, Kap. 3.4.2). Albert kommentiert indirekt die erste Säuberung der Aristoteliker aus der sizilianischen Schule in der Rue de Fouarre. Er verteidigte sie in seinen Kommentaren zu *De anima* und in den Abhandlungen über den Intellekt, die um das Jahr 1255 geschrieben wurden. Die Ablehnung der fehlerhaften Theorien des zweiten Averroismus beginnt durch eine ausdrückliche Berufung auf Averroës (*secundum expositionem Averrois*) und findet folgende Fortsetzung:

„Einige von ihnen behaupten, dass es drei Substanzen im Menschen gibt. Es ist dermaßen lächerlich, dass ich mich dazu nicht äußern werde. Dies behauptete keiner Peripatetiker, sondern irgendwelche Lateiner haben sich das ausgedacht. Sie haben keine Ahnung vom Wesen der Seele, und ich habe es in vielen Abhandlungen abgelehnt.“ [[280]](#footnote-280)

Albert hat nicht die Absicht, mit Leuten zu diskutieren, welche das philosophische Alphabet nicht beherrschen. Ihre Argumente sind total lächerlich (*non reputo opinionem, sed ridiculum*). Die kritisierten Lateiner kennen nicht das tatsächliche Wesen der Seele und fabulieren hemmungslos ihre Thesen (*Latini naturam animae nescientes hoc confinxerunt*). Auf ähnliche Weise kritisierte Alvernus die lateinischen Sophisten seiner Zeit (Kap. 2.3.1). Alberts Kritik zielt klar auf die Gruppe der *Modernorum* in Oxford ab, welche den universellen Hylemorphismus bekannten (Kap. 3.2). Die kritisierte dreifache substanzielle Auffassung wird ausdrücklich von Adam von Buckfield zitiert. Sein Kommentar zu *De anima* wurde um 1240 in Oxford verfasst.[[281]](#footnote-281) Die Argumente der Lateiner sind so schwach, dass sie die Bezeichnung „Argumente“ nicht verdienen. Es handelt sich um eine reine Erfindung, welche der bisherigen philosophischen Tradition widerspricht. Eine ähnliche Formulierung finden wir auch in der Schrift *De intellectu et intelligibili*. Diese ist direkt gegen die von Rufus und Kilwardby gegründete analytische Oxforder Schule gerichtet.[[282]](#footnote-282) Albert kann keine Substanz der dritten Art anerkennen. Entweder wird die Substanz absolut *per se* als universelle *essentia* im Denken aufgefasst oder es handelt sich um ein individualisiertes Prinzip der realen Sache, welche *simpliciter* in der Realität gegeben ist (*esse rei*). Dann ist die Essenz nur im Modus *universaliter* zurechenbar und diese Essenz existiert nur im Intellekt als universelle Form (*universale non est nisi in intellectu*). Die Prädikation der Form ist nur „*de re*“, weil die universelle Bedeutung niemals „*in re*“ sein kann. Die Prädikation „*in re*“ ist nur in der Logik und in der Mathematik möglich. Die Beweise in diesen Wissenschaften laufen im Medium der logischen Abstraktion. Doch, das Prinzip „*ex* *inmediatis*“ nach der *Zweiten Analytik* beinhaltet die Kausalität der ersten Substanzen. Im Ding existiert die Form nur als *quidditas rei,* in der hyparchischen ersten Substanz, aktuell und *simpliciter* gegeben. Vergleichen wir diese Kritik mit der Vorgehensweise des Erfurter Anonymen aus Kilwardbys Schule. Der Anonyme stellt nach dem Muster Descartes‘ und Husserls das universelle Seiende der dritten Art durch die Selbstreflexion des Intellektes sicher (*universale secundum aliquid esse*). Der analytische Illuminat sieht diese eidetische Substanz direkt *in rebus*, sodass er dieses *tertium ens* univok als erste Substanz prädiziert (Kap. 3.4.3). Die Zusammenfassung der Argumentation gegen die *Latinorum* und deren materielle aufgefassten Intellekt ist in der Schrift *De intellectu et intelligibili* (ibid, pp. 487–489) enthalten. Hier findet sich die komplette These über die Verbindung zwischen Intellekt und Seele (*tripliciter homini unitur intellectus*). Diese These folgt folgenden Prinzipien: 1) die personalisierte Natur der Seele, in der realen Person gegeben; 2) die Potenz des Intellektes zur universellen Bedeutung; 3) die Partizipation an den Universalien durch den Akt des persönlich tätigen Intellektes. Die Argumente gegen die Lateiner (ibid, pp. 454–458) folgen der Linie der Sizilianischen Schule und Siger von Brabant. Zur Unterstützung seiner Lehre verwendet Albert die naturwissenschaftlichen Werke von Aristoteles (*De animalium*) zusammen mit der Schrift *De anima*. Die Gegner aus der Schule der *Latinorum* verdrehten die Lehre des Kommentators dergestalt, dass sie sie nicht im Geiste der Tradition der *Peripateticorum,* sondern durch die neuplatonische Falsafa (*philosophi Arabum*) auslegen.

Der Terminus *ad mentem Averrois* bedeutet nicht die gleiche metaphysische Auslegung des Kommentators in der Schule des ersten oder zweiten Averroismus, weil beide Schulen durch die unterschiedliche Auffassung des Erkennens, der Wahrheit und des Seins des Seienden geteilt werden. Die Hermeneutik belegte in Alberts Werkt den hinsichtlich der Interpretation von Averroës‘ Korpus gegebenen Konflikt zwischen der Sizilianischen und Toledischen Schule. Die „*ad mentem Averrois*“ vorgenommene Interpretation der Metaphysik stellte ein zweifaches Paradigma des modernen und antimodernen Aristotelismus dar. Notwendigerweise nehmen wir dieselbe kritische Haltung ein, die Albert gegen „*Doctores Latinorum*“ verwendete, um die von zeitgenössischen Gelehrten geleistete Arbeit zu kritisieren. Albert bekam in der zeitgenössischen Interpretation der avicennischen Objektivisten den Aufkleber eines gemäßigten und somit verwirrten Averroisten im Gegensatz zum philosophisch unfehlbaren Anti-Averroisten Thomas von Aquin. Aus der Sicht des modernen *Irrtums* ist dies gänzlich logisch und objektiv wahr, weil die avicennischen Mediävisten zwei Simulakren vergleichen. Dann gilt, dass die verwirrte Auslegung von Alberts Philosophie im Modus der universellen Objektivität die konfuse Interpretation seines Lehrers Alvernus widerspiegelt. In Wirklichkeit war es genau umgekehrt. Thomas von Aquin war ein Semi-Averroist, was die nächsten Matrices und die abschließende Interpretation der politischen Rationalität zeigen. Die erste Differenz zwischen beiden Auffassungen der aristotelischen Korpus lag bereits bei Alvernus vor, welcher Averroës‘ Interpretation gemäß der Sizilianischen Schule als authentisch christlich abteilte und die kritisierten *sequaces Aristotelis* auf die andere Seite stellte (Kap. 2.3.1). Das prinzipielle Moment der Trennung beider Schulen war die Lehre vom separierten *intellectus agens* und dessen Einfluss auf das menschliche Erkennen. Albert und Bacon verteidigten nach Alvernus‘ Muster den Unterschied zwischen dem neuplatonischen Avicenna und dem aristotelischen Averroës. Dieser Unterschied wurde zum ersten Mal von der Pariser Schule des ersten Averroismus etabliert, welche von Blunds Deutung von *De anima* konstituiert und nach dem Jahr 1230 von Scotus‘ Lektüre des CMDA bestätigt wurde (Kap. 2.1.3). Die Kenner des Aristoteles verteidigten die Linie des ersten Averroismus gemäß der Sizilianischen Schule des Michael Scotus gegenüber den toletanischen Avicennisten aus der Schule des zweiten Averroismus, welche sich um das Jahr 1235–40 im Paris und Oxford etablierten. Deren Auslegung des Averroës hielt sich an die Linie des Neuplatonismus nach Avicenna, weil sie keinen wichtigen Zusammenhang zwischen den naturwissenschaftlichen Schriften über das Erkennen der Tiere mit dem in der Schrift *De anima* gegebenen menschlichen Erkennen sahen. Wir haben bereits erwähnt, dass die modernen Toletaner die Schrift *De anima* vom dritten zum zweiten Buch lasen und lesen. Der neue Kampf beider Schulen beginnt im Jahre 1270, als die Stafette der Kritik an den Averroisten von Alberts Schüler übernommen wird. Thomas von Aquin hatte bereits die Originalübersetzung von *De anima* von William Moerbeke und von Proklos‘ *Elementa theologica et physica* in der Hand. Aquin entschied den Streit beider Schulen im Geiste des siegreichen Semi-Averroismus. Die Hermeneutik interpretierte die Identität der Averroisten nach dem Vorbild der *alétheia*. Es war notwendig, die ursprüngliche Bedeutung von Alberts Zitaten in Bezug auf die authentische Lehre von Averroës wiederherzustellen und sie von den lateinischen Gelehrten, die seine Zeitgenossen waren, zu trennen. Nach dieser Methode haben wir eine vollständige Linie der anti-averroistischen Polemik über die Einheit des Intellekts vorgestellt, die in Alberts Kommentaren zum *Corpus Aristotelicum* enthalten ist.

## 2.5 Gigantomachie des ersten und des zweiten Averroismus

Johannes Blund war der erste lateinische Aristoteliker, welcher Aristoteles‘ *De anima* dergestalt interpretierte, dass er im Prozess des Erkennens die Entstehung des neuplatonischen Seienden der dritten Art ausschloss. Die Bedeutung dieses in Paris und vielleicht in Oxford wirkenden Denkers ist vergleichbar mit der integrierenden Rolle Alfarabis in der Bagdader Schule der Weisheit (OBJ I, Kap. 2.1). Dieser erste Aristoteliker der Falsafa erkannte die Bedeutung des wirklichen, vom Neuplatonismus Al-Kindīs getrennten Aristoteles und wurde somit zu Blunds Vorgänger. Blund trennte Aristoteles‘ Philosophie von Avicenna, indem er die aristotelische Form der westlichen Metaphysik im Hinblick auf das Erkennen erneuerte. Blunds Deutung von *De anima* wurde vom ersten Averroismus übernommen, welcher die neuplatonischen Formen des *tertium ens* mit Betonung auf der adäquaten, von Averroës belegten Form des Erkennens ablehnte. Der von der Schule des zweiten Averroismus gegebene Weg des Denkens konstituiert die moderne Matrix der Objektivität. Etienne Gilson beschrieb zum ersten Mal die moderne Bewegung von *augustinisme avicennisant*. Die Vereinigung des Kommentators und Avicennas in ein Projekt der ersten Wissenschaft bildet ein weiteres Kapitel der Hochscholastik, welche dieses Werk im Wesen der Sache nicht erforschen kann. Wir haben die Integration des Neuplatonismus und des Aristotelismus bei Alfarabi erforscht und Averroës‘ Projekt als Gegenpol kommentiert. An sein Denken knüpft das Projekt der ersten Wissenschaft Alberts und Sigers von Brabant an. Diese Denker begriffen und korrigierten das epochale Versagen der durch die Verfinsterung der ersten Substanz gegebenen Metaphysik Avicennas, was Thomas von Aquin nur teilweise vollzog. Die ersten Spannungen zwischen beiden Richtungen der Metaphysik lassen sich um die Jahre 1225–30 beobachten. Die Gigantomachie um die Substanz erhielt einen neuen Impuls im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts, als der Aristotelismus durch Averroës‘ Kommentare in den Westen gelangte. Zu einem gewissen Grad wiederholte sich das aus der vorhergehenden Matrix bekannte Schema, als Avicennas Schriften in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in die Kathedralschulen kamen. Die traditionellen, von Boethius und Abelard beeinflussten Schulen der Logik und der Metaphysik nahmen den neuplatonischen Import Avicennas, welcher aus der Toledischen Übersetzerschule kam, sehr vorsichtig. Die Lehre Avicennas hingegen wurde an den von den Porretanern und der Lehre der *Nominales* beeinflussten logischen Schulen angenommen. Hellsichtige Geister wie John von Salisbury oder Godfrey von St. Victor sahen grundlegende Fehler der Porretaner und moderner Logik ganz eindeutig. Godfrey sagt klar, dass ein ähnliches Weltbild nur von paranoischen Denkern verteidigt werden kann (*hoc crediderit menti alienus*, Kap. 1.6). Eine ebenso kritische Haltung nahmen deren Nachfolger in Blunds Schule nach der Ankunft der toletanischen Übersetzungen von Averroës‘ Korpus ein.

Das Muster für die Rezeption von Avicenna kam erneut zur Anwendung. Die Anhänger der Blund’schen Schule verteidigten das ursprüngliche aristotelische Denken des Kommentators und sie lehnten die nach Avicenna gegebene neuplatonische toletanische Interpretation ab. Blunds Schule ersetzte Abelards logische Semantik durch die komplette aristotelische Struktur des Erkennens und der Bedeutung gemäß Averroës‘ Interpretation von *De anima*. Das Primat der ersten Substanz in seiner „Meta-Physik“ wurde gehalten. Die neue Teilung der Metaphysik folgt der Ordnung des Erkennens gemäß der hyparchischen Stellung der aktuellen ersten Substanz (*ordo essendi, cognoscendi, significandi*). Diese Reihenfolge wurde formal von der Schule der Modisten aus dem ersten Averroismus der Sizilianischen Schule kodifiziert. Johannes von Salisbury folgend, besiegelte der erste Averroismus den Niedergang der *Nominales*. Die Vorgehensweise der Blund’schen Schule geht von der aristotelischen Interpretation des Schlüsselsatzes *De int*. 16a3‒8 aus, welcher die fundamentale Anknüpfung der Bedeutung an die Schrift *De anima* festsetzt. Nach dem Jahr 1200 und nach der Errichtung der Pariser Universität verschob sich der Streit auf die Deutung von *De anima*, welches Werk durch die Auslegung Davids von Dinant im Geiste des aristotelischen Pantheismus gezeichnet war. Der Streit um die Deutung des Erkennens zwischen dem Neuplatonismus und dem Aristotelismus erhielt einen Konfrontationscharakter, nachdem der Aristotelismus durch Averroës‘ Kommentare in den Westen gelangt war. Die Hermeneutik hat gezeigt, dass es um vier verschiedene Ereignisse ging, welche sich objektivistisch nicht mit der Geschichte der einzigen Rezeption vereinen lassen. Erstens: Averroës‘ Korpus wurde durch das Paradigma der Toledischen oder der Sizilianischen Schule interpretiert, deren Vertreter zu den vorausgegangenen Strömungen des Neuplatonismus (Porretaner, *Nominales, Logica Modernorum*) oder des boethischen Aristotelismus (*Logica Vetus*, Abelards Schule, Blunds Schule) gehörten. Dadurch entstand eine unterschiedliche Rezeption von Averroës‘ Korpus gemäß dieser oder jener Schule der porretanischen oder abaelardischen Aristoteliker. Zweitens: Die Schriften des Kommentators wanderten in zwei Wellen in den Westen. Die erste Welle kam um das Jahr 1220 aus Toledo und die zweite Schriftenwelle kaum aus der Übersetzerwerkstadt Friedrichs II. des Sizilianers. Michael Scotus brachte diese Welle im Jahre 1230 nach Paris. Die Kombination dieser vier geschichtlichen Phänomene hat bewirkt, dass wir im Ganzen vier unterschiedliche Interpretationen von Averroës‘ Korpus haben, welche durch die zugehörigen Kombinationen zweier Schulen und zweier Rezeptionen gegeben sind. Der objektivistische Ansatz zur Rezeption des Kommentators ist methodologisch abwegig. Diese Auffassung der Metaphysik im Modus der avicennischen Univozität geht vom neuplatonischen Einblick in die Substanz als Seiendes der dritten Art aus. Averroës betrachtete die Belichtung des Seienden von hinten als fundamentalen Denkfehler. Deswegen muss man sehr vorsichtig erwägen, was für einen Korpus des Averroës zuständige Scholastiker in den Jahren 1230–70 vor sich hatten und zu welcher Auslegungsschule des Kommentators betreffende Autoren gehörten. Verständlicherweise existieren verschiedene Zwischenstufen, welche sich aufgrund des Mangels an Quellen wohl nicht mehr bestimmen lassen.

Das auf der Grundlage von Blunds Auslegung von *De anima* geschaffene Erkennen eröffnete nach dem Jahr 1200 eine neue Etappe der Metaphysik, auch welcher besonders die erste Welle der Averroisten im Paradigma der Sizilianischen Schule schöpfte. Diese Gelehrten respektierten die Linie von Aristoteles‘. Es handelte sich um die Anknüpfung der Schrift *De anima* an naturwissenschaftliche Werke. In der neuen Auffassung der *species sensibilis* und *intelligibilis* hat eine Mediationsfunktion die sinnliche Einbildungskraft der Tiere und der rezeptive Intellekt des Menschen. Der erste Averroismus lehnte die Auffassung des Menschen als Leiche ab und schuf eine gemeinsame Welt des Lebens und des Erkennens für alle lebenden Wesen. Diese Gruppe der Blund’schen Schüler wirkte zusammen mit ihrem Meister an der von Abelard gegründete Kathedralschule (*École de Paris*). Sie verteidigten gegenüber David von Dinant den integralen christlichen Aristotelismus nach Boethius und Abelard. Dabei unterschied die Gruppe der Blund’schen Schule zwei Formen des Aristotelismus: die authentisch christliche Verteidigung der Person und die häretische neuplatonische Version, welche um den Preis des Zerfalls der Person und des Todes des modernen Gottes im lateinischen Westen siegte. Für diese von der postmodernen *damnatio memoriae* betroffenen Interpretation erhielt Blunds Schule das Einverständnis Innozenz‘ III. zur Gründung der Pariser Universität, welche im Jahre 1215 unter päpstliche Autorität gestellt wurde. Die christliche Deutung des Aristoteles wurde ab dem Jahr 1230 *ad mentem Averrois* nach der Sizilianischen Schule neu bestätigt. Daher wurde an der Pariser Universität gleich im folgenden Jahr das Verbot des Studiums von Aristoteles‘ Schriften aufgehoben. Im Paradigma der Sizilianischen Schule sieht die Welt des Lebens vollständig anders aus als im neuplatonischen Diakosmos der Toledischen Schule. Diese übersetzte zwar einen Teil der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles als erste, applizierte diese Schriften jedoch im Schema des durch Denudation und Illumination gegebenen Erkennens. Der Streit um das durch Belichtung vom neuplatonischen Sonnenintellekt gegebene Erkennen war wohl der Grund dafür, warum Michael Scotus von der Toledischen Schule nach Sizilien kam. Am Hof Friedrichs II. des Sizilianers herrschte ein anderes Paradigma der Erforschung des aristotelischen Korpus. Die Denker studierten gründliche die arabische Kompilation des Aristoteles und schufen eine brillante Schrift über die Falknerei (*De arte venandi cum avibus*). Rufen wir uns die Schlüsselrolle von Scotus‘ Übersetzung des Werks *Über das Leben der Tiere* (*Kitāb al-hayawān*) in Erinnerung. Diese Schrift kompilierte die wissenschaftlichen Schriften des Aristoteles (*Historia animalium*, *De partibus animalium, De generatione animalium*) zu einem didaktischen Ganzen. Vielleicht an der Universität Bologna oder direkt in Sizilien entstanden wichtige Übersetzungen und Gedanken, welche das animalische Erkennen nach Aristoteles mit der Schrift *De anima* verbanden. Der erste Averroismus lehnte in der Auffassung der Sizilianischen Schule den Weg der avicennistischen Illuminaten grundsätzlich ab. Diese begründeten in der Dekade nach dem Jahr 1250 das Denken der Moderne. Sie nahmen den Menschen als spezifisch definierte Leiche, weil die logische Abstraktion nicht von der realen ersten Substanz ausgeht. Die kartesianische Gestalt des Menschen als des vom „fliegenden Mann“ Avicenna gegebenen inkarnierten Intellekt vernichtete die gemeinsame Welt von Erkennen und Leben und läutete die postmoderne Ära des wissenschaftlich-technischen Nihilismus ein. Das Modell der gemeinsamen Welt von Descartes und Husserl besteht in der Mathematisierung der Natur. Es ist ein typisches Erbe der Toledischen neuplatonischen Schule. Modernisten beobachten die Welt im porretanischen Modus *discrete videamus*. Solches Erkennen ist von den Sinnen getrennt und dieses wunderbare (und nicht real existierende) moderne Subjekt genießt den direkten Einblick des Intellektes in die Welt der kosmischen Intelligenzen. Daher teilt das moderne Subjekt nicht die gemeinsame Welt mit anderen lebedigen Wesen, welche im ersten Averroismus durch sinnliche Intentionalität gegeben ist. Das moderne Subjekt entstand als Simulakrum aufgrund der Illumination von oben; deshalb hat es mit den materiell lebenden Geschöpfen nichts gemeinsam. Die Moderne reihte diesen mathematisierenden und unbeteiligten Beobachter der hylemorphischen Welt zu den engelhaften Wesen ein, weil dessen Erkennen durch den direkten Einblick in die Welt der kosmischen Intelligenzen entsteht. *Corruptio optimi pessima*. Das engelhafte Wesen muss sich um die gemeinsame Welt des Lebens nicht kümmern, weil es durch seine Bestimmung in den demiurgischen Diakosmos der objektiven Geister und nicht in die hylemorphische Natur gehört. Die Sicht der Postmoderne wird bis heute vom Paradigma der Toledischen Schule geprägt, mit der ehrenvollen Ausnahme Heideggers und dessen Hermeneutik der Faktizität, welche den Aristotelismus seit dem 1920 zur existenziell aufgefassten Sizilianischen Schule zurückgeführt hat. Für die aristotelische Wissenschaft stellt sie die erste Naturwissenschaft Biologie und Physik dar und dann folgt die Metaphysik. Im ganzheitlichen Erkennen von Tier und Mensch, welche durch die einheitliche Architektur der hierarchisch anknüpfenden (materiellen und immateriellen) Fähigkeiten der Seele gegeben ist, ist der Beginn des authentischen humanistischen Projektes des Westens gegeben. In dessen Zentrum steht die Person als erste Substanz, welche in die gemeinsame Welt der Natur und der lebenden Wesen eingesetzt wird. Der an die existenzielle Auffassung der Person angelehnte Humanismus ging zugrunde mit dem Antritt der *Modernorum*. Die mathematische Abstraktion liefert nach Aristoteles kein reales Bild der Welt, worin erste Substanzen kausal unter einander wirken. Der Krieg der objektiven Moderne gegen die gemeinsame Welt alles Lebenden wird im sechsten Teil der *Discours de la méthode* (1637) bestätigt. Unter dem Einfluss der postmodernen Furien sind moderne Subjekte „*maîtres et possesseurs de la nature*“ geworden. Die Postmoderne Descartes’ Hobbes‘ und Maleblanche verwandelt das Tier in animalische Maschine (*bête‑machine‑*). Der objektive Humanismus verteidigte im Modell der Wahrheit als Assimilation der Seienden der dritten Art die neue Ära der Eroberung der Welt, der industriellen Revolution, beider Weltkriege und der totalitären Regime, der globalen Erwärmung und der Massenvernichtung alles Lebendigen. Die klassische Verteidigung der Person verlor eine weitere Schlacht mit dem metaphysischen Nihilismus im kriegerischen Totalitarismus des 20. Jahrhunderts und verliert ebenso in der gegenwärtigen Epoche des Anthropozäns.

In Anlehnung an Albert, Hermeneutik stellt die Entstehung des zweiten Averroismus in direkten Zusammenhang mit der Gruppe der Denker, *Latini* genannt. Sie hatten ein Problem mit dem Erkennen, weil sie zwei Formen oder sogar zwei Substanzen in die Seele einführten. Durch diese Mythopoetik erschufen sie eine neue erste Substanz *ex nihilo* und führten sie die Individuation des Intellektes durch die *materia spiritualis* ein. Die gelehrten Lateiner bestimmten das Erkennen universeller Inhalte keineswegs durch die Rezeption der sinnlichen Wahrnehmungen. Sie schufen die Sammlung intelligibler, aktiv im demiurgischen Denken gebildeter Hypostasen. Dann sind die gedachten Formen direkt im Intellekt auf die Art der individuellen Substanzen gegeben. Avicennisten denken durch augustinischen und mystischen Auge der Seele (*mens nostra, qui est oculus animae,* Kap. 1.4). Die hypostasierte Seele wurde zu einem Ort, der moderne Simulakren, Hypostasen und Pseudosubstanzen produziert, und ist als Seiendes der dritten Art gegeben. Diese mythopoetische Sicht der nicht existenten Trugbilder der Realität betörte den lateinischen Westen. Die Art und Weise wie die Seele durch das Erkennen aktualisiert wird (*passio animi*, *De int.* 16a7) teilte die Platoniker und Aristoteliker. Das Mittelglied des wissenschaftlichen Urteils erhielt die Bestimmung der kausalen *passio* keineswegs von den Wirkungen der realen ersten Substanz, sondern von der abstrakten Bestimmung der atomaren Substanz als eines Seienden der dritten Art, welches nur im Denken der Illuminaten gegeben ist. Moderne Akademiker, die dem Vorbild der antiken Neuplatoniker folgen, lieben Illusionen; vor allem, wenn es um die Produkte geht, die sie mit ihrer eigenen Gnosis herstellen. Die Kausalität der auf die Sinne wirkenden ersten Substanz wird aufgehoben und die Weltanschauung knüpft durch Avicennas kosmischen *intellectus agens* oder den mystischen *intellectus sanctus* an die direkte philosophische oder mystische Betrachtung der aktuell und autonom subsistenten Formen an. Die nächste Matrix vollzieht Analysen der *Zweiten Analytik* nach Grosseteste, Rufus und Kilwardby als den Hauptrepräsentanten der Schule des zweiten Averroismus. Gilson sah zurecht, dass der avicennische Augustinismus das Grundschema des aristotelischen Erkennens aufhob. Dieses ist bei Aristoteles durch die Imposition der Bedeutung von der durch die Belichtung des Intellektes von vorne gegeben. Die Produktion der univoken Speciesder dritten Art ersetzte in der averroistischen Moderne die ursprüngliche, durch die Sinne vermittelte kausale Beziehung zur Realität. Der erste Averroismus verteidigt das Primat der ersten Substanz als *ens ratum*, weil der Sinn des Seienden von der realen Substanz aus gegeben ist. Die Realität der hylemorphischen Dinge ist *simpliciter* und somit aktuell gegeben. Deshalb prägt sie das menschliche Erkennen, welches *universaliter* und nur potenziell gegeben ist. Alberts Interpretation des Aristotelismus zufolge hat der Begriff in der Linie des sizilianischen Averroës gesetzt. Menschliches Denken erhilt das Statut eines schwachen Seienden (*esse debile*), wohingegen die reale erste Substanz sich an das Statut des aktuellen und daher festen Seins des Seienden hält (*ens* *ratum*). Der zweite Averroismus der Toledischen Schule drehte unter der Führung seiner intellektuellen Hybris dieses Schema um. Er errichtete einen neuen Sinn des Seienden, indem er ihn im Prozess des Erkennens von aus Richtung der autonomen höheren Form, der Essenz, der Speciesusw. belichtete. Diese bilden durch ihre Transparenz und Sicherheit eine natürliche Umgebung des unabhängigen spekulativen Geistes. Nach der Einklammerung der hyparchischen Funktion der ersten Substanz spielt die Hauptrolle der starke und feste Intellekt der *Modernorum* unter der Führung der Furien. Der akademische und mystische Illuminat erkennt im Modus *per prius* die eigenen Formen, die außerhalb der realen hylemorphischen Welt gegeben sind. Dadurch entstand die metaphysische Paranoia des Westens, vor welcher bereits die erleuchteten Geister vom Ende des 12. Jahrhunderts und aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts vergeblich gewarnt hatten.

Seit der Hälfte des 13en Jahrhunderts, die Gestalt des Seienden steht am Schnittpunkt des Streites zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus. Dieses epochal neue Ge-Stell des Seienden schuf eine neue Auffassung der Wahrheit als an das Subjekt gebundene Sicherheit. Anselm führte es zum ersten Mal im Begriff *rectitudo* ein. Der moderne Intellekt ist sicher und fest (*ratus*) dank der eigenen Aktualität und Sicherheit, mit welcher er universale Formen unmittelbar betrachtet. Der metaphysische Status *ens ratum* schafft den fundamentalen *terminus* der unverborgenen Geschichtlichkeit des Seins des Seienden. Dieses Ereignis der Geschichtlichkeit prägt im Modus *a/létheia* die Geschichte der Philosophie des lateinischen Westens. Beide an das *ens ratum* gebundene Gestalten des Seienden belegen zwei Konfigurationen der Unverborgenheit des Seienden (*alétheia*). Die Wahrheit ist entweder im schwachen Intellekt (*intellectus* *debilis*) als aristotelische Übereinstimmung zwischen dem Denken und der ersten Substanz gegeben. Oder das Erkennen wird demiurgisch *ex nihilo* im starken Intellekt produziert und die Wahrheit ist als moderne Assimilation der Seienden der dritten Art gegeben. Die hermeneutische Frage der Überlegenheit, die der Begriff *esse debile* impliziert, offenbart die blinde Überlegenheit des modernen Intellekts oder die kritische Klugheit des klassischen Intellekts. Die Auffassung von *esse debile* skizziert im musischen Modus *a/létheia* die grundlegende Lichtung der Koexistenz von Wahrheit und Unwahrheit. Die nächste Matrix der Objektivität zeigt, wie die Auffassung des durch die Existenz der realen ersten Substanz geprägten schwachen Intellektes ab dem Jahr 1230 gänzlich „debil“ und unmodern wurde. Der mythopoetische Intellekt der demiurgischen *Modernorum* ist allein aktuell und produktiv und darin liegt seine blinde Kraft des irrtümlichen Wissens. Der moderne Intellekt muss sich nicht um die sinnliche Realität kümmern, da er sich deren Simulakrum in der höheren Form des Wissens erschafft. Die evidenten aktuellen Formen findet er dann im Rückblick in der „schwachen“ oder „debilen“ Realität, welche lediglich kontingent, materiell gegeben ist und zunächst durch die Sinne erkannt wird. Diese epochale Manifestation des Sinns des Seienden (Ereignis) prägt die Unverborgenheit des Seins des Seienden (*alétheia*) seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts. Die zum ersten Mal in der Schule der Porretaner realisierte moderne Weltanschauung wurde zu einer geschichtlichen Tatsache des Westens. Die paranoische Weltanschauung des Westens erklärt, warum die heutige Welt von chaotischen nihilistischen Illuminaten gelenkt werden kann. Unter der Führung der neoliberal gebildeten Furien manipulieren sie die Hälfte der Welt durch gekaufte Politiker, virtuelle Bankschulden und Finanzderivate. Die Chaostheorie wurde seit den Arbeiten I. L. Prigogines (†2003) zu einer der grundlegenden Instrumente der modernen Wissenschaft. Die neue Form der digitalen Kolonisierung, welche durch die totalitäre Ideologie des Westens im Rahmen des ins Leben gerufen wurde, bedeutet eine weitere Phase des politischen Nihilismus und Kolonialismus, welcher nach dem zweiten Weltkrieg und nach dem Zerfall des Kolonialreichs der westlichen Großmächte entstanden ist. Godfrey zeigt im zitierten Epigramm aus der *Fons philosophiae*, wie die Modernisten die Welt mit ihren sophistischen Ideen einnahmen, in Gestalt der Seienden der dritten Art (*sit tot generibus rerum mundus plenus*, Kap. 1.6). Die Archäologie der Objektivität muss dieses Fossil des westlichen Nihilismus zuerst aus der Schichten der postmodernen *damnatio memoriae* ausgraben. Der gegenwärtige globale Nihilismus muss irgendwann und irgendwie entstanden sein, und dieser Anfang übt eine verborgene Herrschaft darüber aus, was folgt. Die vom Denken des Heideggers inspirierte hermeneutische Archäologie muss deshalb den Ort des ursprünglichen Wohnens der Objektivität in den Jahren 1230–50 bestimmen. Nach dem Muster der einleitenden, in der Triade von Geschichtlichkeit, Geschichte und Historie gegebenen Methode sollen wir das Ursprungsereignis der modernen Offenbarung des Seienden beschreiben. Aus diesem Ort der geschichtlichen Verborgenheit ging objektives *tertium ens* in die unverborgene Wirkungsgeschichte der nihilistisch, philosophisch, wissenschaftlich, technisch und schließlich digital-technokratisch gegebenen Machenschaft hinaus. Aus der hermeneutisch gedeuteten Geschichte des Denkens tritt im Modus der archaischen Archäologie dann das *factum* der objektiven Historie heraus, welche im Modus der objektiven *veritas* gegeben ist. Diese Wahrheit wird vom objektiven Wissen der regionalen Wissenschaften manipuliert. Beide vorausgegangenen Matrices haben die grundlegende *res gestae* des neuen Denkens bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts gezeigt. Das Denken der Falsafa und der frühen Scholastik begründeten die Lichtungderwestlichen Objektivität, deren archaisches Geschehen von Wahrheit und Unwahrheit die epochal neue Art und Weise des Seins des Seienden manifestiert. Das historische Ereignis der metaphysischen Wahrheit als *a/létheia* hat seinen Ursprung in der Falsafa. Seine Fortsetzung im lateinischen Westen brachte zwei Interpretationen von Averroes in zwei Schulen hervor (toledische und sizilianische Schule), die zwei Versionen der Metaphysik (den ersten und den zweiten Averroismus) etablierten. Die in zwei Wellen verlaufende Ankunft von Averroës‘ Korpus bestärkte beide bereits existierenden aristotelischen Schulen (Blunds Schule und die der *Modernorum*) in deren Auslegung des *Corpus Aristotelicum*. Die von Averroës‘ abgelehnte Verfinsterung der Substanz wurde zu einem objektiven Faktum auch für die Deutung der heutigen Mediävistik mit der ehrenvollen Ausnahme einiger kritischer Kenner, an welche sich diese Studie anlehnt. Deshalb konnte der Mythos des objektiv gegebenen Averroismus so lange vorherrschen.

# 3. Die Schule des zweiten Averroismus (Matrix III)

Die dritte Matrix der Objektivität beschreibt die Entstehung und die Entwicklung des zweiten Averroismus nach dem Jahr 1230, welches eine volle Unverborgenheit der Objektivität konstituierte. Wieder muss man die Spur der apollinischen Semantik finden, welche methodologisch die Lektüre der vorliegenden Texte bestimmen wird. Die Einleitung zum zweiten Teil definierte den lateinischen Terminus „*matrix*“ nach der Lehre der Neuplatoniker und valentinischen Gnostiker. Die Wirkung des Anfangs ist im Geviert der pythagoreischen Harmonie gegeben, welche objektiven und gnostischen Charakter erhalten hat (*Bythos et Sige, Nus et Veritas prima quadriga;* OBJ II, Einleitung). Die Hermeneutik begreift die moderne Gnosis im Lichte der apollinischen Semantik, welche dem Geviert eine Bedeutung im Modus des archegetischen Dativs gibt (*dativus archegeticus*). Für das Verständnis der folgenden Matrices der Objektivität ist es erforderlich, ins Repertoire des Heidegger’schen Denkens noch einmal zu greifen.[[283]](#footnote-283) Der Vortrag „*Bauen Wohnen Denken*“(1951) knüpft eine Verbindung der Wahrheit als epochaler Unverborgenheit mit der Bewegung des Gevierts. Dieser hermeneutische Begriff, welcher den geschichtlichen Sinn und anschließend auch das Sein des Seienden beschreibt, stellt die letzte Phase der Heidegger’schen Auffassung der Lichtungdar.

„Im Retten der Erde, im Empfangen des Himmels, im Erwarten der Göttlichen, im Geleiten der Sterblichen ereignet sich das Wohnen als das vierfältige Schonen des Gevierts.“ (GA 7, 153)

Die Objektivität entstand im lateinischen Westen (*Wohnen*), sie entfaltet von diesem Ort ihre Wirkungsgeschichte (*Bauen*) und die archaische Hermeneutik soll objektive Rationalität und enstprechende Weltanschauung (*Denken*) untersuchen. Wir wollen kurz vier metaphysische Konzepte beschreiben, welche die Analogie für die Begründung der Phänomenologie des scholastischen Gevierts bilden. Die Gigantomachie der Substanz umfasst vier Denkschulen, welche unterschiedliche Rezeptionen von Avicenna und Averroës begründeten und damit die Metaphysik von Platon und Aristoteles veränderten.

Der erste Pol des Gevirts betrifft die Bewegung des Denkens um das Jahr 1200. Damals ging die erste Linie aus der neuen Rezeption von Aristoteles‘ Schrift *De anima* im Rahmen des revidierten Avicennismus hervor (Johannes Blund, *Tractatus de anima*). Diese Schule um 1225 akzeptiert die Philosophie von Averroes in bestimmten Fragen und lehnt die avicennistische Interpretation nach der Toledischen Schule ab (*in hoc erravit Avicenna ... plus placet nobis sensus Aueneroist*, Kap. 2.2.1). Nach Gauthier entstand der erste Averroismus in diesem Umfeld. Diese Schule hielt den von Abelard um 1110 in der Abtei Sainte Geneviève gegründeten Aristotelismus aufrecht. Ein Schlüsselereignis war der fehlerhafte Aristotelismus, der von David von Dinant vorgeschlagen wurde. Die Anfechtung dieses Aristotelismus zeigte den Wert der Blunds Schule, die dem christlichen Abendland eine brillante Exegese des Aristoteles vorschlug. Mit dem Schutz dieses Aristotelismus entstand die Pariser Universität. Die von Abelard ausgebildeten Kathedralmagister gründeten die Pariser Universität zusammen. Sie schufen in der Person ihres ersten Sprechers, des Bischofs und Kanzlers Wilhelm von Auvergne, die erste authentisch aristotelisch begründete Einheit der Person und des Erkennens. In der nihilistischen Ära des postmodernen Denkens erlosch diese Universität, weil sie die ursprüngliche Einheit des metaphysischen Erkennens der Welt nicht aufrechterhielt. Diese Einheit war von den begründenden *res gestae* der ursprünglichen christlichen Autoritäten wie Blund und Alvernus vermacht worden. Die Universität Oxford etablierte das objektive Denken der Moderne als historisch wirksames *factum*. Solange diese *Irre* des westlichen Denkens andauert, hat diese Schule eine metaphysische *raison d’être*. Nach dem Jahr 1230 akzeptiert die Blund’sche Schule die Deutung des Kommentators gemäß der Sizilianischen Schule. Die Rolle des Philosophen und Bischofs Alvernus hat Schlüsselbedeutung und kontrastiert mit der problematischen Ära seines modernen Nachfolgers Tempier. Die objektive Mediävistik der Gegenwart machte aus dem Kanzler Alvernus einen Averroisten. Die Hermeneutik hingegen hält die Rolle dieses akademischen Gründers der Schule des ersten Averroismus für absolut grundsätzlich. Alvernus ermöglichte in seiner Funktion des Bischofs und Kanzlers die volle Rezeption von Averroës‘ Schriften an der Pariser Universität. Aristoteles, dargestellt aus der Perspektive der sizilianischen Schule, wurde nach dem Jahr 1230 zu einem philosophischen Beschützer des Christentums. Der vorausschauende Kanzler der Pariser Universität rettete den tatsächlichen Aristoteles für den lateinischen Westen und bestätigte dank des Beitrags des Kommentators als *philosophus nobilissimus* die Einzigartigkeit der menschlichen Person gegenüber den modernen Neuplatonikern. Ohne diesen weisen Bischof und die Philosophen aus Blunds Schule wäre die nachfolgende Schule des ersten Averroismus und des Humanismus nicht entstanden (Albert, Bacon, Siger, Dante). Alvernus‘ Interpretation stand gegen das Paradigma der Toledischen Schule, welches im neuplatonischen Geist der *sequaces Aristotelis* gegeben war. Der klassisch gebildete Bischof sah klar sowohl die Irrtümer des Zweigs der *Nominales* (*sophistae Italici, Grammatici*) als auch das Durcheinander der ersten Repräsentanten der Moderne, welchen um das Jahr 1240 die *Summa Halensis* herausgebende franziskanische Schule sowie der Dominkaner Robert Kilwardby angehörten. Alvernus wirft diesen *sophistae Latini* genannten Denkern mehrere grundlegende Irrtümer vor. Erstens: Sie übernehmen die Lehre der porretanischen *Nominales* von den Schulen der *sophistae Italici* und *Grammatici*, in welchen die erste Substanz destruiert wird. Zweitens: Diese Sophisten sind nicht fähig, zwischen den neuplatonischen und den authentischen Auslegungen des Aristoteles zu unterscheiden. Sie hatten die problematischen Entlehnungen der von der Toledischen Schule überlieferten arabischen neuplatonischen Philosophen des Avicennismus in die Deutung des Korpus eingeschleppt. Drittens: Auf Grund von deren Sophistik geriet der zentrale Teil der christlichen Lehre, nämlich die Einheit der Person, in Gefahr. Aus der Sicht der Einheit der Person, welche durch den objektiven philosophischen Nihilismus des Westens vernichtet wurde, und der aus ihm hervorgehenden Konzeption der Wissenschaft kommt Alvernus‘ feierlicher Erklärung auf dem Boden der Pariser Universität eine grundsätzliche Bedeutung zu. Diese Erklärung wird von Bacon gegenüber den Repräsentanten des zweiten Averroismus zitiert. In der Seele existiert der Intellekt nur als individuelle Fähigkeit des Erkennens. Diese ist durch den individuellen Akt der Intentionalität und der Abstraktion gegeben. Der abgetrennte *intellectus agens* bildeteinen Bestandteil der kosmischen Sphäre, weil er dort als autonome Substanz und aktuell-subsistente Form gegeben ist. Diese Deutung lehnt der Humanismus der *sequaces Aristotelis* ab. Sie bestehen auf Emanationstheorien des Neuplatonismus und den abgetrennten Intellekt nach Avicenna. Alvernus verteidigte eindeutig die These des ersten Averroismus, also die Belichtung des Erkennens von vorne, durch die aktuell gegebene und durch die Sinne vermittelte Sache (*impossibile est intelligi sine fantasmate*). Daher formte er eine Abstraktionstheorie gemäß dem ersten Averroismus und bediente sich gemäß Blunds Auslegung von *De anima* der Theorie der *species intelligibilis*. Alvernus integrierte Blunds Lehre in die neu entstandene Philosophie der CMDA nach der sizilianischen Schule, die Michael Scotus in Paris erklärte. Diese Interpretationsleistung steht in einem grundlegenden Gegensatz zur intellektuellen Verwirrung der Modernisten in den Schulen des zweiten Averroismus. Sie hatten die gleiche Möglichkeit, die philosophische Wahrheit zu erkennen, wählten aber stattdessen eine Mythologie, die auf ontotheologischen Fabulationen beruhte. Die Rehabilitation des Kanzlers und Bischofs Alvernus ist nun Sache der akademischen Ehre der gegenwärtigen Generation, und das Gleiche sollte die Oxforder Universität im Falle Roger Bacons vollziehen. Wir werden seine Rolle bei der Errichtung der Schule des ersten Averroismus später behandeln. Die Schule der *Modernorum* setzte in der Fassung der Mendikantenmagister erst nach dem Tod dieses hervorragenden Gelehrten und vorausschauenden Bischofs zu einem Siegeszug gegen die Magister in der Rue du Fouarre an, also nach dem Jahr 1250. Alvernus ist der Schlüsselautor der christlichen Auslegung des Aristoteles im Modus des CMDA gemäß der Sizilianischen Schule. Diese Interpretation schrieben Gilson und seine zeitgenössischen Anhänger dem Semi-Averroisten Aquin zu, welcher leider in der Auffassung der Person im Modus der Toledischen Schule am Pluralismus der Formen (aber keineswegs der Substanzen) festhielt. Alvernus‘ und später auch Alberts Kritik zielte auf avicennische Dualisten wie Rufus von Cornwall und Kilwardby. Rufus verließ Paris nach der erfolglosen Verteidigung der im Werk *Speculum animae* (ca. 1245). Seine moderne porretanische Deutung *De anima* wurde abgelehnt und er kehrte nach Oxford zurück. Bacon datiert diesen grundsätzlichen Streit um die Moderne in das Jahr 1250 und erklärt, warum Rufus aus Paris weggehen musste (Kap. 3.2). Dank der Wirkung des Bischofs Alvernus beherrschte die Schule des ersten Averroismus die Pariser Universität, was sich nach seinem Tod grundlegend änderte. Sieger des ersten Wettstreits zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus wurde Albert der Große, welcher leider aus Paris wegging und weiter in Köln wirkte. Der Weggang Bacons und Alberts von der Pariser Universität vertiefte die Verfinsterung der ersten Substanz an der dortigen *alma mater* und ermöglichte die epochale Wirkungsgeschichte der modernen Objektivität. Das Vergessen der ersten Substanz in der Metaphysik entstand nach dem Tod von Blund, nach der Abreise der besten Vertreter des ersten Averroismus aus Paris und dann nach dem Tod von Bischof Alvernus. Dieses Zusammentreffen von Ereignissen führte zur *via Modernorum*, die von Bonaventura, Rufus und Kilwardby ins Leben gerufen wurde, die die Schule des zweiten Averroismus gründeten.

Der zweite Punkt des Gevierts wird in den Schriften aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts etabliert. Sie brachten um 1170 ein neues Konzept der Erleuchtung ein, indem sie den Avicennismus (Gundissalinus, *Liber de anima*) und den Augustianismus (*De spiritu et anima*) einander annäherten. Diese Linie wird eindeutig von der Übersetzer- und Denkerschule in Toledo vertreten (Johannes von Sevilla, Hermann von Carinthia, Adélard von Bath, Gérard von Cremona). Ein entfernter Gründer dieser Schule ist Isidor von Sevilla (†636), genauer gesagt seine philosophisch-theologische Kompilation, *Etymologien* genannt. Isidor wurde zurecht zum Patron der Informatik erklärt, weil er als erster eine alphabetische Klassifizierung nach der ersten nominalistischen Version der *Arbor Porphyriana* eingeführt hat. Die Schule des zweiten Averroismus entstand auf der Grundlage der nominalen Bedeutung des Alphabetes oder der Worte. Diese philosophische Mystik ist nach der platonischen Klassifizierung der Realität in den Dialogen *Theaitetos* und *Kratylos* gegeben. Die unitäre, zum Teil der Welt der islamischen und jüdischen Welt entnommene mystisch-philosophische Weltanschauung der Toledischen Schule wurde den neuplatonischen Schulen des lateinischen Westens im Rahmen der porretanischen *Logica Modernorum* aufgepfropft. Die logischen Schulen, die in Paris auf dem platonischen Nominalismus errichtet worden waren, erloschen nach und nach mit dem Antritt der Blund’schen Schule und wurden von der Schule des zweiten Averroismus ersetzt, welcher vom neuplatonischen Aristotelismus geformt war. Ein extremes Beispiel der ersten Welle der modernen aristotelischen Avicennisten war David von Dinant, welcher einen reinen Pantheismus in aristotelischer Verpackung schuf. Dieser wurde in der Postmoderne vom jüdischen Denker Baruch Spinoza (†1677) wiederholt. Diese Schule integrierte nach der Rezeption Avicennas in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in ihr System auch die *Nikomachische* *Ethik* und die *Metaphysik*, welche zu dieser Zeit in den ersten Teilübersetzungen ins Lateinische auftauchten. Die Modernisten verwendeten zur Auslegung des Aristoteles die neuplatonische Lehre über die zwei Formen der Seele (OBJ I, Kap. 2.3.1), welche aristotelische Avicennisten und Augustiner formte. Die Kommentatoren des zweiten Averroismus klassifizierten die Schriften des Kommentators im Paradigma der Toledischen Schule, also in voller Konkordanz mit dem vorherrschenden Neuplatonismus Avicennas. Diese Modernisten modellierten Aristoteles‘ Lehre gemäß dem neuplatonischen und avicennischen Dualismus der niederen und höheren Komponente des Erkennens, was die neuplatonisch gedeutete Phronesis zeigt (Gauthier 1963). Deshalb gaben sie den Schlüsseltermini von Aristoteles‘ Korpus einen dualistischen Charakter (*Summa Duacensis*, anonyme Kommentare zur *Ethik* ca. 1240). Die zitierte *Summa Duacensis* (1230) belegt, was für eine Verwirrung die Auffassung von Averroës‘ *intellectus possibilis* im Lager der vom Denken Avicennas und der *Nominales* beeinflussten Scholastiker um Philipp den Kanzler hervorrief. Die Auffassung des im Paradigma der toletanischen Auslegung des CMDA gegebenen rezeptiven Intellektes stelte die grundlegende *crux interpretatorum* dar. Die modernen Neuplatoniker integrierten den *intellectus possibilis* in ihr System nach dem falsch interpretierten CMDA. Sie definierten ihn als eine kosmisch getrennte immaterielle Substanz, um mit dem pantheistischen Modell von David von Dinant Schritt zu halten. Diese philosophische Verwirrung wurde als eine moderne Form des Aristotelismus betrachtet, da sie die beiden wichtigsten arabischen Kommentatoren zu einer Form der paranoiden Metaphysik vereinte. Die Schulen der *Nominales* rezipieren diese neue Form des Aristotelismus *ad mentem Averrois*, durch den revidierten Avicennismus. Er wurde in den Jahren 1230–40 im Rahmen von Gilsons *augustinisme avicennisant* gegeben. Ein Beispiel der modernen Rezeption des avicennischen Averroës waren Philipp der Kanzler (*Summa de bono*) und Jean de La Rochelle (*Summa de anima*). Die Rolle von Jean de La Rochelle (†1245) hat für die Historie der Objektivität eine prinzipielle Bedeutung. Er schützte durch seine Autorität die um die Herausgabe der *Summa Halensis* gruppierte Franziskanerschule der ersten Modernisten. In dieser Brutstätte der Pariser Modernisten wirkte der Oxforder Bakkalaureus Rufus von Cornwall und Bonaventura nahm hier seine Studien auf. Die Krise der Modernisten in Paris brach nach dem Jahr 1245 aus. Der neue franziskanische *magister regens* Odo Rigaldus weigerte sich wahrscheinlich, diese Modernisten zu schützen. Rufus konnte nicht seine Interpretation von *De anima* gegen Albert den Großen als neuen *magister regens* der Pariser Artisten verteidigen. Er musste daraufhin Paris verlassen, was die Entscheidung der Franziskaner war, und nicht der Pariser Meister an der Universität. Die Schule des augustinischen Avicennismus führte die kategoriale Prädikation der Universalien und den ersten Dualismus von Seele und Körper als zweier getrennter Substanzen ein. Diese in Paris wirkende Gruppe schafft eine Ausgangsposition für die neu gegebene Schule der *Modernorum*. Bischof Alvernus bedachte sie mit dem Terminus *sophistae Latini*. Die Situation an der Pariser Universität in den Jahren 1230–40 zeigte die zweite Runde des durch Rezeption des Averroës im Mix von Sizilianischer und Toledischer Schule. Der vom ersten Averroismus in Paris abgelehnte universelle Hylemorphismus ist mit Rufus‘ akademischer Laufbahn verbunden. Dieser erste moderne Objektivist verlegt nach seiner Niederlage in Paris seinen Wirkungsort nach Oxford, welches vom Denken des *Oxfordian Fallacy* und dem universellen Hylemorphismus beherrscht wird. Diese werden von dortigen Kanzler und Erzbischof Kilwardby nach ihm von Johannes Pecham verteidigt. Rufus überlebt in Oxford im Ruhe und Frieden den kurzen, nicht einmal zehn Jahre währenden Feldzug des ersten Averroismus der Sizilianischen Schule in Paris. Die neue Runde der Gigantomachie entsteht im Jahre 1250 an der Pariser Universität, als die Sizilianische Schule um ihren wichtigen kirchlichen und akademischen Protektor kam. Nach dem Tod des Bischofs Alvernus kehrt Rufus wieder an die modernistische Schule Bonaventuras in Paris als deren *spiritus agens* zurück. Mit seiner Rückkehr an Bonaventuras Schule setzt eine neue Geschichte der Objektivität im Modus der vollen Unverborgenheit ein. Die Epoche des Wirkens des westlichen Irrtums wurde von dieser Schule nach dem Tod von Bischof Alvernus durch den offiziellen Angriff auf Averroës als einen heidnischen Häretiker eröffnet. An der vom Denken des *Oxfordian Fallacy* beherrschten Oxforder Universität kommt es an der Schule des zweiten Averroismus lediglich zu einer Wachablösung, in welchem die Modernisten den vollen Sieg davontragen. Grosseteste geht an den Bischofsstuhl in Lincoln und in den Jahren 1245–50 wechseln sowohl der Franziskaner Rufus als auch der Dominikaner Kilwardby von Paris nach Oxford.

Der dritte und vierte Pol von Geviert, der den Streit um Sinn des Seins betrifft, zeigt die nächste Matrix, die der Entwicklung der Metaphysik des lateinischen Westens nach dem Jahr 1250 folgt. Der dritte Pol des Gevierts kam zum einen in Oxford und zum anderen in Paris zustande. Die von den im Niedergang begriffenen Schulen der *Logica Modernorum* inspirierte Denkergruppe um Johannes Pagus legt in Oxford um das Jahr 1230 die neuplatonische Deutung der logischen Schriften des Aristoteles vor, hauptsächlich der *Kategorien*. Die analytische Interpretation der *Zweiten Analytik* von Grosseteste entstand zur selben Zeit und sie ergänzt die nominalistische Deutung der *Kategorien*. Um diesen gebildeten Aristoteliker entsteht der entscheidende Kreis der modernen Denker, welche *Oxfordian Fallacy* entwickelten. Die analytische Interpretation der *Zweiten Analytik* knüpfte an Anselms Auffassung der Wahrheit als *rectitudo* und an Avicennas *certitudo* an*.* Dievon Augustinus‘ Neuplatonismus und von Avicenna beeinflussten Modernisten wurden unter Grosseteste in Oxford etabliert. Grosseteste war ab dem Jahr 1230 *magister regens* der hiesigen Franziskaner. Er lehnte indes die polemischen Ausfälle der Illuminaten und der Modernisten gegenüber Aristoteles strikt ab. Diese franziskanischen und dominikanischen Bakkalaurei aus Oxford kamen in den Jahren 1235–40 anch Paris, um Magisterstudien zu beenden. Im Unterschied zu Grosseteste nahmen die Oxforder Modernisten die Lehre vom universellen Hylemorphismus an, welche sie nach Paris gebracht hatten. Rufus von Cornwall und Robert Kilwardby importieren in die hiesige *alma mater* die analytische Interpretation des *Organons,* welchein Oxford in der Logik der porretanischen Schulen gegeben ist. Im Paris existierte diese Schule der logischen Analytiker ebenfalls, was die Analyse der *Kategorien* nach den logischen Schulen der *Nominales* wie Nikolaus von Paris (Nicolaus Parisiensis, Kap. 3.1.2) darlegt. Die Entwicklung der analytischen Schule der *Grammatici* wurde indes wegen der Kritik des Bischofs und Kanzlers Alvernus gebremst. Abelards Schule setzte ihre Verteidigung des Boethius weiter und diese Linie der Metaphysik wurde von der klassischen *Logica Vetus* verteidigt. Ein weiterer den Antritt der Moderne an der Pariser Universität bremsender Faktor bestand in der Ankunft der sizilianischen Interpretation des Averroës, welche um das Jahr 1230 von Michael Scotus dargebracht wurde. Die logisch gegebene Univozität des Seienden bestand nach den bereits aufgelösten Schulen der *Nominales.* Sie ermöglichte den ersten systematisierten Einblick in die hypostasierte Version von *tertium ens*. Diese erste Welle der wirkenden Moderne geht auf die bereits erwähnte franziskanische Gemeinschaft um Alexander von Hales, die durch akademische Illuminaten aus Oxford wie Rufus und Kilwardby ergänzt wurde. Der entscheidende Kampf zwischen der Schule des ersten und des zweiten Averroismus fand nach der Entstehung der ersten Fakultät für Modernisten an der Universität Paris in den Jahren 1255–77 statt. Die Franziskaner, angeführt vom Pariser Bonaventura und dem Oxforder Modernisten Rufus, mussten die wichtigste Universität des Westens erobern. Um das Jahr 1245 hatten es die Oxforder Modernisten in Paris nicht leicht und waren die Zielscheibe der akademischen Kritik. Nach der Verteidigung des aus Oxford mitgebrachten universellen Hylemorphismus wandelte sich diese Kritik in den direkten Hohn Alberts und Bacons um. Den wichtigsten Rückhalt dieser Bakkalaurei-Modernisten bildeten in deren rauen Zeiten (1240–50) die logischen und nominalistischen Schulen in Paris. Nur erloschen diese dank der Wirkung von Blunds aristotelischer Schule. Sie erfuhr Stärkung durch die Ankunft von Averroës‘ interpretierten Korpus gemäß der Sizilianischen Schule. Der Angriff auf Averroës als erhabensten Philosophen war in Jahren 1240–50 im Paris dank der brillanten Interpretation von Alvernus, Albert und Bacon akademisch nicht durchsetzbar. Dieses Trio der brillanten Deuter trennte Aristoteles von der neuplatonischen Interpretation und lehnte Rufus‘ Werk *Contra Averroem* (um 1236) dargebrachte Kritik am Kommentator ab. Nach Aristoteles‘ Rehabilitation (1231), wurde der Kommentator als brillanter Deuter des aristotelischen Korpus zum neuen Angriffsziel der ersten Modernisten. Der erste Averroismus der Sizilianischen Schule erschuf einen mit dem Christentum kompatiblen Aristotelismus, was Averroës und Al-Ghazālī für die Falsafa bereits ein Jahrhundert zuvor getan hatten. Die toledische Rezeption des Averroës macht in dieser Zeit eine interessante Entwicklung durch. Die im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* entstandene Strömung des Denkens in Oxford fusioniert mit den augustinischen und avicennistischen Kompilatoren der *Summa Halensis* in Paris. Die Schule des zweiten Averroismus entstand in den Jahren 1235–40 durch die Fusion beider Strömungen der *Modernorum,* also der Oxforder Porretaner und der Pariser Avicennisten. Die Gruppe der Editoren der *Summa Halensis* unter der Führung Rupellas und der Avicennisten um Philipp den Kanzler erhielt durch diese Verbindung den Charakter einer neuen Denkschule, was dem kritischen Bischof Alvernus nicht entging. Er benennt diese Gruppe mit der Bezeichnung *sophistae Latini*. Sein Schüler Albert wählt den Spotttitel *Latini* oder *doctores Latini*, welcher vor allem an dessen Ordenskollegen Kilwardby gerichtet ist. Ebenso kritisch geht Bacon in Oxford im Hinblick auf den ersten Modernisten Rufus von Cornwall vor. Nach Bacons Vertreibung aus Oxford nach Paris wird Bonaventura als *spiritus agens* der gesamten Schule des zweiten Averroismus zu seinem neuen Ziel. Es kam zur Verbindung der Oxforder Porretaner, welche sich zum analytischen Paradigma des *Oxfordian Fallacy* bekennen, mit der Schule der porretanischen Logiker und Avicennisten um Philipp den Kanzler (*Grammatici*) und mit der Franziskanerschule Alexanders von Hales (*sophistae Latini*)*.* Damitentstand der komplette dritte Pol des epochalen Gevierts, in welchem sich das Konzept der westlichen Objektivität formte. Zum Hauptzeichen der neuen Schule der Modernisten wurden die Belichtung des Seienden von hinten und die Pluralität der Substanzen im Menschen. Albert benennt diese Gruppe nach dem Jahr 1250 mit dem ironischen Titel *Averroistae*, weil diese Modernisten sich an die von Rufus in der Schrift *Contra Averroem* vorgelegte toletanische Deutung des DMCA halten. Die Synthese aus dem Pariser und dem Oxforder Zweig des zweiten Averroismus erstellt in den Jahren 1240–50 ein neues Konzept des *tertium ens*, welches die moderne Objektivität begründet (Rufus‘ *Speculum animae*, Kilwardbys *De ortu scientarum*, die anonyme *Summa philosophiae*). Die Schule des zweiten Averroismus entstand Bacon zufolge in Paris, wo die Oxforder Bakkalaurei ihre Magisterstudien absolvierten. Diese lateinischen Sophisten konnten indes bis zu Alvernus‘ Tod nicht an der artistischen Fakultät in Rue du Fouarre wirken. Sie wurde von Kennern des Aristoteles aus dem ersten Averroismus beherrscht (Kap. 3.2.3). Während Alvernus‘ Pontifikat zogen sich die Modernisten aus dieser Fakultät in ihre Ordenslehrstätten zurück. Es ist durch den Streit der akademischen Mendikanten mit säkularen Magistern wie dem Aristoteliker und Rektor Guillelmus de Sancto Amore in der Rue du Fouarre belegt. Die Anhänger des zweiten Averroismus wie der Dominikaner Kilwardby in Oxford oder der Franziskaner Bonaventura in Paris mussten nach dem Jahr 1250 in den Gegenangriff gegen die sogenannten „Averroisten“ aus der Schule des ersten Averroismus übergehen. Mit Anschuldigungen der Häresie wurden die akademischen Positionen und die kirchlichen Ämter aller Repräsentanten des zweiten Averroismus bedroht, jedenfalls bis zum Tod des Bischofs Alvernus. Der Franziskaner Bonaventura beginnt einen Siegeszug des Modernismus nach dem Jahr 1250 mit einem Angriff auf Averroës als häretischen Philosophen. Nach dem Tod des Bishofs Alvernus beendete es die kurze, aber wichtige Herrschaft der kritischen Philosophie, die mit der bischöflichen Autorität in Paris verbunden war. Der Abgang des aristotelischen Kanzlers, der zusammen mit jungen Philosophen wie Bacon und Albert die Schule des ersten Averroismus der sizilianischer Herkunft verteidigte, veränderte die Glechgewicht der Kräfte und ermöglichte die akademische und autoritäre Ankunft der Moderne. Der akademische Beginn der *via Modernorum* kann von der päpstlichen Bulle *Quasi lignum vitae* (1255) datiert werden. Sie bestätigte die Schaffung der zwei Lehrstühle, die von Bettelorden an der Pariser Universität geleitet wurden. Die neue Fakultät der ersten modernen Philosophie musste sich mit der etablierten Interpretation von Averroës‘ Korpus in der Sizilianischen und Toletanischen Schule auseinandersetzen. Der aristotelische und avicennische Averroës wurde nach neuer Lehre modernisiert, die *Oxfordian Fallacy* an die Pariser Universität importierte. Die Modernisten verhöhnten Averroes und zum Teil auch Aristoteles. Ihre Hybris führte zum ersten modernen Aristotelismus, der auf der analytischen Interpretation der *Zweiten Analytik* beruhte. Die akademischen Mendikanten lehnten es im Jahre 1254 ab, auf die Statuten der papstlichen Universität zu schwören. Rektor Guillelmus de Sancto Amore hat den Fall des akademischen Ungehorsams in Rom gemeldet. Papst Innozenz IV. gab im Streit den säkularen Magistern durch die Ende 1254 herausgegebene Bulle *Etsi animarum* Recht. Aber zehn Tage nach dem Tod Innozenz‘ IV. ergeht eine neue *Quasi lignum vitae* (1255) genannte Bulle des Papstes Alexanders IV., welche wiederum den Standpunkt der Mendikantenmagister bestätigt. Dieser akademische Schutzpatron der Mendikanten wurde zum Vater der Moderne aufgrund seiner autoritären Eingriffe in den Gang der Pariser Universität (OBJ III, Kap. 4.1.2). Die babylonische Gefangenschaft der Modernisten dauerte bis zum Jahre 1255, als die Mendikantenorden sich an der Pariser Universität einen eigenen Lehrstuhl einrichteten. In diesem Jahr gipfelt der akademische Streit zwischen den Mendikanten und den säkularen Magistern, in welchem die Schule des ersten Averroismus durch einen erzwungenen Abgang der ersten Artisten aus der Rue du Fouarre zum ersten Mal verliert. Prominente Opfer der Modernisten waren der Rektor aus der Rue du Fouarre, Magister Guillelmus de Sancto Amore und andere seiner Kollegen. Die zweite und viel gründlichere angezettelte Reinigung der philosophischen Fakultät folgte im April 1277. Damals schlugen sich auch die säkularen artistischen Magister aus der Schule des zweiten Averroismus wie z. B. Henry von Gent auf die Seite der Mendikanten. Bonaventuras Projekt der umgestalteten avicennischen Metaphysik wird von seinem Ordenskollegen Duns Scotus vollendet, welcher um 1300 zuerst in Oxford und dann in Paris lehrt. Diese in Oxford entstandene moderne *intelligentia spiritualis* begründete keineswegs das Siegesalter des Heiligen Geistes nach Joachim von Fiore, sondern den objektiven Nihilismus des Westens.

Den vierten Pol des Gevierts bildet die reformierte Schule des ersten Averroismus in der Rue du Fouarre, welcher Dante Alighieri in der *Göttlichen Komödie* einen unsterblichen Ruhm im Himmel zusprach. Diese letzte und für die Hermeneutik wichtigste Gruppe knüpft an die Interpretation von *De anima* von John Blund an und liest von neuem die aristotelische Schrift *De anima*. Gemäß der ersten aristotelischen Rezeption des Averroës (*De anima et de potenciis eius*) stellt sie die Metaphysik des Kommentators gegenüber den Porretanern und Toletanern. Im Geiste der Sizilianischen Schule entsteht Alvernus‘ gegen die Modernisten gerichtete Schrift *De potentiis animae et obiectis*, welche durch Alberts Verteidigung der Einheit der Person in *De homine* eine Vollendung erfährt. Die Schule des ersten Averroismus verteidigt gegenüber den Toletanern die Auslegung des CMDA hinsichtlich des *intellectus possibilis* und der Intentionalität. Der erste Averroismus des Bischof Alvernus verteidigte die Lehre des Kommentators hinsichtlich des *intellectus possibilis* und *agens* im Rahmen der existenten Person als der einen Substanz (*De potenciis animae et obiectis*). Gauthier benannte diese Schule der Aristoteliker mit dem Terminus „erster Averroismus“, weil sie den wiederholten kirchlichen Verboten zum Trotz den damals bekannten Teil des *Corpus Aristotelicum* in aller Gründlichkeit studierten. Diese von Toledo über Oxford, Paris und Bologna bis nach Sizilien verstreuten Denker begriffen die grundsätzliche Bedeutung von Averroës‘ *intellectus possibilis* für das individuelle Erkennen. Es war die erste *respublica* der Intellektuellen, welche im Verborgenen das gemeinsame Schicksal des Westens in der Falsafa und auch im Christentum schuf. Für die Entwicklung dieser Schule im Judentum fehlt bislang eine Studie über den selbstständigen Aristotelismus in Gestalt der Sizilianischen Schule. Jedenfalls war der Einfluss des zweiten Averroismus in jüdischen Kreisen überwältigend. Die Dokumente des Einflusses der Toledischen Schule auf den Einfluss des spekulativen Judaismus finden sich in ganz massiver Form über das gesamte 13. Jahrhundert hinweg. Auch Dante kennt sie durch die jüdischen Mystiker und Philosophen wie Maimonides, Abulafia und andere. Die Schule des ersten Averroismus führt Averroës als authentischen Kommentator Aristoteles‘ gegenüber den Avicennisten und den damaligen *Nominales* ein und nutzt dessen Metaphysik für die christliche Theologie. Die Begründer des zweiten Averroismus arbeiteten mit dem wirren Konzept des abgeteilten Intellektes gemäß der Toledischen Schule. Dieses Konzept verteidigten die Theologen des Typs *Summa Duacensis* im Umfeld der Schule Philipps des Kanzlers irgendwann um das Jahr 1230. Der Pariser Bischof Alvernus lehnt als Kanzler auf dem akademischen Boden der Pariser Universität das Seiende der dritten Art ab, wie es von der oben angeführten Schule des zweiten Averroismus verteidigt wird. Ebenfalls verurteilte er als Kanzler und Erzbischof die Theorie des abgetrennten kosmischen Intellektes, welcher das Erkennen der Welt durch die Belichtung der Ganzheit des Seienden von hinten begründet und die substanzielle Einheit der Person zerstört. Der erste Averroismus übergibt dem Westen sowohl eine neue Auffassung der Person als auch eine überarbeitete Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Ding und Intellekt, welche auf der Grundlage von Averroës‘ Termini *proportio, dispositio* oder *consimilitudo* gegeben ist (OBJ I, Kap. 2.4.2). Dank dem Erkennen von Averroës‘ Metaphysik unterscheiden Alvernus und andere Denker auf grundsätzliche Weise die neuplatonischen von den aristotelischen Interpretationen des Korpus und begründen somit das Zeitalter der klassischen aristotelischen Scholastik. Schließlich legt Albert der Große während seines Pariser Aufenthaltes für diese Gruppe in seinem Werk *De homine* die erste systematische Konzeption des individuellen Erkennens und Intellektes vor. In Oxford vollzieht der Franziskaner Roger Bacon das gleiche kritische Werk. Er hatte in Paris in den Jahren 1237–45 zur Zeit des Bischofs Alvernus in Paris studiert und gelehrt. Seine Arbeit konzentriert sich auf die Auslegung von Aristoteles‘ *Metaphysik* gegenüber der Schule des zweiten Averroismus (*Metaphysica*, 1240–47). Das Werk Alberts und Bacons beschließt die erste Runde der positiven Rezeption Averroës‘ im lateinischen Westen. Später schließ sich ihnen ganz problematisch Thomas von Aquin an, welcher in Paris das Noviziat (1245–48), den ersten Aufenthalt als Student sowie den zweiten Aufenthalt als *magister regens* (1269–72) absolvierte. Die zweite Runde der Rezeption des Averroës eröffnet in der folgenden Matrix den Streit um den Averroismus, in welchem sich die Repräsentanten der zweiten Welle beider Schulen engagieren. Der zweite Averroismus wird von Bonaventura und seine Schülern in Paris und von Kilwardby und seine Schülern in Oxford verteidigt. Die Lehre des ersten Averroismus wurde außer von Albert dem Großen auch von Thomas von Aquin verteidigt. Er wurde am Ende 1269 nach Paris berufen. Zu dieser Zeit repräsentiert der artistische Magister und Rektor Siger von Brabant brillant den ersten Averroismus und stellt zugleich den denkerischen Gipfel dieser Schule dar. Dantes Ruhmesworte für Siger in der *Göttlichen Komödie* beweist, dass dieser Denker den Kommentator von aller bisherigen westlichen Tradition bis in die tiefste Tiefe verstanden hatte. Der säkulare Priester, welcher an der berühmten Adresse Rue du Fouarre lehrte, teilte das unheilvolle Schicksal Averroës, welcher von den islamischen und christlichen Modernisten geächtet wurde. Sigers Schicksal erinnert an die aristotelische Größe Abelard, welcher der Vorgänger des ersten Averroismus war (Kap. 1.3). Siger endete ebenso schlecht wie sein Vorgänger, Rektor Guillelmus de Sancto Amore, der nach den Streitigkeiten mit den Mendikanten im Jahre 1255 aus der artistischen Fakultät vertrieben wurde. Der denkerische Wirrwarr der Modernisten repräsentierte nicht die Mehrheitsmeinung der gebildeten Pariser Artisten wie Siger von Brabant und Boethius aus Dakien. Dies zeigte das artistische Dekret über die zweifache Methode von Philosophie und Theologie vom 1. April 1272, welches von der Schule des ersten Averroismus gemäß der sizilianischen Auslegung des Kommentators verfasst worden war. Es betraf teilweise auch die Semi-Averroisten aus der Toledischen Schule des ersten Averroismus wie Thomas von Aquin und Aegidius Romanus, welche zu jener Zeit als Magister in Paris tätig waren (OBJ III, Kap. 4.1.2). Etwa um das 1270 wird Johannes Pecham von der Schule des zweiten Averroismus aus Paris abberufen, weil er ebenso wie Rufus der Kritik der säkularen Artisten aus der Rue du Fouarre und Aquins nicht standhielt. Sein Kritiker Aquin geht nach der Herausgabe des Dekrets der Artisten im Jahre 1272 ebenfalls weg, weil er die modernistische Schule Pechams angriff, zugleich mit der Kritik an den Magistern der Rue du Fouarre. Die dortigen Magister nahmen Aquins Interpretation des Aristoteles nicht an. Seine semi-averroistische Auslegung von *De anima* gab keine grundsätzliche Antwort auf die wiederholten Einwände Sigers. Schließlich erhob sich gegen die Gruppe der Anhänger von Siger (*pars Sigeri*) auch ein Teil der modernistischen Magister aus der Rue du Fouarre, wie Henry von Gent. Die Entwicklung nach dem Jahr 1272 ging unaufhaltsam in Richtung der Verurteilung der Gruppe des ersten Averroismus an den artistischen Fakultäten in Paris und Oxford im April 1277. Die modernen Illuminaten verwendeten unter dem Einfluss der Wahrheit als subjektiver Sicherheit und Richtigkeit zur Durchsetzung ihrer Sophistik andere Mittel als nur die philosophische Debatte. Der vom denkerischen Abfall der Modernisten angewiderte Albert lehnte einen Besuch der Pariser Universität zur Zeit des schwersten Streites mit dem zweiten Averroismus um das Jahr 1270 ab. Darüber hinaus hätte er auf die fundierte Kritik Sigers von Brabant reagieren müssen. Er war der beste Aristoteliker der damaligen Zeit und er ist größte Kenner des CMDA überhaupt. Sicherlich hätte Albert im Geiste der korrekten Deutung des CMDA nach der Sizilianischen Schule Thomas‘ semi-averroistische Interpretation des Intellekts ablehnen müssen, welche gemäß dem Avicennismus der Toledischen Schule gemacht worden war. Albert betrachtete Averroës nicht als Averroisten, was Aquin hingegen vom Anfang seiner Karriere bis zum Ende eindeutig behauptete. Wenn die berühmten Akademiker Albert und Bacon durch ihre Autorität das angeknackste Denken der lateinischen Sophisten um Bonaventura und die aristotelischen Semi-Averroisten (Aquin, Romanus) an der Pariser *alma mater* in der schicksalshaften Zeit 1270–77 öffentlich zur Ordnung zurückgebracht hätten, dann hätte sich die intellektuelle Historie des Westens vermutlich ganz anders entwickelt.

Die modernen Gnostiker im Westen besiegten den wahren Aristotelismus. Die Objektivität tauchte in den Schulen der epochalen Sieger der Gigantomachie um der objektiven Substanz. Ihre durch die Sammlung mythopoetischer Seiender der dritten Art gegebene Wahrheit wurde zur Norm des Denkens des Westens im Modus des klassischen gnostischen Paares „*Nus et Veritas*“. Die scholastische Moderne verdrängte durch den Verteidigungsmechanismus „Verkehrung ins Gegenteil“alle übrigen Schulen und führte sie in gnostische Finsternis und Schweigen (*Bythos et Sige*). Doch sie sind ebenefalls der Sitz der archaischen Hermeneutik und der verborgenen apollinischen Geschichtlichkeit. Der Sieg der Logiker und der akademischen Illuminaten kann nicht anders als total sein, weil sie unter der Führung der logischen Furien auf die Geschichte des Denkens Aristoteles‘ Gesetz des ausgeschlossenen Dritten anwenden. Beide historischen und in der Tat apokalyptischen *facta* (siehe die ursprüngliche Bedeutung der Worte ἀποκαλύπτω und *facere*) offenbaren eine zweifache Niederlage von Aristoteles‘ Metaphysik. Sie erwachsen aus einer und derselben verborgenen Geschichtlichkeit, welche durch die Gigantomachie um die Substanz durch den Kommentator in der Falsafa und im lateinischen Westen gegeben ist. Beide Zweige des westlichen Denkens fochten einen ähnlichen geschichtlichen Zweikampf des Denkens um das Erkennen der Welt aus. Dieser Kampf ist im Rahmen des Platonismus oder des Aristotelismus gegeben. Die Ähnlichkeit der Streitigkeiten im lateinischen Westen zwischen Philosophen und Theologen hängt mit der Entwicklung nach dem Niedergang der Falsafa und dem Übergang des Islam zu einer theologischen Auslegung im Rahmen der Schulen *Ilm al-Kalām* oder *mutakalim* zusammen. Das Work von Algazel bringt den wichtigsten philosophischen Leitfaden zum modernistischen Kampf der islamischen Theologie und des islamischen Rechts hervor. Dieser kritische muslimische Theologe lehnte den neuplatonischen Aristotelismus ab und schuf durch seine Generalkritik die geschichtliche Lichtungdes Übergangs zwischen der Falsafa und dem Denken der Schule *mutakalim*. Die Philosophie hatte im Westen genau die gegenteilige Auswirkung als im Islam. Dort verloren die neuplatonischen Modernisten gegenüber den rechtlich und fundamental aufgefassten Theologen, welche das philosophische Denken der Falsafa praktisch abschafften. Daher starb moderner Gott im islamischen Westen nicht im Prozess der Säkularisierung. Solches Simulakrum konnte im Islam gar nicht entstehen. Im lateinischen Westen obsiegten die philosophischen Modernisten durch die Theologen mithilfe der auf dem System der neuplatonischen Ontotheologie basierenden Theorie der einen Wahrheit. Nach der Vernichtung des ersten Averroismus erschuf diese Schule anfangs den sehr mächtigen und später reformierten Gott der *Modernorum*. Dieses Simulakrum beendete seinen Dienst in der Epoche Nietzsches, als moderner Gott seiner Meinung nach definitiv an der Theologie erstickte (*Gott erstickte an der Theologie; und die Moral an der Moralität*; *Nachlaß* 3.7; KSA 10, 54). Die Hermeneutik fügte diesem Ausspruch hinzu, dass es sich um den Gott der *Modernorum* handelte und dass er an der objektiven Metaphysik erstickt ist. Nietzsche hat es genau gesehen und unter der Führung der Musen auch poetisch beschrieben.[[284]](#footnote-284) Die offensiven lateinischen Sophisten beherrschten autoritär die artistische Fakultät in der Rue du Fouarre. Von dort wurden sie irgendwann nach dem Jahr 1240 vertrieben. Die Ursache war die Erklärung des Kanzlers und Bischofs Alvernus über die Unvereinbarkeit der neuplatonischen Lehren über den *intellectus agens* mit der christlichen Auffassung der Person gemäß der sizilianischen Interpretation des CMDA. Die Schule des zweiten Averroismus kehrte siegreich an den Sitz der philosophischen Weisheit unter der Ägide des kirchlichen Rechts und der kirchlichen Ordnung zurück. Die neue Ordnung der objektiven Irre war durch die Verurteilung der Antimodernisten des ersten Averroismus von der Sizilianischen Schule sowohl in Paris als auch in Oxford im April 1277 gegeben.

Die Geschichte des Modernismus zeigt die Figur des zweifachen Irrtums der Metaphysik des Westens. Die islamische Form des Irrtumswird durch die Niederlage der Falsafa charakterisiert, weil die kritischen Theologen des Typs Al-Ghazālīs gesiegt hatten. Sein Streit mit Avicenna beendeten siegreich die islamischen Rechtsgelehrten und Kalifen. Sie verteidigten kulturelle Traditionen der verschiedenen, durch einen monotheistischen Glauben miteinander verbundenen arabischen und persischen Kulturen. Die zweite Form des Irrtums im lateinischen Westen wird vom Sieg der Philosophie in der Fassung der lateinischen Sophisten charakterisiert. Sie eroberten die Pariser und die Oxforder Universität als Quelle der Macht und besiegten Averroës‘ Philosophie auf dem Boden der Universität. Im Unterschied zum modernistischen Oxford, die Verteidigung der Einheit der Person nach Averroës stand Pate bei Gründung der Pariser Universität. Das tragische Schicksal des Denkens des Westens wird in Averroës‘ kritischer Metaphysik aufgezeigt. Sie wurde sowohl von den theologischen Islamisten als auch von den christlichen Modernisten abgelehnt. Die Wahrheit der von Averroës repräsentierten Philosophie wird sowohl in der Schule *mutakalim* als auch im zweiten Averroismus zu einer offiziellen, von islamischen und christlichen Theologen abgelehnten Unwahrheit. Deshalb ist dieser geniale Gelehrte und Deuter des Aristoteles von der zweifachen Form der *damnatio memoriae* betroffen. Die dogmatische Ablehnung der authentischen aristotelischen Philosophie, deren Auffassung der Wahrheit und des Erkennens, begründete nach dem Tod Ibn Rushds beide tragischen Versionen der *via Modernorum* des heutigen Westens: den theologischen Fundamentalismus des Islams und den objektivistischen Fundamentalismus der christlichen Moderne. Jede der beiden Richtungen des spekulativen Denkens sieht die Geschichte durch den eigenen epochalen, dogmatisch dargebotenen Irrtum. Der Islam und das Christentum bilden das spekulative Denken beider Schulen. Dieses ist durch diese oder jene Entwicklung des metaphysischen Nihilismus oder des rechtlichen Fundamentalismus gegeben. Im Modus des zugehörigen unbewussten Mechanismus der Verkehrung ins Gegenteilprojiziert das zweifache dogmatische Denken des Westens in das diabolische Andere (siehe die ursprüngliche Bedeutung von διαβάλλω) sein perfektes, d. h. geschichtlich vollendetes *alter ego*. Es ist kein Wunder, dass beide Richtungen der theologischen und der philosophischen Dogmatik sich nicht vertragen, seit den Kreuzzügen bis heute. Eine ehrenvolle Ausnahme beider Denkrichtungen sind die wahren und kritischen Weisen und Dichter. Dank der Gunst der Musen, sehen sie unverborgene Wahrheit. Sie wird allen offenbart, welche die Fähigkeit der wahren Weltanschauung verfügen.

## 3.1 Analytische Interpretation der *Zweiten Analytik* (Robert Grosseteste)

Die ersten lateinischen Deuter, welche an die Interpretation des Averroës gemäß der Sizilianischen Schule anknüpften, begriffen die Schrift *De anima* auf innovative Weise. Das Traktat *De potenciis animae et obiectis* kritisierte den Verlauf des Erkennens bei den damaligen Neuplatonikern und lehnte deren Konzept des abgeteilten *intellectus agens* ab (Kap. 2.2.2). Die Blunds Schule und deren eminenten Sprecher, der Pariser Bischof Alvernus und Albert der Große, schuf um das Jahr 1240 einen integralen philosophischen Personalismus, getrennt von den neuplatonischen Auslegungen des Aristoteles gemäß der Toledischen Schule. Diese zweite Gruppe der Interpretatoren suchte nicht den Unterschied in der Metaphysik von Averroës und Avicenna wie der erste Averroismus, sondern eine Übereinstimmung. Der vom Neuplatonismus und vom Augustinismus beeinflusste zweite Averroismus folgte Alfarabis Projekt der unifizierten Metaphysik im Stil Avicennas, welche im lateinischen Westen von der toledischen Übersetzung der Alfarabis Schrift *De intellectu et intellecto* überliefert worden war (OBJ I, Kap. 2.1.1). Die toledische Übersetzung wurde ins neuplatonische Paradigma verlagert. Der lateinische Westen vollzog eine Unifizierung des Neuplatonismus und des Aristotelismus durch Verbindung von Avicenna und Averroës. Die Toletaner lasen zuerst die Schriften des Zweiten Meisters im Paradigma von Avicennas Metaphysik; danach machten sie dassselbe mit dem Korpus des Kommentators. Im Rahmen der bekannten, bereits in der Falsafa gegebenen Harmonisierung von Platon und Aristoteles schufen die lateinischen Gelehrten aus der Philosophie Avicennas und Averroës‘ eine originale aristotelische Synthese *ad mentem Averrois* im Modus der Toledischen Schule. Die sophistische Unifizierung Avicennas und Aristoteles‘ im lateinischen Westen knüpfte an Al Kindīs neuplatonische Schule in der Falsafa an, welche Aristoteles und Platon in ähnlicher Weise durch die Lehre des Zweiten Meisters unifizierte. Der Preis für diese Unifizierung war die Abschaffung des Diaphanums und die Destruktion der ursprünglichen Funktion des *intellectus in potentia*. Die Synthese von Avicenna und Averroës schuf in den Jahren 1235–40 eine problematische Konkordanz beider Denker, welche die *via Modernorum* begründete. Blunds Schule begriff nach der Rezeption des Averroës, dass die philosophischen Ausgangspunkte beider Metaphysiken sich diametral voneinander unterschieden. Auf ähnliche Weise trennte sich der authentischen Aristotelismus vom antiken Neuplatonismus. Die Prolegomena zur Objektivität bei zeigten Porphyrios‘ Trennung von den Neuplatonikern hinsichtlich der Auslegung der Schrift *Kategorien*. Der erste Averroismus schuf eine integrale Metaphysik, da Albert die beiden Versionen der Metaphysik unter dem Primat des Kommentators vereinte (Kap. 2.4.3). Die avicennische Lehre des Seienden im Modus *ens inquantum ens* wurde als bloße logische Abstraktion bezeichnet; Albert untergeordnete sie der metaphysischen Lehre der Substanz *qua* Substanz. Den lateinischen Kommentar zu Aristoteles‘ *De anima* aus der Schule des zweiten Averroismus finden wir in der Erfurter Handschrift (*Quarto* 312), die um das Jahr 1240 datiert ist. Deren Autor ist Rufus von Cornwall (Wood 2001, 121). Zu einer avicennischen Rezeption der Schrift *De anima* im Modus des *Oxfordian Fallacy* kam es zur selben Zeit. Das belegen Rufus‘ akademische Kontroversen an der Pariser Universität in den Jahren 1240–50. Aber Aristoteles‘ logische und wissenschaftliche Schriften waren bereits eine Generation zuvor im Paradigma der Modernisten kommentiert worden. Neben der zweifachen Auslegung von *De anima* nach der Sizilianischen oder Toledischen Fassung des Kommentators spielte in diesen Streitigkeiten eine wichtige Rolle auch die logische Schrift *Analytica posteriora*. Die erste lateinische Übersetzung der *Zweiten Analytik* wurde von Jakob von Venedig (Iacobus Veneticus Grecus) in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts erstellt. Danach folgten in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts weitere Übersetzungen zweier anonymer Autoren (*Aristoteles Latinus* IV.1–4). Die Generation der jungen Forscher in Paris und Oxford las die *Zweite Analytik* durch Averroës‘ integrierten Kommentar. Die zweifache Rezeption des Averroës bewirkte im lateinischen Westen, dass eine zweifache Lektüre dieser Schrift entstehen musste. Die Deutung der *Zweiten Analytik* im Modus des ersten Averroismus der Sizilianischen Schule wird in Alberts Schrift *De homine* belegt (Kap. 2.4.1). Das Werk *De homine* nahm die Position des christlichen Humanismus und Albert lehnte die Irrtümer der Modernisten ab. Seine Kritik an den sophistischen Modernisten verteidigte die aristotelische Definition des wissenschaftlichen Beweises. An der Pariser Universität entstand um das Jahr 1240 herum ein grundsätzlicher und unüberwindlicher Unterschied zwischen der Metaphysik der Modernisten und der klassischen Aristoteliker. Der Grund für die neue Gigantomachie um die Substanz zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus war die unterschiedliche Deutung der *Zweiten Analytik*, welche um 1230 in Oxford entstanden war. Diese Interpretation wurde gemäß Avicennas Metaphysik erstellt. Dies war für die Aristoteliker aus Blunds Schule ganz offensichtlich, da zur selben Zeit Scotus‘ Auslegung des Averroës gemäß der Sizilianischen Schule nach Paris kam. Der Streit um die Auffassung der Wissenschaft betraf die philosophische Bestimmung des Menschen, was die zitierte Exegese des zweifachen Erkennens der meschlichen Seele im einleitenden Teil von *De homine* zeigte.

Die Generation der Philosophen in Oxford in den Jahren 1230–40 verabsolutierte die *univoce* genommene Essenz und nahm sie für die erste Substanz. Diese logische Essenz im Modus *simpliciter* ging in die kategorische Prädikation in Form der Imposition ein, anstelle der hyparchischen ersten Substanz. Die Illuminaten in Oxford nahmen die Essenz als Individuum der *Nominales*, auf die Art der bereits eingeführten atomaren Substanz der Porretaner. Die individualisierte Essenz wurde zur wirkenden Ursache erklärt, indem man sie mit dem mittleren Glied (*medium*) im wissenschaftlichen Beweis identifizierte. Die zweite Aussage des deduktiven Syllogismus ist ziemlich sophistisch und mythologisch geworden. Dieser Übergang von der realen Kausalität zur modernen Version der Wissenschaft hat das Wesen der Deduktion tiefgreifend verändert. Die Grundlage des wissenschaftlichen Beweises (*demonstratio*) bildet das moderne, auf der Substanz der dritten Art basierende *medium.* Die moderne Wissenschaft wurde dadurch von der Realität der ersten Substanz und von der realen Kausalität getrennt. Neuplatonismus eröffnete diese Entwicklung durch die Einführung der unteilbaren Substanz; zuerst im Rahmen der hypostasierten Species bei Simplikios (OBJ I, Kap. 1.3.1) und später im Rahmen des porretanischen *individuum* (Kap. 1.4). Die ersten Modernisten schufen ein objektives Simulakrum des Typs der kausal wirkenden Essenz. Dieses Seiende der dritten Art veränderte den Status des wissenschaftlichen Erkennens. Das Mittelglied des wissenschaftlichen Beweises erhielt die Bedeutung des Einzeldings. Die Essenz als *tertium ens* ersetzte die Imposition aus Richtung der Existenz der einzigartigen Sache und deren realen Kausalität. Gleichzeitig ist dieses *medium* im Untersatz des Urteils auch universell, da es im Modus *simpliciter* als Essenz prädiziert wird. Deswegen stiftet es formale Definition des Urteils, welches universell sein muss. Diese Vorgehensweise finden wir in der Schule der Grammatiker in Paris. Bischof Alvernus lehnte es als philosophischer Irrtum der lateinischen Sophisten ab (*praedicabant dispositiones, ponebantque eas in substantiis de quibus dicebatur*, Kap. 2.3.2). Das Mittelglied des deduktiven wissenschaftlichen Syllogismus erhielt einen ambivalenten Status, weil es die Substanz der dritten Art beinhaltete. In der modernistischen Schule kam es zu einer drastischen Formalisierung von Aristoteles‘ Definition: „Das reale Wesen der Sache zu erkennen ist das Gleiche wie die wirksame Ursache von deren Existenz zu kennen“ (τὸ τί ἐστιν εἰδέναι ταὐτό ἐστι καὶ διὰ τί ἔστιν, *Anal. post*. 90a31‒32). Aristoteles definierte die Existenz der realen Sache (διὰ τί) durch die effizient wirkende Kausalität zwischen den ersten Substanzen im Modus der physikalischen oder biologischen *passio*. Reale Wirkung der ersten Substanzen wurde in der porretanischen Schule der Logik und der Metaphysik auf die dauerhafte, als hypostasierte und ewige Form bestimmte Essenz übertragen. In der Ordnung der objektiven Kausalität wurde auch die Leiche zu einem „existierenden“ Menschen. Die Bestimmung des Menschen wurde univok sowohl auf die Essenz (*humanitas*) sowie auch auf die reale erste Substanzt bezogen (*hic homo*). Dieser Irrtum der Moderne wurde in beiden oben erwähnten anonymen Traktaten der Blund’schen Schule erwähnt, welche Averroës‘ Metaphysik in den Jahren 1225–30 rezipierten. Der Streit um das Wesen des toten Mannes, welches entweder im Modus der Imposition der Aristoteliker oder im Modus der absoluten Supposition der Porretaner gegeben war, betraf grundsätzlich die Art und Weise des wissenschaftlichen Erkennens der Welt und nicht allein die kategoriale Prädikation. Das Seiende konnte in dessen ursprünglichem Sein nicht länger auf die gleiche Weise in der einen oder der anderen Schule erkannt werden, weil sich das Konzept des metaphysischen Sinns des Seienden verändert hatte. Der metaphysischen Status der ersten Substanz unterschied sich gemäß der Schule des ersten und des zweiten Averroismus. Christlichen Aristoteliker wie Alvernus verteidigten Averroës‘ Metaphysik und somit auch die authentische Vorgehensweise der Deutung des wissenschaftlichen Verfahrens nach der *Zweiten Analytik*. Der erste Averroismus, welcher die Metaphysik *ad mentem Averrois* im Modus der Substanz *qua* Substanz rezipierte, hatte kein Problem mit der Verteidigung der hyparchisch gegebenen ersten Substanz. Die Bedeutung wird im Modus *per prius* von der Imposition ab der aktuellen ersten Substanz im Modus des metaphysischen Dativs determiniert. Der Metaphysiker erkennt zuerst die realen Dinge und definiert nach ihnen universelle Essenzen. Da der tote Mann nicht am Leben ist, kann man nicht seine Essenz *absolute* nach dem Muster der Neuplatoniker zu definieren. Es ist nicht erlaubt, die metaphysische Substanz getrennt von der Existenz der ersten Substanz zu deuten. Dies kann der Logiker im Rahmen der univok aufgefassten Abstraktion tun, aber keineswegs der Metaphysiker. Sein Erkennen wird von der aktuell existierenden ersten Substanz determiniert. Die kategoriale Prädikation ist auf die reale kausale Wirkung der hyparchischen Dinge in der Welt bezogen. Die Leiche kann in der Welt nichts spezifisch Menschliches begründen und bewirken, da dies nur eine existierende Person tun kann. Der Streit um die Frage „Mensch–Leiche“ hat klar gezeigt, dass beide Schulen die Welt nicht auf die gleiche Weise erkennen und daher auch nicht über die gleiche Auffassung des wissenschaftlichen Beweises verfügen. Nach der konfliktgeladenen Analyse des CMDA von erstem und zweitem Averroismus in den Jahren 1225–30 entbrannte in der Blund’schen Schule und in der Schule Philipps des Kanzlers ein weiterer gewichtiger Streit um das Wesen des wissenschaftlichen Erkennens. Albert löste den Streit in der Einleitung zu *De homine* zugunsten des ersten Averroismus (Kap. 2.4.1). Die Interpretation der *Zweiten Analytik* teilte beide Schulen wegen des unterschiedlichen Statutes der ersten Substanzvoneinander.

Die analytische Lektüre der *Zweiten Analytik* entstand dank der Einführung der neuplatonischen Begriffe in die klassische Metaphysik. Diese problematische Vorgehensweise bezeichnen wir mit dem Terminus *Oxfordian Fallacy*. Die Universität of Oxford entstand nicht durch die Umwandlung einer Kathedralschule in eine durch päpstliche Autorität geschützte akademische christliche Institution, welche nach und nach die übrigen lokalen bedeutenden ordenszugehörigen Kathedralschulen und bischöflichen Schulen in sich integrierte. Oxford entstand im Unterschied zu Paris aus einem unabhängigen Studentenkolleg, welches von einem Magister geleitet wurde (*magister scolarum Oxonie*, 1201). Der erste bekannte Magister war Edmund von Abingson (Giraldus Cambrensis), welcher seine Magisterstudien in Paris beendete und etwa ab dem Jahre 1214 mit dem Recht, von den Studenten entlohnt zu werden (*cathedram magistralem ascendit*), zu lehren begann. Die Funktion des Kanzlers wird zum ersten Mal in einer Urkunde aus dem Jahre 1221 erwähnt. Die erste Oxforder Interpretation naturwissenschaftlicher und metaphysischer Schriften des Aristoteles erhielt so manche neuplatonischen Züge im Modus des Avicennismus nach der Toledischen Schule.[[285]](#footnote-285) Die Oxforder Schule des zweiten Averroismus steht Pate bei der Entstehung der Objektivität, weil sie die Verfinsterung der ersten Substanz aufgrund der sophistischen Auslegung des wissenschaftlichen Beweises vollendete. Gegen diese pseudo-aristotelische Deutung kämpfte Albert der Große während seines Aufenthaltes an der Pariser. Sowohl sein Leben lang war Bacon darin engagiert, und das sowohl in Oxford als auch in Paris. Deswegen endete er im Gegensatz zum Kölner Bischof Albert als akademischer Dissident im Hausarrest. In der Fassung der Philosophen in Oxford entstand die epochale Lichtungder Moderne, auf welcher die erste Substanz zu einem bloßen Akzidens des wissenschaftlichen Erkennens der Realität wurde. Diese Schule bildete den dritten Pol im oben erwähnten Geviert der Geschichtlichkeit (Kap. 3). Die Analyse der anonymen Schrift *Summa theologiae* zeigt die Entstehung dieses Pols in zwei Phasen (Kap. 3.1.3). Die Oxforder Illuminaten verbanden sich während ihrer Studien in Paris nach dem Jahr 1235 mit der Pariser Schule der Modernisten, welche die *Summa Halensis* redigierte, und schufen eine neue Metaphysik (Kap. 3.2). In der zweiten Runde begann sich die Gruppe in Paris und auch in Oxford in den ersten Thomismus zu integrieren. Schlüsselereignis war Aquins Publikation des zweiten Buches der Sentenzen, worin er um das Jahr 1257 eine Modernisierung Avicennas vorlegte (OBJ III, Kap. 4.5.1). Aegidius Romanus spielte eine Schlüsselrolle bei der Entstehung des modernen Thomismus in Oxford und Paris, weil er zum ersten Thomisten im Modus der *sophistae Latini* wurde.

Die Archäologie der Objektivität untersucht den Irrtumder zeitgenössischen Metaphysik und des Nihilismus. Sie muss dieses Fossil zunächst aus den Ablagerungen der modernen und der kollektiven Verteidigungsmechanismen als „Verkehrung ins Gegenteil“freisetzen. Die Schule der *Modernorum* projizierte die eigenen Irrtümer in die Lehre ihrer philosophischen Gegner und machte aus ihnen sogenannte „Averroisten“. Der kollektive Verlust des philosophischen und akademischen Gedächtnisses ist auch heute noch im porretanischen Denken von Moderne und Postmoderne gegeben, wegen der Blindheit gegenüber der ersten Substanz. Die Hermeneutik sieht diesen Irrtumdurch die vorliegende triadische Struktur des Verstehens und der Wahrheit. Die Blindheit gegenüber der Un/verborgenheit der Geschichtlichkeit des Seins (*a/létheia*) enthüllt der Geschichte des Seienden in der metaphysischen Wahrheit (*alétheia*). Der neue Verlauf der Historie der Scholastik in Oxford und Paris brachte die objektive Wahrheit (*veritas*) von *tertium ens* auf der Grundlage des *Oxfordian Fallacy* hervor. Das Ringen der Schule des ersten und des zweiten Averroismus war durch den Streit um die sogenannten „zweifache Wahrheit“ gegeben, welcher neu gedeutet werden muss. Die gegenwärtigen hegelianischen und positivistischen Auslegungen des Mittelalters sind in den Schemata der objektiven Seienden gesetzt. Dann hat die hermeneutische Triade aus Geschichtlichkeit, Geschichte und Historie keine Möglichkeit, philosophisch zu wirken. Die Objektivisten sehen die Wahrheit nicht im Modus der *a/létheia*, weil die Lichtung dieser Wahrheit für sie objektiv nicht existiert. Ebenso gab es für die ersten Modernisten kein Diaphanum von Aristoteles, Alfarabi und Averroës, oder die tatsächliche Form des *intellectus possibilis* nach dem CMDA. Die prinzipielle Kritik des Kommentators an Avicennas metaphysischer „*obscurity*“hat gezeigt, dass keine Übereinstimmung zwischen diesen zwei Schlüsseldenkern des Westens in der Frage der ersten Philosophie besteht. Die Schule des ersten Averroismus kommentiert *De anima* gemäß dem CMDA bereits seit den Jahren 1225–30 in beiden oben interpretierten anonymen Schriften und zuvor hatte die Blund’sche Schule schon die aristotelische Deutung *De anima* vollzogen. Die Gigantomachie zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus betraf die Rezeption der Schriften des Stagiriten entweder nach Avicenna oder Averroës. Die lateinische Scholastik übernimmt den Streit zwischen Averroës und Avicenna und modifiziert ihn auf originelle Weise, in Richtung der objektiven Weltanschauung.

Die Schule der *Nominales* verband unter der Führung Gilberts von De la Porrée univok die Essenz mit der Existenz und schuf somit *ex nihilo* die erste Substanz als Seiendes des dritten Art. Um eine weitere Wandlung dieses *tertium ens* kümmerte sich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Gruppe der Denker des zweiten Averroismus aus der Toledischen Schule. Sie verbreiteten die von Albert kritisierte, *opinio Latinorum* genannte Lehre. Die Interpretation der ersten Matrix in den Jahren 1225–40 widmete sich der Entstehung der Objektivität in den verscheiden Analysen des CMDA. Die grundlegenden metaphysischen Wahlen der Gruppe von „*doctorum Latinorum*“aus den Jahren 1250–55 sind identisch mit der von Bischof Alvernus in den Jahren 1240–45 abgelehnten Gruppe der„*sophistae Latini*“. Der erste Averroismus lehnte das durch die Modernisten gegebene metaphysische Konzept des Wissens ab. Die Klassiker gingen von der Tradition der aristotelischen Kathedralschulen aus, welche gegen die neuplatonischen Schulen der *Nominales* engagiert waren. Die moderne Sicht der dekadenten, von innen nach außen gedrehten Welt (*À rebours*, J. K. Huysmans) entstand auf der Grundlage der sophistischen Auslegung des Averroës. Er ist für die Modernisten bis heute ein schwarzes Schaf. Die Gruppe der Augustinianer und Avicennisten deutete Averroës in den Jahren 1230–40 gemäß der neuplatonischen Toledischen Schule. Die sophistische Interpretation des CMDA brachte diesen gelehrten Lateinern und Sophisten den neuen ironischen Spitznamen *Averroistae* ein. Die Aufgabe der gelehrten Lateiner, welche in den Jahren 1240–45 die Weltanschauungder Moderne begründeten, war nicht einfach und sie verloren die erste Runde des Kampfes an der Pariser Universität. Aber zu dieser Zeit gehörte ihnen bereits Oxford, wo der Aristoteliker Roger Bacon gegen deren „wahnsinniges Denken“ kämpfte. Jedoch waren auch in Paris die modernen Sophisten fleißig und ausdauernd. Die Interpretation des aristotelischen Korpus im Paradigma der Sizilianischen oder Toledischen Schule rief einen grundsätzlichen Streit hervor, der die philosophischen Streitigkeiten hinsichtlich der Glaubenslehre Abelards mit den damaligen Porretanern und der Schule der *Nominales* bei Weitem überschritt. Nach dem Tod des Universitätsrektors und Bischofs Alvernus war das Voranschreiten der Kompilatoren um die *Summa Halensis* nicht mehr aufzuhalten. Die letzte Matrix deutete den Beginn des gesamten Streits aus der Sicht von Alvernus und Albert. Diese brillanten Aristoteliker und Kenner des Averroës der Sizilianischen Schule waren die Spitzenvertreter des ersten Averroismus. Der erste Averroismus behauptete, dass die Auffassung der Person, welche dualistisch über den abgeteilten Intellekt an die Welt der mit dem kosmischen Intellekt identischen Formen anknüpft, nicht mit der christlichen Lehre vereinbar sei. Auf die Probleme der Glaubenslehre hinsichtlich der gefährdeten Autonomie der Welt und der Einheit der Person machen Alberts Schriften aufmerksam. Sie verteidigen nach dem Jahr 1250 die Einheit des Intellekts. Der zweite Averroismus kämpfte mit dem großen Problem, weil er sich gegen die Anschuldigungen der in der Lehre der sogenannten „Araber“ gegebenen Häresien nicht wehren konnte. Die porretanischen Individuen, die hypostasierten Species in den Dingen und im Denken, die durch den abgeteilten tätigen Intellekt betrachtete Welt, die Definition der Person als spezifischer Leiche, darüber hinaus aufgeteilt in die Vielheit de inkompatiblen Substanzen – alle diese objektiven Errungenschaften des Denkens schufen einen integralen Bestandteil der beginnenden Moderne. Die Lehre der neuplatonischen *sequaces Aristotelis* wurde offiziell verurteilt, wenn Bischof Alvernus den Streit um den abgetrennten *intellectus agens* im Menschen schlichtete. Seine feierliche Erklärung auf dem Boden der Pariser Universität wird von Bacon gegenüber die avicennische Version des Monopsychismus zitiert (*intellectus agens non potest esse pars animae,* Kap. 2.3). Den Aristotelikern der Sizilianischen Schule zufolge gefährdeten die lateinischen Sophisten die Autonomie der geschaffenen Welt, welche der erste Averroismus durch Aristoteles‘ hyparchische Stellung der ersten Substanz verteidigte. Die Lateiner vernichteten die Einheit der Person, indem sie darein die Vielheit der Substanzen einführten. Die Porretaner konstituierten im Werk *Dialogus Ratii et Everardi* die Version des nihilistischen Humanismus, indem sie die avicennische Komitation der aristotelischen kategorialen Prädikation hinzufügten. Die neuplatonische Abstraktion, die als *individuum* bezeichnet wird, ersetzte die Imposition der Bedeutung mittels lebender Person. Der Modernismus gründete den wissenschaftlichen Begriff der zweiten Substanz vollständig *ex nihilo*, also auf der Ebene der logischen Supposition (*sic es verus homo veritate humanitatem comitante*; Kap. 1.5). Die augustinischen Avicennisten in der Schule der Porretaner und der Grammatiker hypostasierten diese Emanationen und begannen sie als Substanz der dritten Art zu prädizieren (Kap. 2.3.2). Das moderne Subjekt spielt den avicennischen Formengeber und es began, solche hypostasierte Akzidente zur atomaren Substanz der dritten Art zu prädizieren. Das moderne Individuum entstand aufgrund solcher Kollekte der Hypostasen und durch neue Form der porretanischen Metaphysik. Die Einführung der avicennischen Komitation wird im Streit um Exemplars bei Grosseteste und Bonaventura gezeigt. Das hauptsächliche theologische Problem stellte die Emanation der Formen, welche direkt vom abgetrennten kosmischen *intellectus agens* in die Schöpfungfließen. Dieser *intellectus agens* wird als avicennischer *Dator formarum* definiert. Im lateinischen Westen verbreitete sich diese Theorie mittels der Komitation der Hypostasen, welche von Avicenna eingeführt worden war.

Die kirchliche Kritik am zweiten Averroismus als häretischer Lehre bedeutete damals eine ernsthafte Anschuldigung. Aber zum Glück für den zweiten Averroismus wurden diese Einwände um das Jahr 1245 von weisen Philosophen und lediglich auf akademischem Boden erhoben. Die Gruppe der lateinischen Sophisten begann nach dem Tod des Bischofs Alvernus ihre Meinung mit anderen Mitteln durchzusetzen, als philosophische Argumentation. Zur Verteidigung der modernen Sophistik mussten die einflussreichen Repräsentanten des zweiten Averroismus alle ihnen zur Verfügung stehenden Mittel anwenden: philosophische, theologische, den Einfluss auf akademische Posten und in den Ordenskollegien. Schließlich griffen die Modernisten in den Jahren 1270–77 auch zu autoritären Mitteln durch die kirchlichen Institutionen. Repressive Dekrete, inquisitorische Prozesse und teilweise Exkommunizierungen begründeten die erste historische Phase der Wirkungsgeschichteder Moderne. Der durch kirchliche und akademische Institutionen geführte theologische Angriff war die beste Verteidigung gegen die sogenannten „Averroisten“ aus der ersten Welle der Rezeption des Averroës nach der Sizilianischen Schule. Da die zweiten Averroisten unter Bischof Alvernus in Paris nur über eine beschränkte Wirksamkeit verfügten, etablierten sie die Ergebnisse ihrer Forschungsarbeit autoritär zuerst in Oxford unter dem Rektor Kilwardby und seinem Nachfolger Pecham. Diese beiden bedeutsamen Repräsentanten der sophistischen Moderne beendeten ihre kirchliche Karriere als Erzbischöfe in Canterbury. Der Avicennist und Aristoteliker Duns Scotus synthetisierte endlich die Lehre des zweiten Averroismus in Oxford. Diese Lehre wurde vom Jahre 1230 an der hiesigen Universität etabliert und ihre Protagonisten gründeten hier die erste Schule der modernen Objektivität. Die vorangegangene Matrix hat gezeigt, dass diese Krise bereits im 12. Jahrhundert im Gang war. Es gab den Aristotelismus an den Schulen von Abelard oder den Neuplatonismus an den Schulen von Anselm und Gilbert Porretanus. Diese modernistichen Schulen waren später von Avicenna (*Nominales, Grammatici*) beeinflusst. Die dramatische Situation entstand im lateinischen Westen, wenn die Schulen der *Logica Modernorum* das *simpliciter* gegebene universelle Konzept der Essenz übernahmen und mit diesem Konzept die ursprüngliche, durch die singuläre Existenz der ersten Substanz gegebene Einfachheit ersetzten. Das Individuum der porretanischen *Nominales* erhielt das Statut der ersten Substanz gemäß *Kategorien*. Die dem Streit zwischen Abelard und Anselm gewidmeten Kapitel haben gezeigt, dass die *Nominales* aufgrund dieser Vertauschungen eine neue Auffassung der Wahrheit vorlegten, welche keine Übereinstimmung des Intellektes mit dem realen Ding benötigt. Die Deutung der Sache wurde ohne Rücksicht auf die reale Existenz und Kausalität geschaffen, auf welche die *Zweite Analytik* und die *Kategorien* die Kenntnis der Essenz beziehen. Den klassischen Aristotelikern in der Linie Abelards und Boethius‘ zufolge existiert diese Einfachheit lediglich im Rahmen der logischen oder mathematischen Abstraktion, deswegen sie nur im Denken gegeben ist. Die Ordensschulen in der Linie von Abelards *Logica Ingredientibus* lehrten die Logik an Anknüpfung an das wahre metaphysische Denken. So interpretierte der oben zitierte *Tractatus Anagnini* die zugänglichen Schriften des *Organons* nach Porphyrios und Boethius, also im Geiste des authentischen Aristotelismus gegebener Linie (Kap. 1.6). An diese Logik und Metaphysik unterscheidende Tradition knüpfte der erste Averroismus an. Streit mit den Modernisten setzte sich nach der Entstehung der Pariser Universität fort. Blund und seine Schule waren Paten bei der Entstehung der der Pariser Universität nach dem Jahr 1200. Diese versteckte Autorität des Anfangs in Form von Geschichtlichkeit hat verborgene Wirkungen erzeugt. Es kam zum Niedergang der Universität während der Französischen Revolution, welche die Epoche des postmodernen Kartesianismus eröffnete. Das Ende der scholastischen Moderne ist durch das Revolutionschaos der französischen Erleuchtung gegeben, wobei die einheitliche Pariser Universität erlosch.[[286]](#footnote-286) Der Streit zwischen beiden Schulen verschärfte sich nach dem Jahr 1230 grundsätzlich sowohl in Oxford als auch in Paris*,* als in der Schule der vom Avicennismus beeinflussten Augustinianer sowohl in Oxford als auch in Paris eine neue Auslegung der *Kategorien* und der *Zweiten Analytik* entstand. Die Kriegserklärung an die „verrückten Modernisten“ oder an die „häretischen Averroisten“ eröffnete eine neue Runde der Gigantomachie der Substanz.

### 3.1.1 Entstehung des *Oxfordian Fallacy*

Die kritische Interpretation des modernen Weltbildes fand eine weitere Quelle der Objektivität. Sie hat ihre Wurzeln in der zweifachen Definition der wissenschaftlichen Erkenntnis nach der *Zweiten Analytik*. Nach Boethius‘ Übersetzung der *Ersten Analytik* wurde die nächste Übersetzung vom Mönch Thierry von Chartres um das Jahr 1140 kompiliert; aber die *Zweite Analytik* verbreitete sich viel langsamer (Ebbsen 2010). Die aristotelische Schule hatte kein Problem mit der Auslegung dieser Schrift, weil die *Zweite Analytik* an Boethius‘ und Abelards aristotelische Schule sowie an die logischen Traktate der Schulen des Typs der Anagniner (Kap. 2.1.3) anknüpfte. Nach dem Import der Averroës‘ Abhandlungen gemäß der Sizilianischen Exegese war in der Schule des ersten Averroismus klar, dass die Deutung der *Zweiten Analytik* der Grundlinie der Interpretation der *Kategorien,* der *Physik*, der *Metaphysik*, der arabischen Kompilation des *Lebens der Tiere* (*Kitāb al-hayawān*) sowie von *De anima* entspricht. Die Schlüsselinterpretation *Anal. Post.* I.4–10 nach der Schule des ersten Averroismus zeigt die Auffassung der Wissenschaft, die den Modernisten in allen wichtigen Punkten widerspricht. Der bereits zitierte Guillelmus de Sancto Amore spielte die Hauptrolle im Kampf gegen den zweiten Averroismus. Seine Kommentare zur *Ersten* und *Zweiten Analytik* warten auf kritische Bearbeitung (*Glossae totius libri Priorum, Glossae totius Posteriorum*). Die Hermeneutik geht davon aus, dass seine Interpretation der *Analytik* im Paradigma des ersten Averroismus der Sizilianischen Schule verfasst wird. Dies würde seine zentrale Rolle in der Führung der Schule des ersten Averroismus nach dem Weggang von Bischof Alvernus erklären. Guillelmus ist zum Rektor der Artisten in der Rue du Fouarre geworden. Es liegt auf der Hand, dass dieser herausragende Gegner des zweiten Averroismus die Universität während der ersten, von den Modernisten im Jahr 1255 eingeleiteten Säuberung verlassen musste. Sein Nachfolger Siger von Brabant erlitt ein ähnlich tragisches Schicksal. Alberts Kommentar (*Analytica posteriora*; ed. Borgnet 2, pp. 233–524) wurde bereits interpretiert. Man muss die kritische Beurteilung der Kommentare zur *Ersten* und *Zweiten Analytik* (*Glossae super Analytica Priora, Posteriora*) und des Werks *Scriptum super logicam veterem* abwarten. Letzteres wurde von Magister Guillelmus Arnaldi aus Toulouse (†1242) verfasst. Der Barcelonische Codex (*Cod. Ripoll* 109) enthält Arnaldis beide zitierte Kommentare zu den *Analytiken* (*Ripoll* 181ra–228vb; 229ra–253va). Diese Handschrift und das Manuskript des Merton College (*Ms. 275*) bieten ein wichtiges Zeugnis über die Deutung des *Corpus Aristotelicum* nach dem ersten Averroismus in der Sizilianischen Schule. Die Einleitung zu Alberts Schrift *De homine* lehnt die Lehre des zweiten Averroismus ab, die eine fehlerhafte aristotelische Interpretation der *Zweiten Analytik* enthält (Kap. 2.4.1). Wir haben daher die Position des ersten Averroismus in Alberts frühen Werken interpretiert, die *ad mentem Averrois* die Einheit der Person und die rechte Ordnung der Erkenntnis in der *anima intellectiva* verteidigen. Seine wissenschaftliche Deduktion begründet die christliche Anthropologie und folgt dem Weg der *Zweiten Analytik* nach der sizilianischen Schule. Sie umfasst sowohl seine erste Interpretation des Aristotelismus im Werk *De homine* als auch seinen Kommentar zur *Zweiten Analytik* (1255–56). Er wurde ein Jahrzehnt später, zur Zeit der ersten Auseinandersetzungen mit Modernisten an der Universität Paris geschrieben. Die Hermeneutik hat gezeigt, dass die Verteidigung des authentischen Aristotelismus gegenüber Dinants Pantheismus die Pariser Universität gegründet hat. Die Vernachlässigung dieses anfänglichen Denkens und der Wahrheit führte zur Auflösung der Universität im Zeitalter der Postmoderne. Die Universität Oxford nimmt ihren Anfang am entgegengesetzten Pol, der durch das Denken der modernen Illuminaten und durch die Verfinsterung der ersten Substanz bestimmt ist. Westliche Modernisten haben die Welt erobert und vergessen dabei nie auf ihre *alma mater*. John Blund begab sich schon sehr bald nach Paris und sein Einfluss in Oxford war minimal. Roger Bacon vertrat die Auslegung von Abelards Aristotelismus und der Schule von Blund in Oxford. Ein Aristoteliker konnte an der von Modernisten manipulierten Universität kein ruhiges Leben führen. Bacon wurde zu einem akademischen Dissidenten und endete ebenso wie William Ockham, welcher zum letzten Verteidiger der Schule des ersten Averroismus wurde. Seine Vertreibung aus Oxford und die sophistische Deutung seiner Metaphysik im Paradigma des Nominalismus wird definitiv der epochale Charakter dieser Universität als Bastion der *Modernorum* konstituiert.

Robert Grosseteste wurde zu einer Schlüsselfigur, welche den epochalen Einfluss von Oxford im Gang setzte. Man muss die Oxforder Phase seines Denkens von der vorangegangenen Phase des ersten Averroismus unterscheiden, während seiner Studien und der Unterricht in Paris. Damals verfasste er die Schrift *De anima et de potenciis eius* (Kap. 2.2.1). Im Laufe seiner Pariser Phase verteidigte dieser Gelehrte die aristotelische Linie der Blund’schen Schule. Diese Lehrte ist durch die Belichtung des Erkennens der menschlichen Seele und des menschlichen Intellektes von der aktuellen ersten Substanz aus gegeben. Doch er schloss nie komplett die Belichtung des *intellectus possibilis* von hinten aus Richtung des *intellectus agens* aus. Grosseteste leitet wohl bereits in Paris, aber vor allem in Oxford die zweite Phase des Aristotelismus, welche die Rückkehr zur Neoplatonismus aufnahm. Grossesteste verlässt die durch Blunds Schule konstituierte Pariser Universität und begibt sich vor dem Jahr 1230 in das wenig bedeutende und provinzielle Oxford. Es ist angebracht, nach den philosophischen Gründen seines Weggangs von der Pariser Universität zu fragen. Er gehörte zusammen mit Bischof Alvernus zu den Gründern der Universität in den Jahren 1215–25. Zu dieser Zeit waren beide Gelehrten die wichtigsten Vertreter der Blund‘schen Schule und engagierten sich in der Polemik mit David von Dinant. Grosseteste verteidigte sein ganzes Leben lang die neuplatonische und avicennistische Kosmologie der *sequaces Aristotelis*, welche mit der Verteidigung der kosmischen *anima mundi* verbunden war.[[287]](#footnote-287) Diese Lehre wurde von der Blund’schen Schule als Häresie Davids von Dinant abgelehnt. Die nach der Toledischen Schule und nach David von Dinant modifizierte Kosmologie konnte der Kanzler und Bischof Alvernus nicht tolerieren, der die Lehren der *sequaces Aristotelis* an der Pariser Universität ablehnte. Einen weiteren wichtigen Punkt des Streites zeigt in Grossetestes Deutung der *Zweiten Analytik*. Die Einführung des *Oxfordian Fallacy* stand im Widerspruch mit der oben erwähnten Auslegung Alberts. Er wurde sehr wahrscheinlich *magister regens* zur Zeit von Alvernus‘ Wirken in Paris ernannt. Seine Lehre war *ad mentem Averrois* nach der Sizilianischen Schule verfasst (Kap. 2.4.1). Der letzte wichtige Grund ist der bereits interpretierte Antagonismus zwischen Alberts und Grossetestes Kommentar zur Schrift *De anima*, wo man eine unterschiedliche Haltung zur Frage der Pluralität der Formen in der Seele erkennen kann (Kap. 2.4.2). Alvernus konnte als Pariser Bischof und Kanzler der Universität keinen Pluralismus der Substanzen oder der Formen im Menschen zulassen, weil diese Lehre die Einheit der Person als Boethius‘ unteilbarer erster Substanz abgeschafft hätte. Dann wäre Grossetestes Ankunft in Oxford im Jahre 1228 als grundlegendem Datum *post quem* gegeben gewesen. In diesem Jahr wurde Magister Alvernus Erzbischof von Paris ernannt. Als Nachfolger von Blund an der *École de Paris* gründete Alvernus die *Université de Paris*, die die Lehre dieser berühmten Schule übernahm. Die *École de Paris* ermöglichte die Gründung der Universität im Jahr 1215 und die neue Universität erhielte im Jahre 1231 die vollen päpstlichen Rechte. Die Interpretation des Kommentars zur *Zweiten Analytik* zeigt die problematischen Züge von Grossetestes Lehre, wie sie wohl während der finalen Phase seines bis zum Jahre 1228 währenden Aufenthaltes in Paris gelehrt wurde. Grosseteste ist auf der Pariser Universität zu einer *persona non grata* geworden und seine Stelle des artistischen Magisters wurde später von Albert dem Großen eingenommen. Der Ausschluss von der päpstlichen Universität in Paris kann erklären, warum sein Name nicht in dem Dokument erwähnt wird, das die ersten Kanzler der Universität Oxford aufzählt. Die Urkunde nennt als Kanzler im Jahre 1231 seinen Pariser Kollegen Magister Ralph de Maidstone, bzw. Magister Ralph Cole. Grosseteste wird im Jahre 1230 zum Magister und Lektor der Oxforder Franziskaner und begründet die Moderne durch eine neue Deutung der *Zweiten Analytik*. Nach der Ankunft dieses Gelehrten am Franziskanerkolleg wird Oxford zum Ort einer offiziellen *universitas* der Magister und Studenten, welche vom gewählten Kanzler geleitet wird (1231). Erstens, Grosseteste begründete intellektuelle *raison d’être* der Universität Oxford, die immer noch gültig ist. Zweitens, seine Ankunft um 1230 ist mit der Umwandlung der Colleges nach dem Pariser universitären Modell verbunden. Die Doppeltätigkeit von Grosseteste als Lehrer und Studienleiter begründete das Gründungsereignis der westlichen Moderne. Grossetestes Tätigkeit in Oxford begründete das globale Dorf der Modernisten, das bis in das heutige Zeitalter des metaphysischen Nihilismus andauert.

Die Epoche der Objektivität wird durch Grossetestes Deutung der *Zweiten Analytik* eröffnet (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros*), welche wohl bereits im das Jahr 1230 in Oxford entstand. Wenn er noch in Paris geschrieben worden war, dann wurde er gewiss zum Hauptgrund für den Weggang dieses Toletaners von der hiesigen *alma mater*, welche von der Sizilianischen Schule beherrscht wurde. Grosseteste veränderte das Sein des wissenschaftlich erkannten Seienden dergestalt, dass seine Auslegung in den Hauptpunkten mit der von Alvernus abgelehnten Schule der porretanischen Nominalisten (*Grammatici*) übereinstimmte. Dies war ein zusätzlicher Grund für Grossetestes Abgang aus Paris, weil er mit großer Wahrscheinlichkeit die logischen und wissenschaftlichen Schriften des Aristoteles in diesem Geist bereits vor dem Jahr 1230 gelehrt hatte. Seine Interpretation der *Zweiten Analytik* gesellte sich in die porretanische Auslegung der *Kategorien* um 1230 nachden modernen Logikern wie etwa John Pagus oder Nicolas von Paris (Kap. 3.1.2). Etwas anderes ist doch seine aristotelische Auslegung von *De anima* und der Theorie der Bedeutung nach Abelards Deutung der *Kategorien*, welche Grosseteste gemäß der Blund’schen Schule auch in Oxford bewahrte. Grossetestes These über die Pluralität der Formen in der Seele übernahm auch der Avicennist Thomas von Aquin. Aber die im Geiste Avicennas durch die Pluralität der hypostasierten Formen gegebene Person blieb bei Grosseteste die eine und einheitliche Substanz, wobei es sich um eine aristotelische Lösung der ersten Averroismus handelte. Deswegen berufen sich Bacon und Ockham als Vertreter der Schule des ersten Averroismus in Oxford gegenüber den Modernisten auf Grossetestes aristotelische Auslegung von *De anima*. Grossetestes Kommentar zur *Zweiten Analytik* bildet die erste integrale Interpretation dieser Schrift im lateinischen Westen. Dieser Kommentar begründete die wissenschaftliche Weltanschauung nach dem Muster „*discrete videamus*“der porretanischen Schule (Kap. 1.4) und etablierte analytische Tradition der Deutung der *Zweiten Analytik*. Grosseteste liest Aristoteles‘ *Analytiken* im avicennischen Paradigma der Toledischen Schule. Diese Tradition wird dann in Kilwardbys Kommentar zur *Zweiten Analytik* bestätigt (Kap. 3.4.1). Die Hauptvertreter dieser Schule waren die Oxforder Scholastiker Rufus und Kilwardby. Sie beide kamen etwa um Jahre 1235 zu Magisterstudien nach Paris. Alberts Kommentar zur wissenschaftlichen Deduktion in *De homine* und seine spätere Deutung der *Zweiten Analytik* entstand als Reaktion auf die *Oxfordian Fallacy*, welche durch Rufus‘ und Kilwardbys Interpretation begründet worden war. Diese Repräsentanten der Oxforder Schule radikalisierten Grossetestes ursprüngliche Position, welche in Paris nicht akzeptiert wurde. Die Schrift *Zweite Analytik* folgt gemäß der durch Alberts *De homine* gegebene Auslegung des ersten Averroismus der Deutung der Substanz nach der kanonischen Passage der *Kategorien* (*Cat*. 2a11–16). Nach dem im Paradigma der Sizilianischen Schule und nach dem Buchstaben der *Zweiten Analytik* gegebenen ersten Averroismus ist das Grundprinzip des wissenschaftlichen Beweises an die Existenz der sinnlich im Modus *ex inmediatis* erkannten realen Sache gebunden.

Die Hermeneutik sucht im ersten modernen Kommentar zur *Zweiten Analytik* die musische Un-verborgenheit (*a/létheia*) der Objektivität. Die objektive, auf die Ganzheit des Seienden gerichtete und in diesem Kommentar konstituierte *Vor-blickbahn* determiniert das objektive wissenschaftliche Erkennen in dessen Wahrheit und Unwahrheit. Direkte Anschauung der ersten Prinzipien des Erkennens wird als Bestandteil der Erleuchtung des Denkens erachtet. Diese Anschauung der hypostasierten Formen kann die reale Wirkung der ersten Substanzen und auch die höhere Welt der kosmischen Intelligenzen und autonomen Formen erkennen.

„Das Erkennen der ersten Prinzipien durch direkte Anschauung des Intellektes (*intellectus*) ist die höhere Form des Erkennens als das Wissen durch empirische Erkenntnis (*scientia*), wenn die ersten Prinzipien des Erkennens nicht direkt durch intellektuellen Einblick erkannt werden, sondern durch empirisches Erkennen. Dieses Verfahren ist die schlechtere Art und Weise des Erkennens als die intellektuelle Intuition (*peior dispositio quam intellectus*).“ [[288]](#footnote-288)

Das Zitat bestätigt das Primat des Erkennens der ersten Prinzipien im Akt direkter Vision der reinen Formen, welche ebenso wie die erste Substanz im Modus *simpliciter* gegeben sind (*simpliciter prima cognoscuntur*). Der Intellekt vollzieht direkten Einblick in die ersten Prinzipien, weil diese Anschauung sein Wesen bildet. Die diskursive Rationalität (*scientia*) muss zu den ersten Prinzipien des Erkennens auf einem komplizierteren Weg über die Schlussfolgerungen des Urteils vordringen, dessen Kausalität sinnlich erkennbar ist (*peior dispositio*). Dem ersten Oxforder Analytiker zufolge zeigt das auf empirischem Erkennen basierende Urteil die ersten Prinzipien des Erkennens nur indirekt. Aus der Sicht der kategorialen Prädikation wird deutlich, dass die Imposition der Bedeutung nicht von der ersten hylemorphischen Substanz, sondern von der universell gegebenen Supposition ausgeht. Diese basiert auf immanenten, dauerhaften und aktuellen Besitz der ersten Prinzipien des Erkennens in der Seele (*melior dispositio*). Dieser Richtung entspricht im Aristoteles‘ Original dem durch die Mathematik oder die Geometrie gegebenen Beweis. Er verschafft den direkten Einblick in die ersten Prinzipien dieser Wissenschaften und die Definition der auf diese Art und Weise erkannten Essenzen. Die Seele ist von sich selbst aus bereit für das direkte Erkennen der universellen Form, was die höhere Stufe des Wissens als die empirische *scientia* ist. Der neuplatonische Ansatz zum Erkennen begründet die Auffassung der Wissenschaft durch direkte Anschauung des Illuminaten in die ersten Prinzipien des Erkennens. Diese Auffassung entspricht Anselms Wahrheit im Modus der zweifachen *veritas* (Kap. 1.2). Das Erkennen der Naturwissenschaften wird neoplatonisch aus der Anschauung der reinen Formen abgeleitet, anstatt aus der sinnlich wahrgenommenen Realität. Dieser Weg wird von der *Zweiten Analytik* ausdrücklich abgelehnt. Er würde die einheitliche Architektur des Wissens zerstören, die durch die Aktualisierung des Wissens aus der vorhandenen ersten Substanz gegeben ist. Zitieren wir den Original der *Zweiten Analytik*, wo der apodiktische Beweis definiert wird.

„Der apodiktische Beweis bezieht sich auf das hyparchische Sein der Seienden (ἀπόδειξίς ἐστι τῶν ὅσα ὑπάρχει), das diesen Seienden im Modus *per se* gegeben ist (καθ' αὑτὰ τοῖς πράγμασιν). Diese *per se* existierenden Seienden sind auf zweifache Weise gegeben (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς). Entweder ist dieses Sein im hyparchischen Dasein des realen Subjekts, das *per se* existiert (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι); oder das hyparchische Sein ist im universellen Subjekt gegeben, das *per se* existiert (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς).“ [[289]](#footnote-289)

Die analytische Interpretation dieser Stelle mittels *Oxfordian Fallacy* begründet die westliche Objektivität. Aristoteles löst im zitierten Teil der *Analytik* die zweifache Prädikation *per se* (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12), welche einerseits im Modus der logischen Abstraktion und andererseits im Modus der metaphysischen Abstraktion gegeben ist. Die mathematische Entität oder die abstrahierte Essenz (z. B. die geometrische Definition des Dreiecks) ist anders definiert, als die hyparchische erste Substanz im Modus *per se*. Das hyparchische Sein des *simpliciter* gegebenen logischen Seienden existiert unmittelbar *per se* (ἐν τῷ τί ἐστιν), aber sein hyparchisches Sein bedarf eines anderen Subjekts, das mit diesem hyparchischen Sein als dessen Träger eins wird (ὑπάρχουσιν αὐτοῖς). Der Akt der Donation des hyparchischen Seins (τί ἐστιν) stammt vom anderen Subjekt der gleichen universellen Natur. Solches hyparchische Sein kann nur im Denken existieren (ἐν τῷ). Der Intellekt ist ein immaterielles Subjekt, das eine eigene Aktualität als erste Substanz besitzt (*tertium genus* von Averroës) und kann das immaterielle hyparchische Sein als Gabe schenken (τί ἐστιν). Der metaphysische Dativ stammt vom menschlichen Intellekt als dem ursprünglichen Subjekt, das den grundlegenden *actus essendi* trägt (ὑπάρχουσιν αὐτοῖς). Diese hyparchische Prädikation definiert die universelle Essenz im Modus der logischen Abstraktion. Die logische Form als universelle Bedeutung hat eine hyparchische Existenz in sich selbst, weil der Gedankeninhalt im Moment der intellektuellen Reflexion *per se* besteht, genauso wie es Descartes sagte (*cogito ergo sum*). Auf diese Art und Weise wird die Essenz prädiziert, welche ihre Subsistenz außerhalb der real gegebenen ersten Substanz erhält.

Das kategoriale Erkennen der realen Substanzen kann nicht das abstrakte Erkennen der essenziell im Denken gegebenen Allgemeindinge sein. Die realen ersten Substanzen existieren im hyparchischen Modus *per se* in ihr selbst (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι), also außerhalb unseres Intellekts. Deren hyparchisches Sein ist in uns ebenfalls universell gegeben, jedoch auf andere Weise als Existenz der logischen Essenzen. Die wissenschaftliche Prädikation des Metaphysikers ist auf reale Dinge im allgemeinen Modus der kategorialen Prädikation ausgerichtet. Sie ist im universellen Modus *ex inmediatis* gegeben, der sich auf den *actus essendi* der ersten hyparchischen Substanz bezieht (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι). Die sekundäre universelle Bedeutung wird im Hinblick auf das primär gegebene Sein der ersten Substanz gegeben, welche *per se* in der Realität existiert. Dadurch entsteht die zweite Form der wissenschaftlichen Prädikation, im Hinblick auf die real existierenden Dinge. In diesem Fall prädizieren wir die universelle Bedeutung, die in „diesem wirklichen Dasein“ (ἐν τῷ) innewohnt. Seine hyparchische Existenz beinhaltet einen selbständigen universellen Sinn, aber er ist nicht identisch mit dem universellen Sinn, der *per se* im Intellekt entsteht. Diese Parusie braucht ein weiteres Substrat für ihre Existenz, nämlich die physische Existenz der Person (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς). Das sekundäre Bestehen des Sinnes hinsichtlich der Wirklichkeit ist nicht dasselbe wie das primäre Entstehen des Sinnes im Intellekt. Deswegen gibt es zweifache Bedeutung der hyparchischen Existenz (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς). Die Imposition der Bedeutung aus der hyparchischen Substanz ist notwendig, um zu dem *per se* gegebenen universellen Begriff zu gelangen. Das metaphysische Erkennen und die Prädikation werden von der realen Existenz der hyparchischen ersten Substanz gelenkt, und nicht von der im Denken gegebenen Parusie der essenziellen Bedeutung. Die zweifache Anwesenheit des hyparchischen Seins in der wissenschaftlichen Deduktion schafft eine andere Beweisführung im Falle einer realen Sonnenfinsternis und im Falle eines Beweises der Mathematik oder Geometrie.

Die Bestimmung „ἐν τῷ“ spielte eine grundlegende Rolle für den anschließenden Irrtum der analytischen Philosophie, welche an die metaphysische Determinierung „αὐτοῖς“ anknüpft (*Anal. Post*. 84a12). Der folgende Satz besagt, dass sich die erste Art der Prädikation auf die potentielle logische Essenz bezieht (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, 84a14). Es ist ein grundlegender Fehler, diese Art der essentiellen Parusie, die durch den Vernunft und durch die logische Supposition gemacht wird, auf dieselbe Stufe zu stellen wie die Bedeutung der existierenden Dinge, die durch metaphysische Imposition gemacht wird (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι, 84a13). Ein richtig konstruierter wissenschaftlicher Beweis soll von „ἐνυπάρχει ἐν τῷ“ (a13) zu „ὑπάρχουσιν αὐτοῖς“ (a14) gehen. Dann wird eine eindeutige kategoriale Prädikation definiert, die durch die hyparchische Existenz der ersten Substanz in der Wirklichkeit gegeben ist. Aristoteles folgt der Grundargumentation der Schrift *Cat*. 2a14–15, wie die zweiten Substanzen univok und kategorial über die ersten Substanzen aussagen (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν; OBJ I, Kap. 1.3). Die metaphysische Prädikation respektiert die Donation des Seienden aus der Realität, weil das reale Sein kausal und deswegen adäquat das wahre Denken determiniert. Die archaische Hermeneutik legt im Modus der *a/létheia* in diese zweifache universelle Bestimmung der Essen (ἐν τῷ τί ἐστι/ν) die Entstehung der modernen Objektivität im Modus des sog. „objektiven Dativs“ (*dativus obiectivus,* OBJ III, Kap. 4). Der Originaltext der *Zweiten Analytik* trennt die zweifache Auffassung der universellen, *per se* gegebenen Attribution ausdrücklich voneinander (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς). Die einführende Deutung der *Metaphysik* *Z* beschrieb das Sein der Substanz nach dem Akt der ursprünglichen (d. h. vergangenheitlich perfekten) Donation des Seins in auf diese entsprechende Weise angelegtes universelles Seiendes (τό τί ἦν εἶναι; OBJ I, Kap. 1.1). Der Akt der Donation gibt „diesem Dasein“ (τό τί) das universale Sein, weil das ursprüngliche Geschehen geht zum Übergang des realen Daseins in die Vergangenheit. Das erkannte Dasein ist nicht mehr in seinem ursprünglichen Wesen vorhanden. Im als *quidditas* gegebenen Seienden als zweiter Substanz hat das ursprüngliche Dasein nur noch Vergangenheitscharakter (ἦν εἶναι). Das neue im Erkennen und der Prädikation gegebene Bedeutung wurde zu einem essenziellen Sein dieses ursprünglichen, der Bewegung und dem Wandel unterworfenen Seienden. Die Hermeneutik bezeichnete diesen Akt der Donation des Seins des Seienden „das metaphysiche Dativ“ (*dativus metaphysicus*). Dieselbe Haltung muss auch die wissenschaftliche Prädikation der kausalen Wirkung der ersten Substanzen einnehmen. Die Wissenschaft prädiziert das ursprüngliche Ereignis in der Welt, welches kausal das deduktive Urteil begründet. Die Universalien sind ebenso wie die realen ersten Substanzen im Modus *per se* gegeben, existieren aber im Gegensatz zu ihnen lediglich im menschlichen Intellekt. Das Sein der ersten Substanzen erscheint im wissenschaftlichen Beweis nur in einer vergangenheitlichen Form durch die Bedeutung der zweiten Substanz, weil das Sein der Abstraktion im Beweis als Parusie der direkt betrachteten Essenz im Denken gegeben ist. Im Falle des universellen, im Hinblick auf die realen Substanzen prädizierten wissenschaftlichen Erkennens wird die Form des metaphysischen Dativs (ἐν τῷ τί ἐστι) an erster Stelle nicht von der im Denken gegebenen Abstraktion, sondern vom hyparchischen Sein der ersten Substanz geprägt (τί ἐστιν). Die Repräsentation dieses durch die *quidditas* gegebenen realen Seins und der Kausalität wird vom Mittelglied des deduktiven Syllogismus (*medium*) und dem Prinzip der direkten Imposition des Sinnes (*ex inmediatis*) sichergestellt. Diese Passage muss man nach Aristoteles’ Gesamtabsicht lesen, welche durch die zweifache Ausrichtung der ersten Wissenschaft bestimmt ist. Der Logiker, der Mathematiker und der Geometer können nicht den ursprünglichen hyparchisch gegebenen Zustand der außerhalb unserer selbst existierenden Welt prädizieren. Das macht jedoch der Metaphysiker im Modus des adäquaten Erkennens der Wahrheit (*De anima*) und der aus ihr hervorgehenden univoken kategorialen Prädikation (*Kategorien*) und des adäquaten wissenschaftlichen Urteils (*Zweite Analytik*). Die logische Abstraktion kann keine Grundlage der auf die Realität bezogenen wissenschaftlichen Aussage schaffen. Die Art und Weise des wissenschaftlichen Erkennens muss in Einklang mit der hyparchischen Stellung von erster und zweiter Substanz in den *Kategorien* stehen und dem wahren Erkennen der Welt nach *De anima* entsprechen. Weiter muss die Wissenschaft die Einheit des Seienden gemäß der „Meta-Physik“ der durch metaphysische Abstraktion gegebenen ersten Substanz suchen.

Die Hermeneutik soll im zweiten Schritt die fundamentale Frage klären, wie (siehe *Wie* de Heidegger) die univoke Bestimmung der Notwendigkeit in der analytischen Philosophie geschaffen wird, welche bei der Entstehung des *Oxfordian Fallacy* Pate steht. Grosseteste, Rufus und Kilwardby analysieren den Schlüsselteil der *Zweiten Analytik*, welcher die drei Bedingungen der universellen Prädikation charakterisiert (καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό, *Anal. Post*. 73b26‒27). Die Prädikation der Universalie gilt für alle Bestimmungen, welche dank hyparchisch gegebener Bedeutung in ihr enthalten sind (κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ). Die Universalie ist durch sich selbst gegeben (καθ' αὑτὸ) und ist sie selbst (ᾗ αὐτό). Aristoteles fährt nach der Aufzählung dieser drei Bedingungen mit der Behauptung fort, dass beide Formen der im Modus *per se* (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό) gegebenen Prädikation zum Typ der Universalität gehören. Vom Wesen dieser so gegebenen Definition sie basiert auf der gemeinsamen, hyparchisch gegebenen Seiendheit (καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν, *Anal. Post*. 73b28). Schicksalshaft wird für die moderne Epoche die Bestimmung der Art und Weise, wie die Universalien im hyparchischen Modus gegeben sind, welcher ihnen eigen ist (ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν). Wenn die hyparchische Prädikation zweifaches Sein des Subjektes enthält, dann muss auch die Notwendigkeit des Urteilens (ἐξ ἀνάγκης) eine zweifache Natur haben. Das folgende Beispiel der hyparchisch gegebenen Universalität kommt aus der Definition des Abschnitts und des Dreiecks. Zum Abschnitt gehört die Universalität im Modus der hyparchisch und univok gegebenen allgemeinen Notwendigkeit des Punktes (καθ' αὑτὴν τῇ γραμμῇ ὑπάρχει στιγμὴ). Auf identische Art und Weise wird die Definition des Dreiecks gegeben, welchem wiederum auf die gleiche Art der Abschnitt angehört (*Anal. Post*. 73b30‒31). Aus dem Kontext wird klar, dass Aristoteles den Terminus ὑπάρχει (*inesse*) im Modus der hyparchischen univoken Notwendigkeit für die geometrische oder mathematische Definition verstand. Deren Sein ist im Denken hyparchisch gegeben und somit notwendigerweise auch im Modus *per se*. Wie im Denken die universalen, in deren wesentlicher Identität gegebenen Bedeutungen vorhanden sind (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό), so existierenden sie auch notwendig hyparchisch im mentalen Sein dieser universalen „Dinge“ (ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν). Im Falle der logischen, geometrischen oder mathematischen Abstraktion ist die Universalität ein Bestandteil des hyparchischen Seins des Seienden (καθόλου ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν), da beide Bestimmungen des Seienden lediglich im Denken gegeben sind. Deswegen gehört diese Notwendigkeit in den ersten Modus der universell prädizieren Notwendigkeit, welche das hyparchische Sein in der universellen Prädikation auffasst. Die realen Dinge tragen hingegen das hyparchische Sein und die Notwendigkeit in sich selbst (κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ). Deren Prädikation folgt der Notwendigkeit, welche aufgrund des metaphysischen Dativs besteht. Daher muss die Prädikation der anderen Reihenfolge folgen, die durch die Imposition der Bedeutung festgelegt wird. Die fatale und tragische Unklarheit betrifft die universelle Prädikation, welche im Hinblick auf die hyparchisch existierenden universellen Bedeutungen als den Dingen gegeben sind (ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν, *Anal. Post*. 73b28). Der auf das Sein der „Sache“ bezogene Dativ (τοῖς πράγμασιν) besitzt eine grundsätzliche Bedeutung für die Manifestation der Objektivität. Die Moderne begründet die kategoriale Prädikation im Modus des geschichtlichen *dativus obiectivus* (OBJ III, Kap. 4). Die Hermeneutik muss den ontologischen Status dieser „Pragmatik“ durchsuchen. Dieses Seiende kann keine univoke Bedeutung haben, soweit es um die Notwendigkeit geht (καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν, *Anal. Post*. 73b28). Es gibt eine doppelte hyparchische Prädikation aufgrund des unterschiedlichen Subjekts der Erkenntnis, das entweder auf der metaphysischen Imposition oder logisch gestellten Supposition besteht (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς). Die hyparchisch gegebene logische Essenz kann das Erkennen der realen ersten Substanz nicht bestimmen. Die wirksame Ursache der logischen Prädikation ist der menschliche Intellekt und nicht die äußerliche Realität. Im Falle des mathematischen Beweises und der logischen Abstraktion ist einzig und allein das erkennende Subjekt Garant des hyparchischen Seins des Seienden. Der Realist Aristoteles lehnte das Primat und das Monopol der eidetischen Wissenschaft nach Platon ab und setzte deren Weg zum Erkennen bis auf den zweiten Platz hinter der metaphysisch gegebenen *demonstratio*.

Die zweifache scholastische Exegesis der *Zweiten Analytik* begründet um das Jahr 1230 den zweifachen Weg der künftigen Metaphysik. Es gibt zweifache Auslegung der Notwendigkeit im hyparchischen Modus „*inesse*“. Die zweifache Modalität begründet die grundlegende Donation des Seins in der Metaphysik („Ereignis“). Dieser Dativ bestimmt die zweifache Natur der Metaphysik aufgrund der zweifachen hyparchischen Ordnung des Seienden. Die gründende Notwendigkeit besteht durch zweifache primäre Imposition des Seins. Im ersten Fall der Donation wird die Notwendigkeit der zweiten Substanz aus der Richtung der realen Dinge begründet (τοῖς πράγμασιν1). Sie folgt dem Weg des metaphysischen Dativs und die Notwendigkeit eines solchen Seienden beinhaltet das hyparchische Sein aufgrund der metaphysischen Imposition der Bedeutung (*inesse1*). Im zweiten Fall wird die Universalität als Essenz im Intellekt geschaffen. Die Seinsstiftung läuft im Geist, der das hyparchische Sein des Begriffs (τοῖς πράγμασιν2) bildet. Diese Art des Seins beruht auf der logischen Abstraktion, die im Modus der logischen Supposition (*inesse2*) gegeben ist. Die logische Essenz bringt eine eigene Art von Notwendigkeit mit sich, die des metaphysischen Dativs nicht bedarf. Es handelt sich um eine abstrakte Essenz, die nur im Denken gegeben ist. Die doppelte Form der Notwendigkeit, die durch die doppelte Gabe des Seins in der Metaphysik gegeben ist, zeigt deutlich, dass eine metaphysisch wahre Wissenschaft den doppelten Modus der Korrespondenz (*proportio* im CMDA) klar bestimmen muss. Diese Übereinstimmung entspricht der doppelten Gabe des hyparchisch notwendigen Seienden. Dann haben wir eine doppelte Form des wissenschaftlichen Beweises, der durch eine doppelte Form der hyparchischen Notwendigkeit gegeben ist, und somit doppelter Form der kategorialen Prädikation bedarf. Nur ist es wegen der zweifachen Abstraktion nicht möglich, diese generisch unterschiedliche Form der Universalität, der Notwendigkeit und somit auch des deduktiven Beweises in den wissenschaftlichen Aussagen zu vereinigen. Die Gattung bestimmt die letzte kategoriale Eindeutigkeit der Bedeutung. Hier haben wir zwei gattungsmäßig verschiedene Donationen des Seins des Seienden, in der Realität und im Geiste. Die in der *Zweiten Analytik* aufgestellte Theorie der doppelten Wahrheit ist unvermeidlich, weil die Einheit der Metaphysik als erste Wissenschaft aufbewahrt werden muss. Sofern man diese gattungsmäßig unterschiedlichen Bedeutungen der Allgemeinheit nicht respektiert, kommt es zu einer objektiven Prädikation der Universalität im chaotischen dritten Modus des Seins. Dieses *tertium ens* wird von den analytisch fähigen, seit dem Jahre 1230 in Oxford ansässigen Furien manipuliert. Der Dativ indiziert den ursprünglichen Modus der Un-verborgenheit von Heideggers „Es gibt“für die Objektivität, was die Analyse von *dativus obiectivus* bei Rufus zeigt (Kap. 3.3.4). Die göttlichen Kräfte des Chaos und die von ihnen beeinflussten Illuminaten brauchen sich nicht nach dem Ausschluss des Dritten zu richten. Sie folgen dem dritten Weg des Denkens, welcher *via Modernorum* genannt wird. Die Supposition der Universalität ist durch die neue Definition der „Sache“ als Seienden der dritten Art gegeben (*inesse3*). Diese Seiendheit wird in Form des objektiven Dativs prädiziert, welcher auf die Universalität des Seienden der dritten Art bezogen ist (τοῖς πράγμασιν3). Dieses mythopoetische Seiende bildet eine Hypostase neuen Typs und begründet die neue „Sache“ der Metaphysik. Die hyparchische Prädikation der Moderne unterscheidet nicht mehr zwischen der Richtung der entweder aus der Realität (metaphysische Notwendigkeit) oder aus dem Denken (logische Notwendigkeit) heraus gegebene Donation des Seienden. Dadurch entstand im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* ein neuer Typ der äquivoken wissenschaftlichen Prädikation und der verwirrten kategorialen Notwendigkeit (metaphysisch und logisch zugleich). Aus der Sicht des ersten Averroismus wird klar, dass die objektive Prädikation ein fataler Irrtum ist, weil sie aufgrund der nominalistischen Auslegung der *Zweiten Analytik* einen falschen wissenschaftlichen Status hervorbringt. Dieser sophistisch entworfene objektive Dativ (τοῖς πράγμασιν3) begründet im Modus der objektiven Donation der Universalität, die an amphibolische Prädikation des Neuplatonismus erinnert (OBJ I, Kap. 2.1.2). Es entstand eine neue Entität als universelles und individuelles Wesen der dritten Art.

Die analytische Interpretation bildet nach *Oxfordian Fallacy* den grundsätzlichen Irrtum der Moderne, was Albert am Anfang seiner akademischen Laufbahn genau begriff. Dieser Aristoteliker der Sizilianischen Schule griff in seinem Werk *De homine* die grundlegende Sophistik des gesamten Beweises an (Kap. 2.4.1). Die Schule der *Latini* gab eine falsche Auslegung beider Triaden der wissenschftlichen Erkennungsprinzipien. Die Imposition der Bedeutung aus der Realität der ersten Substanz begründet eine universale Supposition im deduktiven wissenschaftlichen Urteil. Der Beweis prädiziert universale notwendige Bindung zwischen der ersten und der zweiten Substanz. Die erste Triade der Prinzipien muss die Universalität im Modus *ex inmediatis* nach dem hyparchischen Sein der ersten Substanz prädizieren. Dies setzt die Kenntnis der metaphysischen Formen voraus. Die Abstraktion folgt der kategorialen Imposition der Bedeutung aufgrund der ersten Substanz. Die zweite Triade der Erkennungsprinzipien trägt die Universalität in sich selbst, weil die logischen und mathematischen Begriffe ein hyparchisches Sein im Denken des Erkennenden besitzen. Dann wird die Universalität im Modus der logischen Identität des Seienden prädiziert. Die Zusammensetzung der zweifachen Notwendigkeit schafft den wissenschaftlichen Beweis der wahren Metaphysik. Die Imposition bringt die existentielle Notwendigkeit der realen Sache ein, welche einzigartig ist. Der Beweis folgt dann der ersten Triade der Prinzipien. Die Supposition wird dadurch *univoce* geschaffen. Der Beweis kann die wahre Allgemeinheit der realen Kausalität aussagen, aufgrund der zweiten Triade der Prinzipien. Dann wird die metaphysische Notwendigkeit um die logische Notwendigkeit bereichert. Es gibt also zwei Formen der Notwendigkeit: eine in der Realität hyparchisch gegebene und die zweite suppositionell im Denken gegebene. Die Imposition schafft hyparchische Notwendigkeit durch die reale Existenz der ersten Substanz im Modus *per se* und *simpliciter*. Diese Notwendigkeit einzig und allein sichert eine adäquate Supposition, weil sie im Modus der metaphysischen und nicht der logischen Abstraktion besteht. Die Oxforder Porretaner und Nominalisten klammerten das Prinzip der Realität für den wissenschaftlichen Beweis ein, indem sie das erste Erkennungsprinzip *ex inmediatis* abschafften. Die aristotelische Auslegung zeigte, dass die zweite Triade der Prinzipien des Erkennens sich von der ersten durch einen anderen Modus der Notwendigkeit und der Abstraktion unterscheidet. Durch die Einführung der Identität zwischen der essenziellen und der hyparchischen Prädikation wurde die Grundthese der *Zweiten Analytik* über die zweifache Gestalt des Beweises aufgehoben (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Der identitäre Modus hörte in der analytischen Prädikation auf, die Ipseität der ersten Substanz zu respektieren. Aus diesem analytischen *Irrtum* entstand die erste Version des *Oxfordian Fallacy*. Das folgende Zitat aus Grossetestes Interpretation zeigt die *Lichtung*, woraus Wahrheit und Unwahrheit der modernen Objektivität hervorgehen. Der Schlüsselsatz verband die Demonstration der hyparchischen ersten Substanz mit der Parusie der hyparchischen Essenz (*demonstrativa scientia et demonstratio sint idem*).

„Das wissenschaftliche Erkennen ist im deduktiven Urteil wahrheitsgemäß, primär und unmittelbar real gegeben (*ex veris, et primis et inmediatis*). Es ist besser bekannt als der Schluss, es geht dem Schluss voraus und ist die Ursache des Schlusses (*prioribus et notioribus et causis conclusionis*). Die Art und Weise des realen Erkennens und die vorgehensweise des formalen Beweises sind das Gleiche und beide Triaden der Prinzipien gelten zusammen (*sint idem et ‚ex‘ sumatur communiter*). Dann können wir das Erkennen sowohl im Rahmen der oben erwähnten direkt angeschauten ersten Prinzipien (*ad 'ex' ... dictum originaliter*) als auch im Rahmen der auf die Materie und die reale Ursache des Erkennens bezogenen ersten Prinzipien begreifen (*ad ‚ex‘ dictum materialiter*). Deshalb behaupte ich, dass in den so gegebenen Propositionen die materielle Definition bewiesen wird, und zwar durch deren formale Definition, wie sie oben angeführt ist (*probatur diffinitio materialis de suo diffinitio per diffinitionem formalem*).“ [[290]](#footnote-290)

Grosseteste erwähnt in der richtigen Reihenfolge nach Aristoteles zunächst die drei Prinzipien für das Erkennen der direkt in der Realität gegebenen ersten Substanz: *ex veris, et primis et inmediatis.* Diese Grundprinzipien folgen im Modus der univoken kategorialen Imposition des Seins den realen ersten Substanzen. Dieser Triade fügt er die zweite Gruppe der bereits formalen Prinzipien des Syllogismus hinzu, welche die Eigenschaften der Prämissen im Urteil betrifft (*prioribus et notioribus et causis conclusionis*). Die einleitende Definition des demonstrativen Urteils verbindet in der Präposition „*ex*“ beide Beweisreihen. Das Erkennen des realen Einzeldings ist in der ersten Triade gegeben und die formale Prädikation des universell erkannten Konzeptes knüpft in der zweiten Triade an sie an. Der ursprüngliche Irrtum der Moderne ist durch den ambivalenten Gebrauch der Präposition „*ex*“ gegeben, welche beide Triaden der ersten Prinzipien des Erkennens gemäß der *Zweiten Analytik* miteinander verbindet (*‚ex‘ sumatur communiter*). Der Terminus *communiter* belegt das ursprüngliche Ereignis der Entstehung der modernen, als univoke Ontotheologie aufgebauten *metaphysica generalis*. Der epochale Irrtum der modernen Wissenschaft liegt in der analytischen Anschauung des Logikers. Er schuf eine mythologische Quelle der Wahrheit, die durch die falsch verwendete Präposition „*ex*“ begründet wurde. Heideggers „Es gibt“, das sich auf die ursprüngliche Gabe des Seins bezieht, ist in dieser mythopoetischen Quelle der modernen Wahrhaftigkeit angesiedelt. Das Zitat unterscheidet nicht länger zwischen den metaphysischen Bestimmungen der Prädikation (*ex1*), welche auf dem Niveau der hyparchischen ersten Substanz gegeben sind (*impositio*), und der anschließenden logischen Triade der formalen Logik (*ex2*), welche die logischen Prinzipien des Urteils (*suppositio*) sicherstellt. Nach diesem das „wissenschaftliche“ Erkennen der *Modernorum* begründenden Zitat sind beide Dreiergruppen der Prinzipien im Rahmen der univoken Auffassung aller sechs Prinzipien untereinander austauschbar (*‚ex‘ sumatur communiter*). Dies ist zwar formal-logisch gesehen richtig; aber nach der oben angeführten klassischen und nicht modernen Auslegung der *Zweiten Analytik* muss man in der Metaphysik klar den Modus der Imposition unterscheiden. Ansonsten erhalten wir keine reale Wissenschaft, sondern eine postmoderne metaphorische Mythopoetik. Ohne Imposition gibt es keine Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Realität und Erkennen. Der metaphysiche Dativ bestimmt obligatorisch den Stellenwert der Donation der Bedeutung und weist der Wissenschaft ihren richtigen Platz zu (*ortus scientiarum*). Der Stellenwert der Offenbarung des Sinns des Seienden ist durch die Existenz der realen Sache gegeben. Dies bedeutet für die Wissenschaft die Determinierung der universellen Bedeutung vom ursprünglichen Ort der Wissenschaft aus, wo die Kausalität und Notwendigkeit auf hyparchische Weise gegeben sind. Diese real gegebene hyparchische Kausalität wird dann von der metaphysischen *demonstratio* univok und universell durch den metaphysichen Dativ ausgesagt. Im Rahmen des authentischen Aristotelismus wird nach der *Zweiten Analytik* klar, dass die erste Form der Notwendigkeit für das logische, mathematische und geometrische *inesse* nur im Rahmen des potenziellen universell-abstrakt gegebenen Seins des Seienden gilt. Die zweite Triade der Erkennungsprinzipien stellt lediglich die formale, logisch gültige Notwendigkeit des Urteils sicher, nicht aber die kausale, metaphysisch gültige Notwendigkeit der Demonstration. Diese wird von der ersten Triade der Prinzipien gewährleistet, welche durch das hyparchische Sein und die reale Kausalität der ersten Substanz determiniert wird. Die metaphysische Ipseität der Sache ist nicht ihre logische Identität. Daher ist die aristotelische Person im existenziellen Akt des Denkens (*tertium genus*) und als Abstraktion (*quartum genus*) etwas durchaus anderes als das moderne, als Seiendes der dritten Art (*individuum*) gegebene Subjekt. Diese Tatsache kannte und verteidigte die Schule des ersten Averroismus bis ihrer Auflösung im Jahre 1277.

Der logische Analytiker kann beide Notwendigkeiten univok nehmen, nicht aber der Metaphysiker. Beide Typen der universell prädizierten, inhärent gegebenen Notwendigkeit (ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει) beziehen sich sowohl auf die kategoriale Prädikation im Rahmen der Determinierung der *per se* und *simpliciter* gegebenen ersten Substanz als auch auf die essenzielle Prädikation im Modus der logischen Abstraktion, welche ebenfalls *per se* und *simpliciter* gegeben ist. Eine Vertauschung beider Triaden der Erkennungsprinzipien ist nicht möglich, wegen der auf der realen kausalen Notwendigkeit basierenden hyparchischen Imposition. Im metaphysischen Beweis wird die Realität adäquat-notwendig erkannt. Daher gilt, dass die kausale Notwendigkeit der ersten Substanzen, welche im Mittelglied des Urteils nach dem Prinzip *ex inmediatis* enthalten ist, die zweite Triade der Erkennungsprinzipien bestimmt. Das Erkennen geht auf metaphysisch notwendiger Weise von der Realität zum Denken, also von der ersten Triade der Prinzipien zur zweiten. Die Imposition des archaischen Seins der ersten Substanz ist die erste in der Reihe des Erkennens. Die formale Supposition der zweiten Triade basiert lediglich auf der logischen Notwendigkeit, welche als Parusie der Bedeutung im Denken des Erkennenden entsteht. Deswegen hat die Sonnenfinsternis die hyparchische Form der in der Realität gegebenen Notwendigkeit, um als wissenschaftlicher Beweis in der Ordnung der Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Denken und Ding zu schaffen. Darin unterscheidet sich die wissenschaftliche Notwendigkeit der Natur- und Humanwissenschaften von der formalen, durch die Logik der Notwendigkeit im Rahmen der von Geometrie und Mathematik gegebenen Deduktion. Die erste Notwendigkeit ist durch die gegenseitige Wirkung der realen ersten Substanzen gegeben, welche sich bei der Erscheinung der Sonnenfinsternis (Sonne, Erde, Mond) als tätig erweisen. Die zweite Notwendigkeit hinsichtlich der Definition des Dreiecks ist nur im menschlichen Denken als logische Abstraktion gegeben. Dieser fundamentale Unterschied zwischen der doppelten Universalität und der Notwendigkeit beweist in der *Zweiten Analytik* die Gültigkeit der Metaphysik als einzige erste Wissenschaft. Die durch die *Oxfordian Fallacy* gegebene analytische Schule sieht keinen gattungsmäßigen Unterschied zwischen beiden Arten der Universalität und der Notwendigkeit. Sie arbeitet im Szenarium der durch die logische oder mathematische Abstraktion gegebenen Univozität und verteidigt die abstrakte, von Porretanern gegebene Weltanschauung. Die Objektivität entstand dadurch, dass Erkennen des Intellektes sich von der sinnlich wahrgenommenen Realität trennte und einen von der verabsolutierten Parusie der Bedeutung abgeleiteten Status erhielt. Der Sinn der Welt kommt direkt ins Denken des modernen und postmodernen Illuminaten. Im Falle des wissenschaftlichen Urteils (*demonstratio*) ist die bereits abwesende Kausalität im vergangenheitlichen Modus der *quidditas* durch die univok prädizierte Kausalität im Mittelglied des Urteils gegeben. Damit wird die Richtung der Prädikation bei Aristoteles‘ durch die Orthotomie im Dialog *Sophistes* bestimmt (Kap. 1.4). Aristoteles‘ Weg des dialektischen wissenschaftlichen Verstandes ist durch den realen Zustand der Sache gegeben Das Erkennen folgt der ursprünglichen Donation der Realität des Seins des Seienden. In der *ad mentem Averrois* gegebenen Metaphysik kann es nach der Sizilianischen Schule zu keiner Vertauschung der ersten Triade der Erkennungsprinzipien mit der zweiten kommen. In der metaphysischen Abstraktion ist es prinzipiell und grundsätzlich ausgeschlossen, dass beide Prinzipien univok austauschbar sind (*sumatur communiter*). Es gibt kein Seiendes der dritten Art und somit auch kein moderner Weg des Verstandes, welcher als objektives *itinerarium mentis* gegeben ist. Der Intellekt muss im Modus der Wahrheit als Übereinstimmung dem Sein der realen Sache folgen. Aristoteles sagt klar, dass die kategorial in beiden Modi prädizierte Notwendigkeit nicht die gleiche generische Bedeutung hat (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς). Die erste Triade hat metaphysischen Charakter und wird *per prius* durch das Sein der realen Sache determiniert. Zur universellen Bedeutung des realen und einzigartigen Geschehens kommt die zweite Triade der logischen Formalisierung, welche das deduktive wissenschaftliche Urteil erstellt. Daher gibt es nur zwei Wege der Erkenntnis. Das Prinzip des metaphysisch gegebenen Ausschlusses des Dritten schließt notwendigerweise den von den chthonischen Furien gelenkten dritten Weg des modernen Chaos aus (*‚ex‘ sumatur communiter*). Das Primat der in der zweiten Triade gegebenen modernen Supposition begründet eine neue Form des Erkennens. Die Moderne richtet sich erst sekundär auf die universelle Imposition der Bedeutung von der ersten Substanz (*ad ‚ex‘ dictum materialiter et dictum originaliter*). Der von der Toledischen Schule beeinflusste Grosseteste sagt am Schluss, dass die Priorität des Erkennens keineswegs zur hyparchischen Bestimmung der kausal wirkenden ersten Substanz gehört, sondern zu deren formaler Bestimmung, welche in sich die materielle Gegebenheit der Welt subsummiert (*probatur diffinitio materialis de suo diffinitio per diffinitionem formalem*). Die Sophistik liegt darin, dass dies kein formaler logischer Fehler ist, sondern ein Irrtum im Rahmen der metaphysischen Imposition der Bedeutung (*fallacia secundum quid*). Grosseteste belichtete den Sinn des Seienden von hinten von der formal bestimmten Essenz aus. Es entspricht seiner obenerwähnten zweifachen Auffassung der Wissenschaft, welche in einer niedere empirische und eine höhere theoretische Komponente aufgeteilt ist.

Wir wollen nun die Einleitung zum zweiten Teil der *Zweiten Analytik* zitieren, welche das wissenschaftliche Erkennen begründet. Das Zitat genau aufzählt die Reihenfolge der vier Schritte, die den deduktiven Syllogismus bestimmen.[[291]](#footnote-291) Die Reihenfolge der Prinzipien beginnt mit der allgemeinen *maior* erkannten Tatsache, wie der faktische Urteilsgegenstand in der gegebenen Erscheinung existiert (τὸ ὅτι). Weiter folgt der Grund, warum die gegebene Sache geschieht (τὸ διότι). Dann folgt die Prädikation im Mittelglied des Urteils, welche fragt, ob die gegebene Erscheinung real auf dem Niveau der Kausalität der ersten Substanz existiert (εἰ ἔστι). Der resultierende Schluss liefert eine allgemeine, in Form der universellen Essenz gegebenen Kausalität (τί ἐστιν). Grosseteste vollzog einen Austausch. Die Existenz der realen Sache und deren im Mittelglied der Deduktion prädizierten Kausalität (εἰ ἔστι) kam auf die zweite Stelle, nach der Essenz (τί ἐστιν). Aber die nominalistische moderne Essenz als *tertium ens* kann nicht im Modus der metaphysischen Imposition als Prämisse des Urteils gegeben werden, sondern nur im Modus der logischen Supposition. Daher wird das Wesen erst im Schluss des wissenschaftlichen Urteils gegeben. Die metaphysisch korrekte Supposition ist eindeutig nur im Falle einer korrekt vorgenommenen Imposition der Bedeutung aus der wirklichen Kausalität. Das ist der Grund, warum das mittlere Glied des deduktiven Syllogismus von absoluter Bedeutung für den vollständigen wissenschaftlichen Beweis ist. Der analytische Logiker braucht sich darum nicht zu kümmern, da er sich einer anderen Art von hyparchischer Notwendigkeit bedient. Durch Vertauschung des dritten und des vierten Schrittes entstand in Oxford eine neue Auslegung der *Zweiten Analytik*, welche das Denken auf die breite und bequeme *via Modernorum* schickte, welche zum Nihilismus der Metaphysik führte. Dieser Austausch degradierte metaphysischen Wert der realen ersten Substanz zu einer abstrakten, nur im Denken gegebenen Bedeutung der Essenz. Aus der Sicht der Metaphysik kam es dazu, dass die von der Realität determinierte Imposition der Bedeutung durch eine bloße, im menschlichen Denken als universelle Essenz gegebene Supposition ersetzt wurde. Solche Deutung stellt nach der klassischen Logik von Aristoteles, Boethius und Abelard den Typ des sophistischen Irrtums „*fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*“ dar. Beide Triaden sind in der neuen Interpretation völlig gleichwertig und es gibt keinen Unterschied zwischen ihnen. Sie widerspricht der auf der hyparchischen ersten Substanz aufbauenden Grundarchitektur der kategorialen Prädikation (οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως, *Cat*. 2a11). Die im Zitat unterstellte Konvertibilität der beiden Triaden macht einen formalen Tausch zwischen der auf der Kausalität beruhenden Imposition und der universell prädizierten Supposition. Dies findet sich natürlich auch im oben zitierten Text der *Kategorien* ebenfalls. Es macht jedoch den zweiten Teil des Zitats, der die universelle Supposition in der umgekehrten Reihenfolge der Prädikation von universellen Bedeutungen als Genus zur Species (*Cat*. 2a15–16) etabliert. Deshalb ist der zweite Weg des Verstehens nur logisch und rein dialektisch und keineswegs metaphysisch. Die vom Sonnenintellekt geblendete Moderne kann diesen feinen Unterschied, welcher den Sinn von Aristoteles‘ Metaphysik als erster Wissenschaft über das reale Seiende bestimmt, nicht sehen. Grosseteste devaluatierte den Grundprinzip *ex* *inmediatis*, welches das Erkennen der ersten Substanz und deren Kausalität sicherstellt (τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, *Anal. Post*. 71b10‒11). Das Primat der Frage nach der Existenz der kausal wirkenden Sache wurde abgeschafft. Die Schlüsselfrage der *Zweiten Analytik* fragt nach der aktuellen Existenz der Sache (*an sit*, λόγος τοῦ τί ἐστι; *Anal. Post*. 93b29). Nach dem metaphysichen Dativ erscheint die Frage nach der Essenz erst *per posterius*, weil das Ding zuerst existieren muss (ὅπερ ἔχοντες ὅτι ἔστι, ζητοῦμεν διὰ τί ἔστιν, *Anal. Post*. 93b32). Die Konversion beider Triaden der Prinzipien beruht auf dem avicennischen Primat der Essenz und sie führte zur Verfinsterung der ersten Substanz. Im analytischen Urteil ist nach der neu bearbeiteten *Zweiten Analytik* egal, ob wir im Modus der Imposition im Hinblick auf die metaphysisch bestimmte Existenz der Sache aussagen oder im Modus der Supposition deren ideale Essenz logisch definieren. Aristoteles war ein kritischer Denker; der Intellekt muss die tatsächliche Mond- oder Sonnenfinsternis erkennen, die durch die Effekte der tatsächlichen Kausalität bewirkt wird. In diesem Fall besteht eine echte Korrespondenz zwischen dem Gedanken und der Sache. Dann kann er nach der richtig laufenden prädikativen Orthotomie des Intellektes univok im wissenschaftlichen Urteil über die Realität aussagen. Die Wissenschaft ist nicht blind und folgt nicht anstelle der zweiten Substanz eine idealisierte Essenz oder in der Logik und der Mathematik gegebene Abstraktion. Das erste und grundlegende Prinzip *ex* *inmediatis*  (ἀμέσων) bezieht die *Zweite Analytik* auf das Erkennen der ersten Substanz in deren Kausalität. Dieses Prinzip erweist sich für Grosseteste als problematisch, weil es lediglich auf der Grundlage des empirischen Erkennens gegeben ist. Die Kausalität der aktuellen ersten Substanz, welche das sinnliche menschliche Erkennen determiniert, bildete nicht mehr das erste Prinzip des Erkennens.

Kehren wir nun zu Alberts Kritik an Vorgehensweise der Modernisten zurück. Die Kritik ist in der Einleitung zum Werk *De homine* durch die Verteidigung des Prinzips *inmediate* gegeben, welche er aus der Deutung der zitierten Passagen in der *Zweiten Analytik* nimmt (Kap. 2.4.1). Die kanonische Formulierung „*ex veris, et primis et inmediatis*“ in Grossetestes Auslegung bezeichnet nach *Oxfordian Fallacy* nicht die metaphysische zweite Substanz, sondern eine logische Essenz. Solches Verfahren bedeutete das Ende der kritischen Wissenschaft, die auf metaphysischen Imposition besteht. Es gibt keine Möglichkeit, in der logischen Supposition eine Eindeutigkeit in Bezug auf die erste Substanz zu erreichen, weil die logisch geschaffene hyparchische Notwendigkeit in sich selbst und nicht in der Realität verankert ist. Wenn die Essenz das Subjekt der ersten Triade der Prinzipien ausmacht, dann das Erkenntnis startet nicht beim empirischen Erkennen der Realität und das aristotelische Prinzip *ex inmediatis* gilt als sekundär. Der erste Analytiker in Oxford determinierte die Notwendigkeit der hyparchischen Stellung der ersten Substanz (*inesse*)im wissenschaftlichen deduktiven Urteil aus der zweiten Prinzipientriade. Die Deduktion geht nicht im Modus *per prius* aus der Realität der ersten Substanz, sondern aus der im Denken gegebenen universellen Essenz. Rufen wir uns die ursprüngliche Quelle dieser Unifizierung im Schema des Erkennens nach Avicenna in Erinnerung (OBJ I, Kap. 2.3.1). Die aristotelische Abstraktion disponiert die Seele des Illuminaten lediglich (also determiniert sie nicht) dazu, die höheren Formen anzunehmen (*ad recipiendum emanationem*). Deswegen gilt nach Avicenna, dass das Mittelglied des demonstrativen Urteils bereits von sich aus den nötigen universellen Schluss beinhaltet (*sicut termini medii praeparant ad recipiendum conclusionem necessario; Liber de anima* V.5; p. 127.48–50). Die Aktualisierung des Mittelgliedes des Urteils aus Richtung der sinnlichen Species im Modus der Kausalität ist nicht vonnöten. Die avicennistische Interpretation von Grossesteste bewahrt nicht die aristotelische Dichotomie der Wissenschaft, die sich aus der Metaphysik oder der Logik ergibt. Für Aristoteles bleibt die Wissenschaft dichotomisch, weil sich die hyparchische Prädikation der beiden Wissenschaften im Genus und damit im Prinzip unterscheidet. Grosseteste hob diese gattungsmäßige Unterscheidung der beiden Wissenschaften auf und ersetzte sie durch die hierarchische Konstruktion einer einzigen Universalwissenschaft. In dem neuen neuplatonischen Schema der Deduktion sind die Naturwissenschaften (*scientia*) dem theoretischen Wissen (*intellectus*) untergeordnet. Dieses wissenschaftliche Simulakrum wurde in der Postmoderne durch die *metaphysica generalis* und im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus als *Unified Science* thematisiert. Direkte avicennistische Anschauung der ersten Prinzipien ist für die aristotelische Auffassung der Wissenschaft nicht annehmbar. Der Intellekt ist keine *tabula rasa* mehr und Erkennen ist nicht von der sinnlichen Erfhrungen aktualisiert. Der Mensch kann nicht die Welt wie ein modernistischer Engel erkennen. In diesen Fall verläuft die Aktualisierung des Intellekts notwendigerweise vom abgeteilten kosmischen Intellekt aus. Wenn Grosseteste bereits in Paris diese analytische Auffassung der einheitlichen Wissenschaft lehrte, dann konnte er keine Einheit der „Meta-Physik“ als erster Wissenschaft nach der Sizilianischen Auslegung *ad mentem Averrois* errichten. Daher gehörte er in die Schule der *sequaces Aristotelis*, wenn auch aus einem völlig anderen Grund als die avicennistischen Modernisten in der Schule Philipps des Kanzlers oder die Neuplatoniker in der Abtei des Hl. Viktors. Diese Porretaner waren nicht imstande, eine fundierte philosophische Kritik am aristotelischen Pantheismus Davids von Dinant anzubringen. Nur die Blunds Schule konnte diese Aufgabe in Fülle bewältigen. Die Pariser Universität wurde im Kampf gegen den Aristotelismus der Toletaner gegründet, verteidigte die wahre Wissenschaft und den wahren Humanismus der ungeteilten Person. Nach dem Antritt Alvernus‘ als Bischof und Kanzler der päpstlichen Universität, konnte Grosseteste nicht länger den Posten des *magister regens* der Universität bekleiden, wenngleich er im Hinblick auf seine Bildung und seine Fähigkeiten gewiss dorthin gehört hätte. Dieser Platz wurde von Albert dem Großen besetzt und das erste große Wetteifern an der Pariser Universität führt ab dem Jahr 1240 gegen Grossetestes beide bedeutendste Schüler aus Oxford, Rufus und Kilwardby. Grossetestes Abgang ins akademisch zweitrangige Oxford war unausweichlich und hier traf er avicennistische akademische Seelenverwandte. Dieser aristotelische Toletaner formte in den Jahren 1230–35 am hiesigen Franziskanerkolleg originelle sophistische Schüller. Sie waren mit einem außerordentlichen mythopoetischen Talent zum metaphysischen Fabulieren ausgestattet. Zu diesem Kreis gehörte vor allem Rufus von Cornwall. Die Oxforder Schule wählte im Jahre 1230 in der Person Grossetestes die Interpretation der *Zweiten Analytik* nach der Toledischen Schule. Im diesem Jahr gründen die Magister der Pariser Universität die Sizilianische Schule *ad mentem Averrois* nach Scotus und seiner Auslegung des Kommentators. Die musische *a/létheia* ergänzt und verändert auf grundsätzliche Weise die Theorie von Kretzmann und Libera hinsichtlich des *Oxford‒Paris Split*. Diese Theorie wird lediglich im Rahmen des objektiven Unterschieds zwischen den logischen Schulen begriffen (Libera 1982). Der archaische Unterschied zwischen beiden Universitäten enthüllt im Rahmen der *a/létheia* teilweise die moderne und klassische Deutung der Wahrheit und des Seins des Seienden in dessen ursprünglicher Geschichtlichkeit. Die hermeneutische Triade prägt dadurch die heutige, durch deren historische Existenz (Oxford) und Nichtexistenz (Paris) gegebene Geschichte beider Institutionen.

Die Definition der Wissenschaft wurde in der Schule des ersten und des zweiten Averroismus nach der Deutung der Sonnenfinsternis in der *Zweiten Analytik* gespaltet. Aristoteles bringt ein Beispiel des wissenschaftlichen Beweises aufgrundlage der Sonnenfinsternis in zwei Vorgängen (*Anal. Post*. II.8; 93a29‒31; 93a36‒b3). Die wissenschaftliche Erklärung beruht auf der Realität der astronomischen Körper als erster Substanzen. Deren reale Kausalität begründet die durch das deduktive Urteil gegebene allgemeine Erklärung. Durch die Einführung des metaphysischen Dativs unterscheidet sich die empirische Erfahrung der Verfinsterung von der universellen Prädikation dieser Erscheinung im wissenschaftlichen Beweis. Der erste Averroismus sah klar, dass das Urteil die univoke Imposition der realen Kausalität der astronomischen Körper beinhaltet. Die moderne Verfinsterung (ἐποχή; OBJ I, Kap. 1.1) von Aristoteles‘ wissenschaftlicher Deutung der real gegebenen astronomischen Sonnenfinsternis hatte eine epochale Bedeutung im theoretischen Modell der westlichen Wissenschaft. Das Denken veränderte im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* den Sinn der *Zweiten Analytik*, indem es das metaphysische Primat der Wissenschaft ablehnte. Die reale Kausalität der astronomischen Körper spielt in der neuen Auslegung lediglich die zweite Geige.

„Die Verfinsterung im Modus der dauerhaften Einfachheit (*simpliciter semper*) ist in der Definition ihrer Ursachen gegeben (*est in rationibus suis causalibus*), und keine einzige Verfinsterungserscheinung ist dauerhaft in der Definition aufgrund der Kausalität gegeben (*nulla tamen particularis eclipsis semper est in sua ratione causali*). Entweder gilt dies oder das, was Aristoteles gewiss nicht sagen wollte, nämlich, dass es die Verfinsterung andauernd gäbe. Er wollte sagen, dass der Urteilsschluss, durch welchen die Verfinsterung wissenschaftlich bewiesen ist (*conclusio in qua demonstratur eclipsis*), in der Aussage enthalten ist, welcher dauerhafte Gültigkeit genießt, ob nun die Verfinsterung existiert wirklich oder nicht (*sice eclipsis sit sive non sit*).“ [[292]](#footnote-292)

Abermals ist typische Doppeldeutigkeit dieser Behauptung zu sehen. Sie ist durch das Übergehen der tatsächlichen Richtung der Imposition gegeben. Die wissenschaftliche Gültigkeit der Verfinsterung wird im Modus *per prius* in der allgemeinen Erklärung im Rahmen der zweiten Triade der Prinzipien gegeben (*simpliciter semper est in rationibus suis causalibus*). Es ist formal-logisch richtig, dass die Wissenschaft lediglich im Modus *simpliciter semper* existiert. Die wissenschaftliche Erklärung bedarf in ihrer universellen Gültigkeit keines durch die Kausalität der ersten Substanzen gegebenen realen Verlaufs mehr. Jedoch wird bei Aristoteles die reale Kausalität in der universellen Prädikation vom Mittelglied des wissenschaftlichen Urteils gehalten, ohne welches keine Naturwissenschaft existieren würde. Abermals ist eine Vertauschung der hyparchischen Prädikation im Rahmen der zweiten Form der Notwendigkeit für das Prinzip *inesse* zu sehen. Die hyparchische Notwendigkeit der Metaphysik verschwand und wurde durch die logische Notwendigkeit ersetzt. Grosseteste unterscheidet nicht zwischen der Definition der Kausalität auf dem Niveau der ersten Substanzen und im logischen Urteil, was eine Verletzung des Primats *ex inmediatis* bedeutet. Der Ausspruch verband beide Bestimmungen miteinander, indem er die Autonomie des metaphysischen Beweises aufhob und diesen mit der logischen, in der universellen Prädikation gegebenen Deduktion vertauschte (*in sua ratione causali*). Das Zitat behauptet gemäß der porretanischen Logik „*semel–semper*“, dass die durch den Urteilsschluss gegebene logische Notwendigkeit (zweite Triade der Prinzipien) immer gültig ist; aber das empirische Ereignis muss nicht immer eintreten (erste Triade der Prinzipien). Der Begriff der Notwendigkeit ist gänzlich univok, was nach dem klassischen Aristotelismus einen grundsätzlichen kategorialen Fehler darstellt. Der Irrtum ist nicht auf dem Niveau des logischen Denkens, sondern der Metaphysik gegeben. Die Imposition ist immer universell aufgefasst; aber dank dem Prinzip *ex inmediatis* wird univok im Hinblick darauf (ἐν τῷ) ausgesagt, was die hyparchische reale Kausalität ist (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι, *Anal. Post.* 84a13). Dann trägt die wirkliche erste Substanz richtig das Subjekt der universalen Aussage (ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post.* 84a14). Die sophistischen Modernisten begingen einen grundlegenden Fehler. Nach Aristoteles, die metaphysische Bedeutung „*secundum quid*“wird im Hinblick auf die Realität durch die Imposition der realen Kausalität im Mittelglied des Urteils prädiziert. Die Modernisten löschten also wissenschaftliche Verfahren aus, die im Modus der metaphysischen Abstraktion gemacht wurden, indem sie die reale Kausalität in der Minor-Aussage der *demonstratio* getilgten. Sie ersetzten die metaphysische Bedeutung, die *secundum quid* gemacht wurde, durch die logische Bedeutung, die *secundum simpliciter* gemacht wurde. Dieser Irrtum des Typs „*fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*“begründete das wissenschaftliche Erkennen im Modus des *Oxfordian Fallacy*. Es gab diesen Fehler bereits bei den Porretanern und zu Alvernus‘ Zeiten bei den Pariser Grammatikern. In beiden Inkubatoren des zweiten Averroismus wird behauptet, dass die Supposition im Modus „*semel–semper*“ gelte. Grosseteste belichtete das Erkennen des Mittelgliedes des wissenschaftlichen deduktiven Urteils von hinten aus Richtung der ewigen Prinzipien anstelle von vorne aus Richtung der empirischen *scientia*. Daher fehlt ihm im resultierenden Schema der *demonstratio* die Imposition des Sinnes aus der Realität. Die zitierte Deutung der Sonnenfinsternis übergeht sie großzügig als bloßes kontingentes Ereignis (*sive non sit*). Der Aufbau der Wissenschaft nach der *Zweiten Analytik* wird im Sinne der porretanischen *resolutio* ausgelegt, also mithilfe der Deduktion oder des „Losbindens“ des Wissens (ἀναλύω) von den subsistenten ersten Prinzipien des Erkennens, welche keiner kategorialen Beziehung zur Realität bedürfen. Den Ausspruch „*sive non sit*“ hätte Aristoteles im Hinblick auf den realen Verlauf der Verfinsterung nie gesagt. Die wissenschaftliche und somit metaphysisch wahre Prädikation muss die grundlegende Art und Weise respektieren, wie das wissenschaftliche Urteil durch die Kausalität der ersten Substanzen determiniert wird. Da eine reale Verfinsterung existiert, können wir deren universelle Notwendigkeit prädizieren. Die wissenschaftliche Notwendigkeit ist im Modus der metaphysischen Notwendigkeit gegeben, welche von der Interaktion der ersten Substanzen im Modus *simpliciter* abgeleitet sind, weil das wissenschaftliche Urteil die kausalen Beziehungen zwischen den realen astronomischen Körpern prädiziert. Die eigene kausale Wirkung der astronomischen Körper ist nach Aristoteles im hyparchischen Modus *per prius* gegeben und ohne sie existiert keine wahre Wissenschaft über die Wirkung zwischen den ersten Substanzen. Aber für diese theoretischen Wissenschaften gilt die Notwendigkeit in der Beziehung zur gattungsmäßig unterschiedlichen zweiten Substanz, welche universell im Rahmen der hyparchischen logischen oder mathematischen Abstraktion prädiziert wird. Die logische Notwendigkeit ist auch *simpliciter* gegeben, aber in einer völlig anderen Ordnung des Seins des Seienden, weil sie nur im Denken des Erkennenden existiert. Er vollzieht die Abstraktion von den realen Beziehungen. Deshalb gibt es zwei Wege des Wissens. Die logischen und die mathematischen Beziehungen sind nicht univok auf das metaphysische Erkennen der realen Beziehungen überführbar. Dies gilt für die Sonnen- oder Mondfinsternis als Verfinsterung einzigartiger astronomischer Körper. Der *simplex* gegebene Modus der logischen Notwendigkeit gleicht nicht der Prädikation der realen Substanz, was die aristotelische Logik genau unterscheidet. Durch die universell-logische (*simpliciter*)und essenziell-metaphysische (*secundum quid*)gegebene Essenz kann man die kausalen Beziehungen im Mittelglied des Urteils nicht univok ersetzen. Bei einer Verfinsterung sind diese Beziehungen nämlich zunächst in der Realität gegeben, was eine wissenschaftliche Imposition im metaphysischen Modus „*secundum quid*“bedeutet. Diese kategorial prädizierten Beziehungen existieren im Modus *simpliciter* und *per prius* im Akt des Seins der ersten Substanz, wo man nichts mehr hinzufügen kann. Die Imposition von deren Sein begründet im Modus *per posterius* das wissenschaftliche Erkennen durch die kategoriale Prädikation im Rahmen der *demonstratio*, welche nach der metaphysischen Notwendigkeit des metaphysischen Dativs gegeben ist. Die logischen Beziehungen in diesem Fall bestehen im Modus *simpliciter* et *per prius*, der *univoce* gegebener Weise erfolgt. Die Reihenfolge der Deduktion ist auf der Ebene der Wahrheit als *adaequatio* korrekt; die eindeutige Imposition im Modus der metaphysischen Potentialitäten geht der ebenso eindeutigen Supposition im theoretischen Denken voraus.

Kehren wir nun zu Grossetestes einleitendem Zitat über die zweifache Auffassung der Wissenschaft zurück, welches die ursprüngliche *Lichtung* der Unwahrheit der modernen *metaphysica generalis* zeigt. Der erste Modus des Seins *per se* wird aus dem Sinn der porretanischen Hypostasen und aus dem Avicennas reinen Sein des Seienden genommen. Diesem Erkennen wird durch die Anschauung der reinen Formen (*intellectus*) das empirische Erkennen (*scientia*) untergeordnet. Die analytische Interpretation der *Analytiken* vermittelt im Modus *per prius* einen Einblick in die reinen, *per se* gegebenen Essenzen. Der Einblick in die nur im Denken und universell gegebenen Essenzen bekam Vorrang vor der kausal wirkenden ersten Substanz. Das erste Erkennen ist direkt und notwendig (*cognitio primorum principiorum*), das zweite ist nur kontingent und im Hinblick auf die sinnlich wahrgenommene erste Substanz gegeben (*scientia*). Es ist wahr in der mathematischen und logischen Vorgehensweise nach der *Zweiten Analytik*; doch es ist nicht möglich im Falle des wissenschaftlichen Erkennens der realen ersten Substanzen, wie z. B. die Sonnenfinsternis. Die Gegebenheit der Substanz im Modus *simpliciter* ist in diesem Falle auf dem Niveauder metaphysischen Abstraktion und im zweiten Fall lediglich auf dem idealen Niveau der mathematischen oder logischen Abstraktion. Aus dem Original der *Zweiten Analytik* wird klar, dass beide Arten des wissenschaftlichen Erkennens und der Prädikation vom unterschiedlichen Modus der Notwendigkeit voneinander getrennt werden. Beide Modi der Prädikation *per se* sind generisch unterschiedlich. Nach der kategorialen Prädikation, es kann keine im Hinblick auf die generisch unterschiedlichen zweiten Substanzen (hyparchische und logische) gemeinsame Wissenschaft existieren. Es gibt keine univoke Aussage im Hinblick auf die zweite Substanz als Garant der Univozität. Der Übergang des Erkennens von einer Art in die andere ist nicht möglich.[[293]](#footnote-293) Die zweiten Substanzen stellen die letzten Einheiten der univoken Bedeutung im Rahmen der aristotelischen kategorialen Prädikation dar. Die univoke Stellung von Genus als letzter Einheit der Univozität ist dadurch gegeben, dass sie die universellen Bedeutungen im Hinblick auf die zweite Substanz prädiziert, welche an der Stelle der ersten Substanz steht (*supponit pro*). Die Mathematik existiert im Modus *per se* anders als die astronomischen Körper. Die zitierte Passage aus Grossetestes Interpretation belegte einen metaphysischen Irrtum in der Auslegung des wissenschaftlichen Erkennens, wie es in der Toledischen Schule und bei der Grammatiker sophistisch aufgefasst wird. Grossetestes Interpretation der *Zweiten Analytik* in Oxford verhüllte die unmittelbare Gegebenheit der ersten Substanz mit dem Mantel der metaphysischen Unklarheit und prägte somit den weiteren Kurz des Westens. Zitieren wir eine weitere Unklarheit der westlichen Moderne (*aliquantulum obscura*), welche eine epochale Ergänzung der oben zitierten „*obscurity*“ von Avicennabildet. Mit dieser Wort kritisiert Averroës die Widersprüche in Avicennas Metaphysik (OBJ I, Kap. 2.4.1). Die Epoche der Verfinsterung der ersten Substanz wird im lateinischen Westen vom Zitat eröffnet, welches Avicennas Sieg bestätigt.

„Dies geht aus dem unmittelbar real gegebenen Erkennen (*inmediate ex proxima*) hervor, weil nur so gilt, denn wir erkennen am besten erst die Prämissen und dann die Schlussfolgerung. Die Deutung dieses Teils ist meiner Meinung nach irgendwie unklar (*in hoc loco quia est aliquantulum obscura*). Die Prinzipien solches Erkennens sind manchmal nicht wirklich die ersten, werden aber durch die ersten Prinzipien bewiesen (*quandoque non prima, sed probata per prima*). Die ersten Prinzipien sind deswegen die ersten, weil sie in sich keine anderen Prinzipien mehr enthalten und auch nicht aus anderen Prinzipien hervorgehen.“ [[294]](#footnote-294)

Der erste analytische Kommentar machte das Primat der ersten Substanz unklar, was die erste Triade der Prinzipien betrifft, die das wissenschaftliche Erkennen im hyparchischen Modus *per prius* bestimmen. Die Prinzipien der zweiten Triade, welche das formale Erkennen des Urteils bestimmen, sie müssen immer gegeben sein, ob nun in den Voraussetzungen oder im Schluss (*probata per prima*). Darüber hinaus unterliegen sie nicht der kontingenten Existenz der ersten Substanz(*non contingunt*) und befinden sich als erste in der Ordnung des Seins (*non sequitur ex alio*). Deswegen sind sie auch direkt einsehbar in ewiger Evidenz und Sicherheit, welche durch die ontotheologische Struktur der modernen Metaphysik gegeben ist. Aber dies würde bedeuten, dass die ersten Prinzipien sich im Erkennen selbst genügen und nichts anderes mehr brauchen. Das wäre jedoch kein menschliches Erkennen, sondern ein rein engelhaftes. Im Modus *per prius* wird das Sein der Essenz als erstes Prinzip definiert, das *per posterius* die zweite Triade der Prinzipien des deduktiven Syllogismus bestimmt. Aristotelische Verdoppelung der wissenschaftlichen Demonstration im Sinne des Adverbs „διττῶς“ ist damit vollständig aufgehoben. Es wird eine Hierarchie des Wissens im Modus der neuplatonischen Deduktion der Formen von der übergeordneten Gattung (*intellectum*) zur untergeordneten und bestimmten Art (*scientia*) aufgestellt. Die Parousie der Essenz, die sich im Geist des Illuminaten offenbart, ersetzt die waltende Kausalität, die durch Prädikation im Modus des metaphysischen Dativs gegeben ist. Aber Grosseteste ist ein klassisch gebildeter Aristoteliker und weiß sehr wohl, dass die Unklarheit nicht auf der Seite der Logik liegt, weil dort nur Wahrheit und Unwahrheit existieren. Die Unklarheit ist auf der Seite der äquivok aufgefassten Kausalität und Notwendigkeit gegeben, da ein rein logischer Beweis keines Erkennens der realen Phänomene mehr bedarf. Die Schrift *Zweite Analytik* erfuhr in Oxford eine neuplatonische Interpretation. Die Hermeneutik der Objektivität fand eine Antwort auf die hermeneutische Frage nach dem „phänomenologischen Wie“ (Heidegger), also wie sich der Sinn des Seienden in der ontologischen Vor-blickbahn der Moderne befindet. Die kausale Wirkung des realen Dings wurde von der universell gedachten Essenz abgelöst. Sie ersetzte die reale Existenz der Welt durch die epochale Wirksamkeit des modernen Diakosmos. Seine moderne Version in der lateinischen Sophistik basiert auf des *Oxfordian Fallacy*. Die Moderne hat objektive Mythologie anstelle von wissenschaftlichen Beweisen hervorgebracht. Die scientistische Mythologie wird durch eine falsche Interpretation der *Zweiten Analytiken* geschaffen. Grosseteste begründete in Oxford eine neue Form der platonischen Höhle und brachte unter der Führung der Furien ein neues philosophisches Chaos hervor. Die akademischen Mendikanten in Oxford begründeten eine epochal neue Form der *intelligentia spiritualis* (Kap. 3.1.2). Die modernen Intellektuellen begannen die Welt durch objektive Illumination zu betrachten. Die Welt offenbart sich der in der Parusie des allmächtigen Intellektes, welcher direkt von höheren Intelligenzen und vom Gott der *Modernorum* erleuchtet wird. In diese Hauptmysterien des Intellektes werden heute philosophische Adepten aus der ganzen Welt eingeweiht. Die chthonischen Furien sind mit dem objektiven Verlauf dieser göttlichen Komödie gewiss ganz zufrieden und beaufsichtigen heute aus der Unterwelt lediglich die Schaffung der wissenschaftlichen Indexe und die Strömungen der virtuellen Finanzen. Die analytische Auffassung der Wissenschaft steht im avicennischen Einblick der Essenz im Modus *hoc esse tantum*. Diese Essenz ersetzte die reale erste Substanz (OBJ I, Kap. 2.3.2). Eine ähnliche Perversion der Metaphysik ließ sich in kritisch denkenden erster Generation der Kenner des Averroës in Paris nicht durchführen. Neue diskrete Weltanschauung der Oxforder Analytiker wird von den vorausgegangenen Schulen der Porretaner abgeleitet, welche auf gleiche Weise das konkrete Individuum definierten (Kap. 1.5).

Schauen wir uns die Interpretation der zweifachen, *per se* (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς) gegebenen Modalität in der oben erwähnten Auslegung der *Zweiten Analytik* an. Grosseteste schuf ursprüngliche Form der doppelten Prädikation (logische, metaphysische) bezüglich der ersten Substanz (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς) ab. Er ersetzte sie mit dem zweifachen Sein der Substanz der dritten Art nach Porphyrios (διττὸν τὸ εἶναι; OBJ I, Kap. 1.3.1). Es gibt nur eine Art der logischen Notwendigkeit, aber zwei Modi des Seienden: ein reales Seiende und ein mythologisches und später objektives *tertium ens*. Weil die logische Notwendigkeit als absoluter Wert angesehen wird, müssen logisch konsequente und paranoide Erleuchtete die Welt verdoppeln. Wo der erste Averroismus eine einzige erste Substanz und zwei Modi der Prädikation sieht, dort sieht die Moderne ein reales Seiendes und ein *tertium ens*, deren Bedeutung unter einem einzigen Modus der objektiven Prädikation ausgesagt wird. Der metaphysische Irrtum der Moderne beruht darin, dass die im Modus *per se* gegebene Universalie sich im Denken befindet und niemals mit der ersten Substanz vertauscht werden kann. Wirkliches Ding besitzt eine gänzlich andere Art des Seins *per se*, welche aktuell und real gegeben ist. Durch die Verdoppelung des Seins in den archetypischen Diakosmos und den realen Kosmos hinein entstand eine neue univoke Metaphysik für das Sein der Seienden im Modus des modernisierten Neuplatonismus. Im Raum der so geschaffenen Lichtung der Objektivität sind die Seienden universell und univok aus sich heraus und für sich gegeben (καθ' αὑτὰ).

„Dazu muss man sagen, dass die Universalien sowohl die Prinzipien des Erkennens sind und im reinen, von den Phantasmen getrennten Intellekt liegen, welcher das ursprüngliche Licht kontemplieren kann. Dieses Licht ist die erste Ursache. Somit sind die Universalien auch Prinzipien des Erkennens der intelligiblen Dinge (*principia cognoscendi rationes rerum*), welche auf ungeschaffene Weise und ewig in der ersten Ursache existieren (*increate ab eterno existentes in causa prima*). Das Erkennen der geschaffenen Dinge, welche ewig in der ersten Ursache waren und sind, sind die Definitionen der geschaffenen Dinge und deren formale und auch exemplarische Ursache. Damit sind diese formalen Bestimmungen sowohl schöpferisch (*ipse sunt etiam creatrices*). Diese Bestimmungen nannte Platon Ideen und archetypische Welt (*ydeas et mundem archetypum*). Es sind die Gattungen, Arten und Prinzipien sowohl des Seins der Seienden als auch deren Erkennen. Wenn der Intellekt durch Anschauung so weit kommt, dann sieht er in diesen Prinzipien die geschaffenen Dinge auf wahrhaftigste und klarste Weise; und nicht nur die geschaffenen Dinge, sondern das erste Licht selbst, in dem alles erkannt wird.“ [[295]](#footnote-295)

Das wahre und sichere Erkennen beginnt nicht durch die sinnliche Abstraktion, sondern durch den reinen, von den Phantasmen getrennten Intellekt (*intellectum purum et separatum a phantasmatibus*), welcher fähig ist, das Licht des göttlichen Intellektes zu betrachten (*possibilem contemplari lucem primam*). Es ist nicht schwierig, in dieser Passage den Einfluss von Avicennas höchster Form des erleuchteten Intellekts zu erkennen (*intellectus sanctus*; OBJ I, Kap. 2.3.2). In dieser göttlichen archetypischen Sphäre befinden sich die ursprünglichen Formen der geschaffenen Dinge (*in causa prima eternaliter sunt rationes rerum creandarum*) und auch die effektive Kausalität für die exemplarischen kosmischen Formen auf dem Niveau der immateriellen Intelligenzen (*causae formales exemplares*). Der direkte Einblick in die avicennische Sphäre des göttlichen Denkens als *Dator formarum* erklärt, warum das analytische Erkennen nicht bei der Realität der ersten Substanz beginnt. Die Porretaner und Kartesianer gelangen erst auf sekundärem Wege zur Realität. Sie verbinden sich mystisch zuerst mit der Sphäre der autonomen Formen bei Gott oder in der kosmischen Sphäre der ewigen Formen und der mathematischen Bedeutungen. Ein grundsätzliches Problem stellt die kausale Wirksamkeit der kosmischen Formen dar. Das kausal wirksame Form können wir direkt durch *intellectus agens* erkennen. Das bedeutet, dass unser Intellekt sich direkt mit dem abgeteilten kosmischen *intellectus agens* verbindet und in der Seele eine selbstständige Hypostase oder Form erschafft. Ähnliche Meinungen konnte man damals in Paris nicht verkünden, weil sie die Erleuchtung des Denkens aus Richtung des abgeteilten kosmischen *intellectus agens* voraussetzten. Ein weiterer wichtiger Teil des Zitats zeigt, wie dieses Erkennen vonstattengeht. Die Ordnung der Erkenntnis (*cognitiones rerum creandarum*) folgt der Deduktion, die durch die Abstieg der autonomen Formen gemäß dem Szenario im neuplatonischen Werk *Liber de causis* gestaltet wird. Die höheren Formen als grundlegende Archetypen und exemplarische Ideen gehen vom göttlichen Denken, wo sie ewig waren (*fuerunt in causa prima eternaliter*), nach unten und sie wirken sekundär in der Schöpfung. Direkte Anschauung kontempliert die atomare Substanz der Neuplatoniker als Seiendes der dritten Art (OBJ I, Kap. 1.3.1). Der Intellekt gelangt im Prozess der Abstraktion zur Evidenz der spezifischen Substanzen mithilfe der reinen intellektuellen Intuition (*intellectus purus potest in his defigere intuitum*). In dieser diskreten als eidetische Anschauung gegebenen Weltanschauung eröffnete sich den Illuminaten der wahre und evidente Sinn alles Seienden (*verissime et manifestissime cognoscit res creatas*). In der epochalen Finsternis der Oxforder platonischen Höhle entstand nach dem Erlöschen der realen Welt der ersten Substanzen eine neue Offenbarung, die eine Ära der analytischen Philosophie begründete. Die objektive Realität wird im Modus von Avicennas *certitudo* und Anselms *rectitudo* erkannt, weil sie nach dem deduktiven Szenarium *Liber de causis* durch das *more geometrico* gegeben ist. Die Welt der ewigen Exemplare, die im modernen Gott existieren, sichert die formale Produktion des Seins, die von den höheren Formen abwärts zu den niederen Formen führt. Die Freigabe oder Aufteilung der Formen auf die niederen Einheiten der Erkenntnis (ἀναλύω, *deducere*) ist mit der Aufteilung der Universalien nach dem Baum des Porphyrios verbunden. Die archetypischen Gattungen und Arten haben univoken und substanziellen Charakter (*genera et species et principia tam essendi quam cognoscendi*). Das Zitat verteidigt direkte Anschauung dieser „Species*–*Substanz“, welche in die archetypische Sphäre des Erkennens gehört. Die neue Weltanschauung basiert auf der ontotheologischen Struktur der Metaphysik. Der reine Einblick in die schöpferische Formen bringt den Philosophen bis zur Betrachtung der ersten Quelle der intellektuellen Illumination, durch welche er dann den Rest der Schöpfung erkennt (*ipsam lucem primam in qua cognoscit cetera*). Der Schlüsselsatz zeigt die Vorgehensweise des Erkennens. Die materiellen Dinge werden von hinten durch die Intuition des aktiven reinen Intellektes belichtet (*cum intellectus purus potest in his defigere intuitum*). Diese Form der intellektuellen Intuition erkennt durch den evidenten Einblick in die ersten Prinzipien richtig auch die materiellen Dinge (*in istis verissime et manifestissime cognoscit res creatas*). Grosseteste fügt dem Blick auf die platonischen Ideen und Archetypen auch den direkten avicennischen Einblick in die porretanischen hypostasierten *genera* und *species* hinzu. Diese Universalien bilden einen festen Bestandteil des Prozesses der Individuation im Rahmen der Teilung des Baums des Porphyrios bis hin zum nicht weiter definierbaren essenziellen, *individuum* genannten Rest (Kap. 1.4). Diese Vorgehensweise der Abstraktion in Gestalt der avicennischen *denudatio* (OBJ I, Kap. 2.1.1) finden wir in derselben Dekade auch im Begriff der *resolutio* des Pariser Magisters Philipps des Kanzlers, des ersten Theoretikers der Konversion der Transzendentalien (Kap. 2.3.2). Die neuplatonischen Formen sind in unserem Erkennen direkt gemäß der im *Liber de causis* gegebenen Deduktion *modo geometrico* wirksam. Nun wird klar, warum Grosseteste von Paris ins akademische Exil in Oxford gehen musste. Papst Gregor IX. überstimmte das Votum des Kapitels Notre Dame und ernannte Alvernus im Jahre 1228 zum neuen Bischof von Paris. Dieser eminente Repräsentant der Blunds Schule konnte der Verkündigung ähnlicher Lehren auf dem Boden der Pariser Universität nicht zulassen. Der Intellekt von Grosseteste, der in der Art der Neuplatoniker und Avicenna dargestellt wird, hat direkten Einblick in die universellen Formen, die im getrennten aktiven Intellekt und auch in den einzelnen materiellen Dingen enthalten sind. Aus diesem grundlegenden Grund ist die *anima intellectiva* eine avicennistische aktuelle Substanz und keine *tabula rasa*. Grosseteste trennte sich von Blunds Schule, indem er in der zweiten Etappe die Belichtung von hinten radikalisierte, aus Richtung des abgetrennten *intellectus agens*. Diese Stellung war anwesend bereits in seiner Auslegung von *De anima* (Kap. 2.2.1). Grosseteste verteidigt Averroës gegenüber Avicenna gemäß der Toledischen Schule, Alvernus verteidigt ihn nach der Sizilianischen Schule. Beide Auslegungen des Kommentators sind unvereinbar und sie können nicht eine einheitliche Metaphysik schaffen.

Kehren wir zu dem grundlegenden Unterschied zwischen den beiden anonymen Kommentaren zu *De anima* zurück, die in den Jahren 1225–30 veröffentlicht wurden. Die beiden Schriften zeigen deutlich die unterschiedliche Natur des *intellectus agens* und des *intellectus formalis* (Kap. 2.2.2). Alvernus′ erste Schrift zu *De anima* (*De potentiis animae et obiectis*) wurde wahrscheinlich vor 1230 als Antwort auf Grossestes toletanische Darlegungen von Wissen und Wissenschaft geschrieben, die er in Paris hielt. Grosseteste schrieb den ersten Kommentar zu *De anima*, der sich an der Schule von Blund orientierte (*De anima et de potentis eius*). Und wir dürfen auch mit Recht annehmen, dass er bereits 1225–28 (die Ernennung von Alvernus zum Bischof und Kanzler) in Paris eine neue Interpretation der *Zweiten Analytiken* vorgelegt hatte, die er erst in Oxford veröffentlichte (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros*, 1230). Diese Auslegung wurde offensichtlich im Geiste der von Alvernus verurteilten Lehren der *sequaces Aristotelis* verfasst und war mit der Lehre der sizilianischen Schule des ersten Averroismus unvereinbar. In der vom Neuplatonismus und vom Avicennismus beeinflussten Toledischen Schule war die volle Einheit der Person nicht möglich. Dies zeigte sich klar in den späteren Streitigkeiten besonders zwischen dem Toletaner Aquin und dem Sizilianer Siger. Ein Beispiel des direkten eidetischen Einblicks in die aktuelle Form stellt Grossetestes Definition des Exemplarsdar, welches zur einer neuen Substanz der dritten Art wurde (*dicitur simul exemplar et quo res est*).[[296]](#footnote-296) Den Schlüsselteil dieser Definition (*exemplar dicitur solum forma, quae est in mente artificis*) übernimmt Bonaventura und macht daraus die erste ontotheologische Konstruktion der Objektivität (OBJ III, Kap. 4.1.2). Das Zitat zeigt den Sinn des Seienden von hinten geschaffen in der Verbindung mit der demiurgischen Prädikation *in artificialibus*. Diese Verbindung bildet die ontotheologische Grundlage der Objektivität. Grosseteste folgt der aristotelischen Linie der Interpretation und lehnte deshalb die platonischen Ideen als selbstständig existierende Substanzen ab. Aber der Blick modernen Illuminaten mit diesen Ideen arbeitet in Form des Exemplars (*formales exemplares*), welches im Akt des evidenten Erkennens betrachtet werden kann (*lucem primam in qua cognoscit cetera*). Diese eidetische Anschauung des modernen Demiurgen à la Avicenna, Descartes und Husserls ermöglicht das evidente Erkennen der Welt (*verissime et manifestissime cognoscit*). Die Sicherheit des Erkennens entspricht dem erreichten Niveau der höheren immateriellen Substanzen, welche im Akt des erleuchteten Intellektes betrachtet werden. Der erste Blick des neuplatonischen und augustinischen Auges der Seele ist konfus in den materiellen Substanzen gegeben. Das evidente Erkennen befindet sich in den reinen Formen des Intellektes, welcher die Strahlung der spirituellen Formen aufnimmt. Der Intellekt soll die Seele zur höheren Form der Illumination und des Erkennens aufwecken. Es ist die Welt der abgeteilten Formen und Intelligenzen, welche schließlich im Gott als dem Geber der Exemplare und der ersten Prinzipien des Erkennens liegen. Verführt durch die Macht ihres paranoiden Intellekts haben sich die demiurgischen Illuminaten an den göttlichen Platz gestellt, den Parmenides der Göttin der Wahrheit vorbehalten hat. Grosseteste begründet die Philosophie der Objektivität aus dieser von den Toletanern errichteten Position des göttlichen Auges. Die Vertauschung der Essenz mit der Metaphysik der Substanz ist im Modus der musischen Unwahrheit (*a/létheia*) gegeben. Die Moderne basiert auf der mystischen Form der Deduktion, unter der mythopoetischen Wirkung der trügerischen Musen. Sie wurden aus dem Territorium der modernen, der Realität beraubten Wissenschaft vertrieben, also schickten sie stattdessen analytische Furien. Die Musen kontrollieren die Manifestation der falschen Mysterien der Wissenschaft und der Vernunft durch die Illuminaten aus der verborgenen musischen Wahrheit des Seins, die sich aber in Oxford seit 1230 durch die chaotischen Furien manifestiert hat. Die archaische Hermeneutik folgt der ursprünglichen Wirkung der göttlichen Kräfte. Der Sinn der Welt, der auf *Oxfordian Fallacy* gebaut wird, er stellt eine tragisch wahnsinnige Erkennung der Wirklichkeit (μανία) dar.

Grosseteste deutet die *Zweite Analytik* nach der Abstraktion im Modus der porretanischen Logik und nicht nach der Abstraktion der aristotelischen Metaphysik. Seine Interpretation verband das Denken der Schulen *Logica Modernorum* mit der aristotelischen Auffassung der Wissenschaft. Die Schrift *Zweite Analytik* beinhaltet tatsächlich eine Behauptung über den direkten intellektuellen Einblick in die Prämissen des Urteils (ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως, *Anal. Post*. 88b37). Direkter Einblick in die Verbindung der Prämissen des wissenschaftlichen Urteils ist jedoch stets mit der Aktualität der unmittelbar gegebenen ersten Substanz verknüpft. Aristoteles lobt die Fähigkeit des scharfen Denkens, den Schluss ohne Syllogismus wahrzunehmen, wie er unmittelbar in der Realität gegeben ist (ἀγχίνοιά ἐστιν εὐστοχία τις ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ τοῦ μέσου, *Anal. Post*. 89b10‒11). Diese Passage muss man indes nach Aristoteles‘ Gesamtabsicht lesen. Die Art und Weise des wissenschaftlichen Erkennens muss im Einklang stehen mit der hyparchischen Stellung von erster und zweiter Substanz in den *Kategorien*; es entspricht der in *De anima* gegebenen Theorie des Erkennens und des Intellektes; es sucht die Einheit des Seienden gemäß der „Meta-Physik“ der durch die metaphysische Abstraktion gegebenen ersten Substanz. Die Oxforder Schule verknüpfte die Auslegung der *Zweiten Analytik* mit der Auffassung der subsistenten Essenz von Gilbert (*esse namque subsistentia est, non substantia*) und verband sie mit Avicennismus (Kap. 1.4). Durch Einbeziehung der Substanz der dritten Art in das Schema des Erkennens entstand die analytische Philosophie des Westens. Die nächste Generation nach Grosseteste konstituierte den Dualismus von Körper und Seele im Modus des universellen Hylemorphismus. Die erste Form dieses Dualismus entstand auch zur selben Zeit in Paris, und zwar im Rahmen des augustinischen Avicennismus in den Werken des Typs *Summa Duacensis* (Kap. 2.2.2). Grosseteste wiederholt in der Epoche der scholastischen Verfinsterung der ersten Substanz das antike neuplatonische Szenarium des verdoppelten Seins nach Porphyrios (OBJ I, Kap. 2.3.3). Die Deutung des *Organons* und speziell der *Zweiten Analytik* nach der Toledischen Schule war im oben erwähnten Schlüsselpunkt grundsätzlich fehlerhaft (*Anal. Post*. 84a11‒12). Auf den Fehler der Porretaner hatten bereits zuvor die klassischen Schulen der *Logica Vetus* aufmerksam gemacht. Die Moderne ist nicht imstande, die logische und metaphysische Abstraktion zu untercheiden. Es handelt sich um typisches Beispiel des Sophisma „*fallacia secundum quid et simpliciter*“.

Die Schulen der *Logica Modernorum* und nach ihnen Grosseteste, Kilwardby und Rufus veränderten die Abfolge der Axiome der Forschung, was Albert in seiner Schrift *De homine* ablehnte (Kap. 2.4.1). Logiker und Mathematiker, welche im Fach der logischen Abstraktion prädizieren, werden sich nicht bewusst, dass die Auffassung der Supposition in der Abstraktion im Modus *simpliciter* außerhalb der metaphysischen Abstraktion als Imposition gegeben ist. Logik ist innerhalb ihrer generisch gegebenen Wissenschaft wahr. Sie hat aber einen ungerechtfertigten Sprung in die kategorische Prädikation der Metaphysik gemacht. In der Sphäre der metaphysischen Abstraktion wird die Bedeutung einzig und allein von der Imposition der Bedeutung aus Richtung der real erkannten ersten Substanz im Modus „*secundum quid*“ bestimmt. Die Leiche ist kein Mensch, da die Imposition der Bedeutung „Mensch“ in der Ordnung der kategorialen Aussage in der Metaphysik, die eine lebendige Person einbezieht. Albert als auch Bacon lehnten es ab, die Imposition abzuschaffen und sie durch logische Abstraktion zu ersetzen. Aus der Logik und der Mathematik kann man nicht in die Metaphysik übergehen, nur aus der Metaphysik in die Logik. Daher muss der Verstand der unveränderlichen Bahn der Sonne am Firmament folgen, um die realen Ursachen der astronomischen Verfinsterung zu bestimmen. Die Schule des *Oxfordian Fallacy* vollzog die fehlerhafte Prädikation *secundum quid*, weil sie die hyparchische Stellung der ersten Substanz aufhob. Die vom Sein der ersten Substanz *per se* determinierte Realität wurde in eine rein formale Prädikation verändert. Die analytische Prädikation ist zwar ebenfalls im Modus *per se* gegeben, aber keineswegs in der gleichen hyparchischen Ordnung wie die metaphysische Abstraktion. Die analytische Auslegung hob das Primat der ersten Triade der Prinzipien auf. Durch die univoke Verbindung verschwand die grundlegende generische Unterscheidung zwischen im Modus *per se* gegebener logischer und metaphysischer Prädikation (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post*. 84a12). Dieser Irrtum charakterisiert die analytische Philosophie bis heute, weil sie nicht aristotelisch klassisch, sondern avicennistisch modern denkt. Grosseteste deduziert das Erkennen im Modus der Toledischen Schule, welche er der damals in Oxford Schule herrschenden der *Nominales* begegnete. Die Notwendigkeit der Wissenschaft wird abgeleitet von der mathematischen Proportion und von der zweiten Triade der Prinzipien der Deduktion. Die Notwendigkeit in der Form der Supposition umfasst lediglich die formalen Beziehungen des Syllogismus, welche ohne die Existenz der in der Realität gegebenen ersten Substanz auskommen. Die komplette Figur des *Oxfordian Fallacy* etabliert die Vorgehensweise des Erkennens der Moderne. Es kam zur *epoché* von der Realität der ersten Substanz. Die neue Metaphysik der analytischen Moderne verläuft im Modus der epochalen Irre über den dritten Weg des Erkennens, welcher sich außerhalb Platons und Aristoteles‘ befindet. Die Toletaner bedürfen in der neu konstituierten analytischen Form der Wissenschaft keiner Determination des wissenschaftlichen Beweises von der Kausalität der realen Substanz aus. Die Kausalität wird in der deduktiven Argumentation durch eine formal und logisch bestimmte Essenz dargestellt.

„Daher gilt, dass wir unbedingt die Existenz der Sache erkennen müssen, damit wir deren Essenz erkennen, weil das Erkennen der Existenz (*scire quia est*) der Beurteilung der Essenz vorangeht (*prius est quam scire quid est*). Dagegen aber argumentiert Aristoteles folgendermaßen: Alles, worum wir durch das wissenschaftliche Urteil wissen, muss Substanz sein, und wenn wir forschen, ob diese Substanz durch kausale Wirkung erkannt wird (*si demonstratur quia est scitur per causam*), dann wissen wir es sowieso durch deren Definition (*ergo scitur per diffinitionem*). Deshalb ist Kausalität und die Definition identisch (*idem est causa et diffinitio*). Folglich wird die Definition dessen zuerst angenommen (*prius accepta est diffinitio*), was das Ding in seinem Wesen ist (*quid est res*), bevor der Existenz der individuellen Sache (*quia est res*). Deswegen haben wir die Definition und wissen, was das Ding ist, was jedoch nicht ohne die Tatsache geht, dass das Ding existiert.“ [[297]](#footnote-297)

Der erste Satz des Zitats legt zurecht die axiomatische Abfolge des Erkennens von der Existenz der Sache bis zur Essenz fest (*scire quia est prius est quam scire quid est*). Grossetestes Interpretation respektiert nur scheinbar den Buchstaben des Textes über das Primat der existenten Substanz im Hinblick auf die Essenz (τὸ διὰ τί ζητῶμεν ἢ τὸ τί ἐστι, *Anal*. *Post*. 90a1). Gleich der nächste Satz dreht diese Abfolge so, dass er unter Berufung auf Aristoteles (*sed contra hoc opponit Aristoteles*) das Primat der Existenz der Sache mit der nominal aufgefassten Definition der Sache vertauscht. Es handelt sich um ein typisches Beispiel der analytischen Interpretation im Rahmen des *Oxfordian Fallacy*, wobei das Mittelglied durch Belichtung von hinten erstellt ist. Das Mittelglied des Urteils erhielt anstelle der Imposition der Kausalität aus der Realität nur den nominalen Charakter der allgemeinen logischen Supposition. Damit kehrte die Reihenfolge der Prädikation *per prius* in der ursprünglichen, von der Existenz des Dings ausgehenden Lehre um. Die analytische Wissenschaft geht bei der Erkenntnis von der im Intellekt gegebenen universellen Essenz aus. Aristoteles unterscheidet kategorial die generische Univozität des wissenschaftlichen Erkennens von der anderen, in der mathematischen Analyse gegebenen generischen Univozität. Die moderne Interpretation ist nicht mehr metaphysisch-kategorial, sondern logisch-analytisch. Das Zitat stellte die Essenz sophistisch vor die Existenz. Die unter den ersten Substanzen gegebene Kausalität im nominalistisch erfassten *medium* wird univok und sogar vollkommen identisch begriffen (*idem est causa et diffinitio*). Das Primat liegt bei der suppositionellen Definition der logischen Essenz (*prius accepta est diffinitio que dicit quid est res*). Der zitierte Schluss ist eine reine Sophistik. Er behauptet, dass alle wissenschaftlichen Definition auf der realen Existenz der Sache basieren, weil ihre Definitionen sonst nicht in der essenziellen Form gegeben sein könnten (*scitur quid est res et nondum scitur si est res*). Der erste Modernist glaubt nur noch, dass ein wahres Erkennen der Realität existiert, weil er sie durch die logisch widerspruchsfreie Beweisreihe postuliert. Der letzte Grund für wahre Erkenntnis ist durch den Ausschluss einer anderen Möglichkeit gegeben (*quod est inpossibile*).

Die reale Welt hat das Recht auf Existenz, weil sie nicht im Widerspruch gegen die moderne Logik steht. Der postmoderne Leibniz finalisierte dieses moderne Postulat durch den Satz des ausreichenden Grundes (*principium* *rationis* *sufficientis,* Kap. 3.5). Die analytische Deutung machte das logische Wort zum substanziellen Körper und ließ es objektiv unter uns wohnen. Der mysteriöse Ruhm dieses *tertium ens* wird im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus von der heutigen analytischen Philosophie verkündet und zelebriert. Das direkte Erkennen der Realität ist nur durch die Form der niederen empirischen *scientia* gegeben und ist deswegen unklar und fehlerhaft. Daher muss die wissenschaftliche Wahrheit von den im Rahmen der *intellectio* betrachteten höheren und dauerhaften notwendigen Prinzipien und Formen deduziert werden. Die analytische Schule der Porretaner in Oxford verband beide von Aristoteles ausdrücklich unterschiedenen Modi der Attribution *per se* univok und sogar identisch miteinander. Die Schrift *Zweite Analytik* behauptet, dass das wissenschaftliche Erkennen univok nur im Rahmen einer und derselben Gattung als des letzten Garanten der Univozität errichtet werden kann. Diese Auffassung der an die Gattung gebundenen Univozität hat in der *Zweiten Analytik* eine Schlüsselbedeutung. Das wissenschaftliche Erkennen der realen Kausalität der ersten Substanzen sich gattungsmäßig unterscheidet von der Kausalität der mathematischen Universalien und der logischen Essenzen. Die Schule des ersten Averroismus unterscheidet deswegen grundsätzlich zwischen logischer und metaphysischer Abstraktion, weil es sich um zwei gattungsmäßig unterschiedliche Formen der hyparchischen Notwendigkeit handelt. Deshalb gibt es eine unterschiedliche Bedeutung der logischen Supposition und der kategorialen Imposition. Aristoteles postuliert eine univoke Verbindung der wissenschaftlichen Deduktion mit der ersten Substanz. Sie wirkt durch die wirkliche Kausalität, die durch die Nebenaussage des Syllogismus repräsentiert wird. Diese hyparchische erste Substanz wird im wissenschaftlichen Beweis *simpliciter* prädiziert, weil sie durch den eigenen Akt der an sich notwendigen Existenz gegeben ist. Im Unterschied zur Oxforder Moderne und zur kartesianischen Postmoderne geht Aristoteles zu den Dingen selbst, dem metaphysischen Dativ folgend. Diese Vorgehensweise unterscheidet sich grundlegend von der modernistischen Parusie der Essenz. Sie wird im erleuchteten Denken des Illuminaten offenbart und dann in der Form der hypostasierten Essenz als *tertium ens* ausgesagt. Aristoteles erklärt die astronomische Verfinsterung nach der realen Kausalität von Sonne und Mond als erster Substanzen. Sie partizipieren direkt an der Erscheinung der Verfinsterung. Dann verläuft die Prädikation nach der Notwendigkeit der hyparchisch existierenden ersten Substanzen, also im Modus *„ex* *inmediatis*“ (ἂν δι' ἀμέσων, *Anal. Post*. 93a36). An gleicher Stelle wird behauptet, dass dieses Prinzip durch seine Existenz das Medium des deduktiven Syllogismus bildet, der der wirklichen Notwendigkeit folgt (εἰ δὲ μή, τὸ ὅτι, τὸ διότι δ' οὔ, *Anal. Post*. 93a36). Albert hält dieses Prinzip im Axiom „*inmediate*“ und bezieht es auf das Sein der ersten Substanz in der Realität (Kap. 2.4.1). Die universelle zweite Substanz entsteht durch Imposition des Sinnes von der hyparchisch gegebenen realen ersten Substanz. Diese Reihe begründet die Univozität im Rahmen der einen Gattung. Die ins Leben gerufene *Oxfordian Fallacy* verneinte das Schlüsselprinzip des wahren wissenschaftlichen Erkennens, welches durch die Übereinstimmung des Intellektes mit der Wirkung der realen Sache gegeben ist. Die Imposition der einzigartigen, durch die reale Kausalität gegebenen Notwendigkeit wurde aufgehoben und durch die universelle Supposition der logisch gegebenen Notwendigkeit ersetzt. Die analytische Interpretation hob die kausal begründete Vorgehensweise des Erkennens im Hinblick auf die Realität auf. Doch, die wissenschaftliche *demonstratio* ist in der Ordnung der metaphysischen Abstraktion primär auf die Realität ausgerichtet. Die Umwandlung des realen Prinzips des Erkennens in ein ideales Konstrukt bildet die Grundlage des Denkens der Schule der *Modernorum*, welche in Oxford die analytische Auslegung der *Zweiten Analytik* in den Jahren 1230–35 einführte. Der zitierte Irrtum der Lateiner gehört in den Rahmen der damals diskutierten, in der Schule der *Logica Vetus* verurteilten logischen Fehler. Bacon bestätigte es in der Polemik mit Kilwardbys Schule (Kap. 3.2). Die moderne Wissenschaft beginnt in der Verfinsterung der ersten Substanz. Die Verfinsterung der echten Sonne als astronomischer Körper ist verschwunden, und damit auch der kausale Realitätseffekt auf unsere Kognition. Die modernen Illuminaten begannen Pythia zu spielen, welche in der Höhle weissagt. Aristoteles dagegen fordert einen gesunden und kritischen, die Welt der realen ersten Substanzen sinnlich erkennenden Verstand.

Die neue Auslegung der *Zweiten Analytik* begründete das geschichtliche Ereignis der Blindheit zur Realität. Wir beobachten auf archaische und epochale Weise jenes hermeneutische „Wie“ der erste Irrtum der modernen Metaphysik im Modus des *peccatum originale* entstand. Die Geschichtlichkeit dieses Anfangsprägte die Geschichte beider Schulen und erklärt damit auch die positive Historie der modernen und postmodernen Wissenschaft. Grossetestes Kommentar verschiebt die kausale Wirkung der ersten Substanzen bei der astronomischen Verfinsterung in Richtung zum intuitiven Einblick in die ersten Prinzipien (*intellectus*). Die Vorgehensweise von Grossetestes Deduktion ist aus der Sicht der auf die ersten Substanzen bezogenen Metaphysik fehlerhaft. Aus der Sicht des Denkens der *Logica Vetus*, welche das aristotelischen Wissen und Wahrheit als Übereinstimmung verteidigt, stellt die analytische, im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* dargebotenen Wissenschaft eine reine Sophistik dar. Die Leiche ist in der Ordnung der durch die Imposition gegebenen metaphysischen Abstraktion kein Mensch, wenngleich die spezifische Definition die Leiche im Rahmen der logischen Supposition als „Menschen“ bezeichnet.

Das Problem des *Oxfordian Fallacy* beruht auf der Abschaffung der metaphysischen Imposition und ihrer sophistischen Ersetzung durch logische Supposition. Die Notwendigkeit der Imposition, die sich aus den realen Beziehungen der ersten Substanzen ergibt, wird nicht richtig von der logischen Notwendigkeit unterschieden. Zu dieser Gruppe der hyparchisch determinierten logischen Bedeutungen gehören mathematische Zahlen, geometrische Figuren oder porretanische Hypostasen. Die wirkliche Sache ist jedoch notwendig, weil sie an und für sich existiert, und nicht wegen der Existenz der Logik. Eine ähnliche fehlerhafte Position finden wir in Avicennas Interpretation der *Zweiten Analytik*. Sie vorzeichnet die Entwicklung des zweiten Averroismus durch die hyparchische Stellung der Gattung als erster Substanz.[[298]](#footnote-298) Nach dem Avicennismus enthalten die individuellen Dinge hypostasierte Formen nur in unzureichendem Maße und nur dank deren Partizipation an der höheren Ordnung des Seins. Der Mensch erkennt diese Formen durch den *intellectus adeptus* und durch die besondere Form der Abstraktion, als Denudation der selbstständigen autonomen Formen. Diese reinen und autonomen Formen muss man im Prozess der avicennistischen *denudatio* von der kontingenten Materie befreien. Die Schule des zweiten Averroismus hält an Avicennas zweifacher Auffassung der Wissenschaft als *scientia simplex* und *scientia cogitabilis* fest, welche primär den Einblick in die hypostasierten intelligiblen Formen prägt (*virtus intellectus simplicis*; OBJ I, Kap. 2.3.1). In diesem mythopoetischen Einblick in den neuplatonischen und später avicennistischen Diakosmos entstanden die höhere Wissenschaft der Illuminaten über die Essenz und die niedere Wissenschaft der wenig erleuchteten Aristoteliker über die reale Welt. Unter der Führung der absolut logischen Furien, Grosseteste änderte den fest gegebenen Weg der Sonne, auf welchem Parmenides die Identität der Realität und des Denkens errichtete (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, *Parm*. B 3). Platon respektierte diese Bahn im dialektischen Vorgangsweg der Orthotomie und trennte die sophistischen Simulakren von der Realität (*Soph*. 265a1). Aristoteles überführte diese Orthonomie zurück in die Realität der ersten Substanzen im Prinzip des metaphysischen Dativs, welche die *Zweite Analytik* durch das Prinzip *ex inmediatis* respektiert. Die analytische Auslegung legte die Richtung der Prädikation auf ein gänzlich konvertibles Umherirren im Reiche der Schatten und der im Modus *communiter* gegebenen sophistischen Simulakren fest. Der Illuminat hat im Denken seinen eigenen Sonnenintellekt und ergeht sich in der Höhle in allen Richtungen nach der Beliebigkeit. Diese moderne analytische *veritas* symbolisiert indes das chthonische Chaos gemäß der ursprünglichen musischen Wahrheit des Seins des Seienden als *a/létheia*. Daher wird das Denken der Modernen von den dämonischen Furien als Gottheiten des Chaos und der Finsternis gelenkt. Die Odyssee der nihilistischen Moderne wird vom eigenen Sonnenmythos gelenkt. Die Moderne erschuf sich eine paranoische Form des Sonnenmythos und deren chaotische und nihilistische Odyssee kann niemals mehr zum Angang des Wissens zurückkehren. Dies war nicht der Weg des damals in Paris verteidigten ersten Averroismus.

Die Fundation des Erkennens nach *Oxfordian Fallacy* kommt aus der universell postulierten und im Modus der logischen und mathematischen Supposition prädizierten Essenz; nicht aus der kausal wirkenden, im Modus der kausalen Imposition prädizierten ersten Substanz. Diese fatale Vertauschung bildet den grundlegenden metaphysischen Irrtumder modernen und postmodernen Auffassung der Wissenschaft in der analytischen Philosophie. Die zweite Triade der ersten Prinzipien wurde univok gegen die erste vertauscht, was eine neue auf das Sein des Seienden gerichtete Vor‑blickbahn schuf. Die realen astronomischen Erscheinungen werden im Rahmen der formalen und logischen Deduktion erklärt und nicht im Rahmen der kausal und metaphysisch gegebenen Deduktion. Die wahre Wissenschaft bezieht sich auf die reale Kausalität der ersten Substanzen. Diesen Anspruch kann die logische, auf dem Niveau der zweiten Triade der Prinzipien gegebene Abstraktion nicht erfüllen, da sie keine Verbindung mit der Realität aufgrund der ersten Triade besitzt. Die hyparchische Notwendigkeit der logischen Bedeutungen wird nach dem oben angeführten Zitat der *Analytiken* nur als Bestandteil der abstrahierten Supposition ausgesagt. Im Gegensatz zur kategorialen Prädikation der realen Kausalität und Notwendigkeit (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι, *Anal. Post.* 84a13), das Zitat belegt klar, dass der hyparchische Status logischer Bedeutungen nur im Denken existiert. Die aristotelische Physik und Biologie, welche nach der Sizilianischen Schule *ad mentem Averrois* gegeben sind, wurde durch die moderne Logik und Mathematik der Toledischen Schule ersetzt. Die Metaphysik wurde schließlich als gänzlich unnötiger Ballast der Logik im analytischen Zweig der neopositivistischen Illuminaten des Wiener Kreises vernichtet. Mit der analytischen Auslegung der *Analytiken* begann die moderne Mathematisierung der Welt, welche vom Avicennisten Husserl in seinem letzten Werk *Die Krise der europäischen Wissenschaften und der transzendentalen Phänomenologie* (1936) rühmte. Die akademische Vollendung des Sonnenmythos ist kurz vom Beginn der globalen Produktion der „Mensch–Leiche“n im Zweiten Weltkrieg gegeben, welcher mit zwei Atomexplosionen über ungeschützten zivilen Städten beendet wurde. Aus der Sicht der vom ersten Averroismus interpretierten *Zweiten Analytik* begingen die modernen und postmodernen Porretaner den Kardinalirrtum. Sie verschuldeten eine tatsächliche Krise der europäischen Wissenschaft durch einen Mangel an metaphysischer Unterscheidung auf dem Niveau des realen Seins des Seienden. Die Illuminaten sehen nicht die von ihnen verursachte Krise der Wissenschaft. Die mythopoetische Interpretation der *Zweiten Analytik*, welche durch Verdoppelung des Seienden in ein reales Seiendes und ein *tertium ens* gegeben ist, begründete eine neue metaphysische Vor-blickbahn, welche die objektive Realität der Welt anstelle der realen bestimmt. Unter der Führung der objektivistischen Furien sehen die analytische Sophisten und Wissenschaftler die Welt mit dem direkten intuitiven Anschauung des Intellektes in die im Denken gegebenen ersten Prinzipien. Dank der modernen Hybris steht dieser erleuchtete *intellectus* weit höher als die empirische *scientia*. Der absolut wichtige deduktive Syllogismus der *Zweiten Analytik*, welcher die realen Erscheinungen wissenschaftlich erkennt, formt lediglich das Akzidens des theoretischen Einblicks in die reinen Formen. Die analytische Philosophie überging die Beziehung zur Realität als unwichtig. Die formale Essenz oder Definition verdrängte im demonstrativen Urteil die ursprüngliche, auf die Interaktion der ersten Substanzen bezogene Kausalität. Die wissenschaftliche Rationalität hat im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* die gleiche univoke Form der Prädikation wie das Sophisma des toten Mannes, welches in der vorausgegangenen Dekade 1225–30 den ersten Averroismus von der Interpretation der Toledischen Schule trennte.

In der Dekade ab dem Jahr 1230 entspannte sich eine neue Gigantomachie um die Substanz zwischen den Aristotelikern und den Modernisten. Zuerst begann sie in der Falsafa zwischen Averroës und Avicenna. Averroës‘ Kritik an der Moderne (*quod contingit Modernis;* OBJ I, Kap. 2.4) hat gezeigt, dass die Moderne durch die Verfinsterung der ersten Substanz durch Porphyrios (OBJ I, Kap. 1.3) und dann durch Avicenna entstand. Dieses zweifache die Geschichte des lateinischen Westens prägende Ereignis des Denkens deutete das Sein des Seienden nach dem Muster der beiden größen Philosophen der Falsafa. Es passte in den Rahmen von Aristoteles‘ zweifacher Prädikation der Universalität. Die Moderne hob diese Differenz auf und schlug ihren eigenen Weg des unkritischen Denkens ein. Grosseteste wählte in der frühen Periode die hyparchische Prädikation gemäß Blunds Schule. Es wird in seinem Traktat *De anima et de potenciis eius* hinsichtlich der Streitigkeiten um die Definition des toten Menschen dargelegt (*dead man sophism*, Kap. 2.2.2). Die Leiche ist im Rahmen der Imposition der Bedeutung aus der Realität kein Mensch, sondern im Rahmen der porretanischen modernen Supposition schon. Aber die hyparchische Stellung hat in seiner Auslegung der *Zweiten Analytik* bereits moderne analytische Deutung. Dadurch veränderten sich das Status der Universalität und die Notwendigkeit aus der dualen metaphysisch-logischen Auffassung nach dem ersten Averroismus in eine univok-objektive Version gemäß der modernen *Oxfordian Fallacy*. Wegen dieser Auslegung des aristotelischen Korpus musste Grosseteste aus Paris nach Oxford überwechseln, wo um das Jahr 1230 die porretanisch-avicennistische Schule der Magister herrschte. Die vorherrschende sizilianische Interpretation *ad mentem Averrois* in Parishatte in Oxford nur einen geringen Einfluss. Diese Deutung brachte erst Bacon aus seinen Studien in Paris irgendwann nach dem Jahr 1245 in Oxford. Seine Auslegung der Sizilianischen Schule hatte jedoch keine Chance gegenüber Grossetestes und Rufus‘ Schule, welche schon eine Dekade zuvor in Oxford existierte (Kap. 3.2). Die zweifache Donation des Seins des Seienden im Modus *per prius* aus der erkannten Realität und aus dem erkennenden Subjekt unterschied von sich die Schule des ersten und des zweiten Averroismus. Jede Schule begann ein anderes Seiendes in einem anderen Modell der Wahrheit zu erkennen. Das Prinzip *inmediate* wurde im Rahmen der ersten Triade der Prinzipien von Albert in der auf die erste Substanz bezogenen aristotelischen Wissenschaft verteidigt (Kap. 2.4.1). Für die Hermeneutik herrscht ein grundsätzlicher Unterschied zwischen der hyparchischen Auffassung von Alberts aristotelischer Interpretation der *Zweiten Analytik* und der logischen Auffassung *ex inmediatis* in Grossetestes moderner Auslegung. Diese Geschichte des Seins des Seienden entging der gegenwärtigen Mediävistik aufgrund der objektiv gegebenen Blindheit der modernen Wissenschaft, welche im identitären Modus des *Oxfordian Fallacy* betrieben wird. Die Moderne verfügt über keine phänomenologische Methode, um die metaphysische Stellung des Seins des Seienden zu unterscheiden. Dasselbe gilt für die Notwendigkeit als hyparchisches *ipse* und logisches *idem*. Für Aristoteles ist die Abfolge der ersten und dann der zweiten Triade der Prinzipien verpflichtend und bestimmt den Verlauf des Erkennens. Es kommt in Alberts Deutung des zweifachen Erkennens der Seele in *De homine* klar zum Vorschein. Die vorgelegte Exegese hat gezeigt, dass diese Deutung sich an Averroës‘ Interpretation gemäß der Sizilianischen Schule anlehnt. Nur die kausale Wirkung der einen Sache oder eines Teils von ihr auf eine andere (*diffinitio passionis*) begründet die tatsächliche *demonstratio*. Albert muss das Mittelglied des Urteils darauf beziehen, was das Ding im kausal gegebenen Wesen ist (*id est, quare insit*). Wenn das Erkennen die Erkenntnis primär von der allgemeinen Form aus zu bestimmen beginnt, d. h. von der zweiten Triade der Prinzipien aus, dann fehlt im demonstrativen Urteil der Bezug zur Realität. Logisch und objektiv fehlt diesem Beweis überhaupt nichts. Die Bestimmung der Wissenschaft, welche als metaphysische Begründung des wissenschaftlichen Erkennens im Modus der auf das hyparchische Sein des Seienden bezogenen Universalität gegeben ist (καθόλου ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν), unterschied sich in der Schule des ersten und des zweiten Averroismus grundsätzlich. Der Grund der Beunruhigung des ersten Averroismus hinsichtlich des Statuts der ersten Substanz ist nun offensichtlich, was die Kritik des Bischofs Alvernus hinsichtlich der Schule der Grammatiker gezeigt hat (Kap. 2.3.2). Die Hermeneutik sieht aus diesen Gründen den Siegeszug der Moderne im Modus der ursprünglichen Lichtung der Objektivität. Deren Unwahrheit ist durch die gelehrte Sophistik der *Latinorum* in Oxford und in Paris gegeben. Die Wirkungsgeschichte der Modernisten begann durch die akademische Niederlage der Modernisten in Paris in den Jahren 1230–50, wo unter dem Pontifikat des Bischofs Alvernus die Wahrheit des ersten Averroismus herrschte. Aus der Perspektive der Obskurität, die das im Modus der *a/létheia* und Lichtung verweilende Sein betrifft, haben die göttlichen Musen seit dem Jahr 1230 eine chaotische Interpretation der Erkenntnis in Oxford angestoßen, die musisch als den „Weg der irreführenden Zeitgenossen“ (*via Modernorum*) bezeichnet wird.

### 3.1.2 Individuum und moderner Gott

Indem er von dem zu Beginn der Pariser Periode gemachten Gedanken abwich, führte Grosseteste eine sophistische *epoché* der klassischen Metaphysik durch, um die siegreiche, von *Oxfordian Fallacy* präsidierte Epoche einzuleiten. Dies ist ein weiterer Grund, weswegen er aus Paris nach dem Jahr 1228 weggehen musste. Für die Aristoteliker wie Alvernus und Albert stellt die formale Deutung des Prinzips *ex inmediatis* ein klarer Verstoß gegen den grundlegenden Aufbau der Wissenschaft dar. Die Schule des ersten Averroismus verteidigt nach der Sizilianischen Auslegung des Kommentators die Imposition der Bedeutung von der ersten Substanz aus. Die reale Notwendigkeit existiert aktuell und im notwendigen existenziellen Modus *simpliciter* und *per se*. Daher ist eine kategoriale und wissenschaftliche Deutung dieser ursprünglichen Notwendigkeit erforderlich, weil man der Existenz der Sache in der Realität nichts hinzufügen kann. Deswegen gilt es, dass die metaphysische Ipseität der realen ersten Substanz nicht das Gleiche wie deren logische Identität ist. Das Primat der mathematischen Abstraktion belegt eine weitere Charakteristik der neuen Interpretation. Die analytische Schule verabsolutierte nach dem Muster der analysierten Schrift *Dialogus Ratii et Everardi* die mathematische Abstraktion und nahm sie als Grundlage des Sinns des Seienden (Kap. 1.5). Die *Zweite Analytik* hält die Äquivalenz der Essenz und der Existenz nur für die Mathematik und die Geometrie. Diese Wissenschaften abstrahieren von der Realität der ersten Substanzen und arbeiten auf ihrem Niveau nur mit den universell gegebenen Essenzen. Ein Übergang von der mathematischen Abstraktion zur metaphysischen ist nicht möglich, da die Zahl und die geometrische Figur nur im Denken und nicht in der Realität existieren. Daher ist die Prädikation im Hinblick auf das porretanische Individuum und auf die aristotelische zweite Substanz nicht identisch. Deren Bedeutung ist durch die Imposition von der realen ersten Substanz entstanden. Die Leiche als modernes Individuum ist kein existenter Mensch als erste Substanz, welche mit einer eigenen Kausalität ausgestattet ist, die nicht der Leiche, sondern dem realen Sokrates eigen ist. Deshalb musste die Schrift *Zweite Analytik* in der Schule des ersten Averroismus neu interpretiert werden, um den ursprünglichen Sinn des demonstrativen Urteils zu retten. Das Wissen der realen Welt muss im Einklang mit dem Grundcharakter des Erkennens sein, wie es in der Schrift *De anima* ausgelegt wird. Die kategoriale Prädikation verlor in der Schule des *Oxfordian Fallacy* die hyparchische Bindung an die reale erste Substanz, und dieses Erkennen ist nicht im Modell der Wahrheit als aristotelischer Übereinstimmung oder Averroës‘ *proportio* gegeben. Die Analyse von Avicennas Auffassung der Abstraktion hat gezeigt, dass das letzte Ziel des Erkennens als des direkten Einblicks in die eidetischen Essenzen in der Sphäre der immateriellen separierten Intelligenzen besteht, deren Objekt des Erkennens lediglich aktuelle und voll subsistente Formen sind. Der menschliche *intellectus sanctus* soll sich diesem Erkennen der kosmischen Intelligenzen nach seinen Kräften annähern. Auf ähnliche Weise geht auch Grosseteste im oben erwähnten Erkennen der ersten Prinzipien durch den vollendeten *intellectus* und die unvollendete *scientia* vor. Grosseteste hat das Schema des intuitiven und angeborenen Erkennens als modernen Habitus und in ihm gegebenen Prinzipien (*sunt* *in nobis ab initio potentia*).[[299]](#footnote-299) Das Zitat zeichnet den künftigen Kartesianismus vor, da auf Avicennas Auffassung des angeborenen aktiven Intellektes baut, welcher im Modell des „Fliegenden Mannes“ gegeben ist. Die objektive Notwendigkeit wurde nach dem Muster der atomaren Substanz der Neuplatoniker zu einem weiteren geflügelten Wort der Moderne. Das erste Beispiel der objektiv notwendigen Prädikation gab Avicenna im Modus *equinitas tantum* und *hoc esse tantum* (OBJ I, Kap. 2.3.2). Der Demiurg eignet sich durch die objektiv prädizierte Universalität mythopoetisch die realen Dinge an (*dativus possessivus*; OBJ III, Kap. 4). Dieses Aneignen der Welt ist möglich; aber daraus ein wissenschaftliches Erkennen der Realität zu machen, so etwas stellt eine Paranoia dar. Aristoteles trennte in der zitierten Definition die Prädikation der Universalität im Hinblick auf das hyparchische Sein der ersten Substanzen von der logisch prädizierten Universalität. Es existiert nichts Drittes in der Wissenschaft, weil das erkannte Seiende angesichts der hyparchischen Notwendigkeit entweder in der Realität oder im Denken existiert. Das Sein der geometrischen Universalie im Denken („Dreieck“ oder „Gerade“) unterscheidet sich generisch vom einzigartigen Sein der aktuell, real und daher notwendigerweise *per se* gegebenen ersten Substanz („dieses existierende Auto“). Über die ersten Substanzen muss sich die Universalität extra aussprechen, weil sie keinen Bestandteil von deren Sein wie im Falle der logischen, nur im Denken gegebenen Allgemeindinge bildet. Der Intellekt der analytischen Illuminaten erhob sich anstelle der ersten Substanz und verdrängte die Kausalität der realen Substanz im wissenschaftlichen Beweis. Dieses metaphysische Ereignis, durch welches sich das demiurgische Subjekt allen Sinn des Seienden aneignet, legte den epochalen Weg der Moderne im Modus von Heideggers Irrean. Der objektive Dativ stellte das universelle Sein im Avicennas Modus „*ens inquantum ens*“direkt in den Dingen. Die moderne Auffassung der Wissenschaft im Rahmen der *Oxfordian Fallcy* prädiziert auf sophistische Weise das hyparchische Sein der „Sachen selbst“ im Modus *per prius* aus Richtung des menschlichen Intellektes und nicht aus der Realität. Die analytische Deduktion prädiziert das Seiende der dritten Art univok in die realen Dinge im Modus der durch diskrete Weltanschauung errichteten Objektivität. Diese Weltanschauung ersetzte siegreich den vorausgegangenen Irrtum der Porretaner. In der Moderne manifestiert sich die Objektivität als geschichtliches und historisches *factum*, welches nur vom Menschen, d. h. als notwendigerweise gegebene universelle Wahrheit der modernen Wissenschaft geschaffen ist. Die Originalpassage aus der *Zweiten Analytik* postuliert eine zweifache Auffassung der notwendigen Prädikation, weil sowohl die erste Substanz als auch die Universalie *per se* und *simpliciter* existieren. Aber nur das Sein der ersten Substanz ist aktuell gegeben, weil das Sein einer jeden Universalie nur potenziell gegeben ist, da sie durch Abstraktion im Denken des Erkennenden gebildet wird. Durch Verabsolutierung dieser subjektiv-demiurgischen Form der hyparchischen Prädikation im Modus des *Oxfordian Fallacy* entstand ein neues *factum* der modernen Wissenschaft. Träger der ursprünglichen Bedeutung des Seins ist nicht das reale Seiende, sondern das erkennende Subjekt. Die folgende Historie der analytischen Philosophie stellt in der Epoche des postmodernen metaphysischen Nihilismus die positive *veritas* dieser Unverborgenheit des Seins des Seienden im Modus der essenziellen und logischen Abstraktion dar, welche auf das objektive Sein des Seienden bezogen ist. Der Mensch wird zum modernen Geber der Erkennungsformen, wodurch er den modernen Gott als avicennischen Formengeber gänzlich überflüssig machte. Durch die Prädikation der Universalität von vorne, aus Richtung der hyparchischen realen Sache; oder von hinten, aus Richtung der hyparchischen logischen Universalie, wird eine Lichtung von Wahrheit und Unwahrheit der westlichen Wissenschaft im archaischen Modus der *a/létheia* konstituiert. Diese grundlegende Ambivalenz, welche durch die zweifache Auslegung der *per se* gegebenen Notwendigkeit gegeben ist (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12), bestimmt die Interpretation der *Zweiten Analytik*. Der erste Averroismus wählte mit Averroës die erste Lösung der metaphysischen Donation des Sinns aus Richtung der realen Dinge. Der zweite Averroismus wählte mit Avicenna die hyparchisch im modernen Subjekt gegebene demiurgische Schaffung der Bedeutungen. Dadurch entstand im westlichen Denken ein neuer Typ des objektiv bestimmten Diakosmos, dessen neuplatonische Version wir bei Jamblichos und Simplikios analysierten. Grosseteste interpretierte die *Zweiten Analytiker* ques in Oxford im Paradigma der analytischen Philosophie. Mit der Einführung des Sonnenmythos führten göttlich chaotische Furien die aufgeklärten Modernisten in die Unterwelt, die als das Reich der objektiven menschlichen Leichen dargestellt wurde. Solche akademischen Mysterien werden dann auf angemessenen philosophischen Kongressen und von den wissenschaftlich angesehenen Repräsentanten gefeiert. Die bereits ab der Zeit Parmenides‘ und Heraklits durch die Musen und die tatsächlichen Mysterien gegebene kritische Philosophie mag diesen modernen schwarzen Messen der objektiv-analytischen Liturgie nicht und liest lieber Dantes *Göttliche Komödie*. Der Tod des modernen Gottes im mythopoetischen Denken der Moderne ist logisch unausweichlich und bildet einen Bestandteil des Schicksals der nihilistischen Metaphysik des Westens.

Moderne Auslegung des Seins des Seienden bedarf keiner realen ersten Substanz als unmittelbarer Ursache des Erkennens der Welt. Die Moderne glaubt, dass das archetypische Exemplar entweder im göttlichen Denken oder in der Mathematik existiert. Die Existenz der realen Sache wird nun lediglich dank dem Köhlerglauben der Modernisten im logisch denkenden Demiurgen postuliert, welcher wohl weiß, was er tut, wenn er nach dem Dialog *Timaios* eine objektive Welt erschafft. Der erste Averroismus erklärte diesen modernen Glauben an die logische Existenz der erkannten Sache für Unsinn, weil die aktuelle Existenz der Sache deren potenziellem Erkennen vorausgeht. Die modernen und postmodernen Kartesianer klammern die Realität der ersten Substanzen ein. Sie brauchen nicht die reale Welt für die sichere und evidente Deduktion des Erkennens. Es geht um einen typischen Fall des Sophismas„*fallacia* *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*“. Der Irrtum entstand durch fehlerhafte univoke Prädikation des Seins des Seienden. Die hyparchische Konstitution ist *simpliciter* zum einen in der ersten Substanz und zum anderen in der universellen Prädikation gegeben. Die Moderne schafft die Konstruktion der ersten Substanz als *tertium ens* in der Ontotheologie. Die mythologische Schöpfung geht aus Richtung der Existenz der abgetrennten *causa prima*, wie es ebenso wie bei Descartes der Fall ist. Die analytische Auslegung vollzog eine Unifizierung der Wissenschaft im Modus der univok begriffenen Essenz und begründete damit den Weg der Modernen zur zukünftigen *metaphysica generalis*. Das Zitat zeigt die erste moderne Deduktion der objektiven Existenz der Sache aus deren Essenz heraus.

„Der metaphysische Beweis geht von den Wirkungen der bestehenden ersten Ursache aus, welche an und für sich existiert (*per effectum de causa prima quia ipsa est*). Um die Existenz dieser Substanz als Gattung wissen wir nicht aus einer anderen Ursache, weil deren wirksame Ursache in keiner anderen Ursache besteht. Aber die Existenz jeder anderen Substanz und des Akzidens kann durch die Kausalität und durch die Definition bewiesen werden (*potest demonstraci per causam et diffinitionem*).“ [[300]](#footnote-300)

Das Zitat zeigt die moderne ontotheologische Argumentation, welche die erste Substanz durch die abstrakte Auffassung der univok und essenziell gegebenen Kausalität ersetzte (*causa prima quia ipsa est*). Wiederum gilt es, dass die metaphysische Ipseität durch die logische Identität ersetzt wird. Averroës und seine Anhänger wussten noch genau, was für eine *significatio* sie vor sich haben, wenn die Kausalität der *causa prima* prädiziert wird. Grosseteste bedarf nicht die Existenz der realen Kausalität für den wissenschaftlichen Beweis. Das mittlere Glied des deduktiven Urteils (*medium*) im modernen Deduktionsbeweis bildet nur ein Simulakrum, das sich auf die *causa prima* als Essenz bezieht. Die Existenz der realen Kausalität ist für diese Art des logischen wissenschaftlichen Beweises nicht notwendig. Sogar die reale Kausalität Gottes kann durch die essenzielle Definition der Göttlichkeit (*divinitas* der Nominalisten) ersetzt werden, weil sie die erste Triade der Prinzipien des Erkennens mit der zweiten vertauschen. Die paranoische Moderne beobachet die göttliche „Eksistenz“ im essenziellen Modus, der als göttliches *ipse* aufgenommen wird. Das ist für den ersten Averroismus absoluter Unsinn, weil wir Gott durch den natürlichen Verstand nur im Modus seines kausalen Wirkens erkennen. Der erste moderne Analytiker braucht die essenzielle Gegebenheit Gottes als der ersten, *absolute* gegebenen Gattung; sonst stürzt die gesamte Konstruktion des analytischen wissenschaftlichen Beweises in sich zusammen. Gott existiert als Substanz absolut *per se*. Diese von der analytischen Logik geforderte hypostasierte und voll habituelle Eigenschaft des modernen Gottes macht aus ihm eine Quelle der primären Kausalität (*causa prima*). Ebenso geht auch Descartes vor, welcher Gott aus demselben ontotheologischen Grunde als erste Ursache braucht. Die Ipseität bezieht sich nicht auf die real gegebene schöpferische Kausalität wie im ersten Averroismus. Die analytische Interpretation bezog die Ipseität auf die ewige göttliche Essenz als *tertium ens*. Diese genießt in der Ordnung des *Oxfordian Fallacy* ein kausales Statut, welche durch die logische Universalität anstelle der metaphysischen Kausalität Gottes als *causa prima* gegeben ist. Der essenziell aufgefasste ontotheologische Gott der Moderne und Postmoderne spielt die fatale *absolute*, d. h. von den übrigen Essenzen getrenntgegebene Rolle des *individuum primum*. Seine kausale Wirkung wird bei Kommentator und im ersten Avicennismus gemäß der Vernunft als natürlicher Weg zu Gott gegeben. Es ist nun für die unzureichend aufgeklärten Empiriker eine völlig sekundäre Art der Grossetestes *scientia*. Averroës‘ Beweis (*dalā'il*) ist im Geiste der *Zweiten Analytik* einzig durch die Kausalität gegeben, weil dies die einzige wissenschaftlich wahre Möglichkeit des Aussagens im Modus des metaphysischen Dativs über die abgetrennte göttliche Essenz ist (OBJ I, Kap. 2.4.1). Moderner Gott wurde lediglich eine generische, für den Gang des Denkens ontotheologisch notwendige Essenz (*de hoc genere substantia non scitur per causam*). Die Hermeneutik fand dadurch den ursprünglichen Beginn des Todes Gottes im aufkeimenden Nihilismus der modernen Metaphysik. Gott ist zum höchsten Genus auf die Art des Neuplatonikers Johann Scotus Eurigena geworden (OBJ I, Kap. 1.3.2). Moderner Gott konzipiert in seinem neuplatonischen Denken die geschaffenen Essenzen objektiv (d. h. formal und exemplarisch). Dadurch entstand der ontotheologische Modus der objektiven Seiendheit, welche an die Substanz der dritten Art gebunden ist (*esse cuiuslibet substantie specialis*). Nietzsche hat völlig Recht damit, dass die Moderne ihren Gott getötet hat, und das noch dazu eigenhändig. Anders kann es in der wissenschaftlichen Mythopoetik der Moderne gar nicht sein. Die Hermeneutik fand ein zugehöriges *corpus delicti* und somit auch den Täter. Grosseteste schuf die erste objektive Version der müßigen ersten Essenz im ontotheologischen Modus *deus otiosus*. Die im Denken der Illuminaten gegebene „fröhliche Wissenschaft“ (Nietzsche) bedarf keiner realen kausalen Wirkung Gottes als der ersten Ursache mehr. Diese wurde von der niederen Wissenschaft gemäß dem ersten Averroismus postuliert, und zuvor im Aristotelismus von Abelard. Die Auslegung des *Buches Lambda* in der *ad mentem Averrois* gedeuteten *Metaphysik* definierte nicht die ontotheologisch und mythopoetisch notwendige Essenz Gottes, sondern lediglich die Wirkung der im Rahmen der „Meta-Physik“ der Substanz *qua* Substanz gegebene *causa prima*. Grosseteste drehte das Schema modern und sophistisch um, weil er die kausale Wirkung Gottes als erster Ursache im Modus *semel*‒*semper* durch die absolute Substanzialität Gottes deduziert. Dank der Ewigkeit der auf diese Weise sichergestellten göttlichen Essenz können wir ontotheologisch die Existenz der realen Substanz auch in der Ordnung der effektiven Kausalität der göttlichen Schöpfung sicherstellen. Darüber hinaus wissen wir positiv, dass Gott die Welt im Modus *semel* wirklich geschaffen hat. Dann können wir im Stil von Avicennas Emanation oder der analytischen Deduktion die göttliche kausale Wirkung aus Richtung von deren absoluter Substanzialität nach unten prädizieren. Der Aristoteliker Grosseteste lehnte jedoch das Emanationsszenarium der Neuplatoniker ab. Die Welt der geschaffenen Substanzen ist von Gottes Wirkung als des von der Schöpfung getrennten Schöpfers gegeben, und nicht von der direkten Emanation der göttlichen Substanz geschaffen. Das wäre ein Pantheismus wie bei David von Dinant. Aber das im Modus des *Oxfordian Fallacy* gegebene ontotheologische Szenarium von „Gott–Essenz“ errichtete die erste theoretische Möglichkeit der objektiven Deduktion der Welt *ex nihilo*, d. h. die Aufführung des ursprünglichen göttlichen Exemplars in die kontingente Existenz. Anstelle von Avicennas Komitation wird die im Modus der kategorialen Prädikation gemäß des *Oxfordian Fallacy* gegebene aristotelische Prädikation der porretanischen Hypostasen eingeführt. Gott schafft die Welt *ex nihilo* nach dem objektiven kausalen Szenarium. Aber dank der Postulierung der göttlichen Essenz anstelle der Kausalität ist dieses ontotheologische Szenarium im Modus der avicennischen Komitation der univoken hypostasierten „Formen–Essenzen“ gegeben, welche nach dem *Liber de causis* auf die Welt hinabsteigen. Der erste Averroismus konzipierte Gott nach der aristotelischen kategorialen Prädikation. Sie ist von den Wirkungen unter den realen Substanzen gegeben, und sie steigt bis zu deren immaterieller erster Ursache auf. Dies ist der Weg zum unmodernen Gott, welcher sich dem apodiktischen Denken im Modus der Kausalität wie der Erste Beweger zeigt. Averroës‘ Beweis (*dalā'il*) wurde später vom ersten Averroismus als Weg (*via*) des Denkens zu Gott definiert. Der authentische Aristotelismus kümmerte sich nur um die wissenschaftlich erkennbaren Wirkungen der *causa prima* in der Schöpfung. Der erste Averroismus ließ Gott als Gott sein, weil die Frage nach der Offenbarung Gottes in ihm eigenen Sein nicht in die Philosophie gehört. Gott besitzt ein einzigartiges essenzielles Sein in höchstem Maße; daher ist eine maximale Vorsicht bei der universellen Prädikation von deren hyparchischer Kausalität vonnöten. Der mythopoetische Illuminat steht in absolutem Bann des göttlichen Idols und spekuliert gern akademisch darüber, sogar auch nach dem postmodernen Tod dieses höchsten Simulakrums.

Grossetestes Kommentar begründete eine univoke Konzeption von Kausalität und der Essenz. Dabei dehnte er die abstrakt gegebene Definition der Kausalität aus und begründete die so gegebene Erkenntnis mit einer neuen Ontotheologie. Das hyparchische Sein Gottes als der ersten Ursache wurde gegen das prohyparchische Sein Gottes (siehe Porphyrios, OBJ I, Kap. 1.3.1) als der ersten Essenz ausgetauscht. Dieser Austausch im ontologischen Modus „Es gibt“schafft nach des *Oxfordian Fallacy* die wichtigste Ereignis der modernen Metaphysic, der zum Tode des westlichen Gottes der *Modernorum* führte. Die durch die Verfinsterung des Gottes der *Modernorum* gegebene Finsternis wird in Heideggers Terminus „Fehl Gottes“ in Anknüpfung an die poetische Weltanschauung nach Hölderlin beschrieben.[[301]](#footnote-301) Nietzsche beschließt das epochale Verschwinden des modernen Gottes, indem er seinen Totenschein schreibt und die Totenstarre der Ontotheologie brillant darlegt. Das Verschwinden der Ontotheologie leitete das nihilistische Denken ein, das aus dem Postmodernismus von Descartes hervorging. Die Hinrichtung der ersten Substanz und des modernen Gottes auf dem vom nihilistischen Denken errichteten Schafott löste das wichtigste Prinzip der modernen Erkenntnis auf. Durch die Verfinsterung der ersten Substanz und die Begleitung Gottes auf das Schafott des modernen Verstandes fiel das wichtigste, als *inmediate* gegebene Prinzip des Erkennens der ersten Substanz aus. Der erste Averroismus weiß wohl, dass keine Form der univoken Universalität oder Notwendigkeit existiert, welche uns mit Gott verbinden würde. Gemäß der *Zweiten Analytik* führte der erste Averroismus eine gattungsmäßig unterschiedliche Wahrheit von der Philosophie und der Theologie ein. Die Verteidigung des kritischen Denkens über Gott war die letzte institutionelle Handlung der weisen Magister des ersten Averroismus im Jahre 1272 vor deren akademischen Annihilierung im Jahre 1277 (OBJ III, Kap. 4.6). Dadurch trennte sich der erste Averroismus vom univoken deduktiven Beweis von Gottes Existenz, welcher von Duns Scotus auf der Grundlage von Sonnenfinsternis und erster Substanz vollendet wurde (OBJ III, Kap. 5.3.2). Die erfreuliche Wissenschaft der nihilistischen Moderne unterliegt keinen durch die zweifache Auffassung der hyparchischen Notwendigkeit gegebenen Einschränkungen. Es zeigte Scotus‘ Version der modernen Deduktion (*resolutio*), die das objektive Seiende direkt aus der primären Sphäre der göttlichen Rationalität herausführte.

Grosseteste ist der erste bekannte lateinische Autor, welcher in der Auslegung der *Zweiten Analytik* einen univoken Austausch der zweiten Triade der Prinzipien gegen die erste vornahm. Die Vertauschung der Abfolge des Erkennens vom ursprünglichen Modus *per prius* für die erste Triade der Prinzipien in den Modus *per posterius* begründete die analytische Interpretation der *Zweiten Analytik*, welche im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* zur Verdrängung der ersten Substanz aus der Metaphysik der *Modernorum* führte*.* Grosseteste steht ebenso wie Alfarabi am Scheideweg zwischen zwei verschiedenen Auslegungen des Aristotelismus. Seine Interpretation der *Zweiten Analytik* bewirkte die Verschiebung zur Moderne, welche die Prädikation der universellen Bedeutung der zweiten Substanz im Hinblick auf die erste hyparchische Substanz unklar machte. Die erste Triade der Prinzipien bildet die Grundlage der Kognition, da sie im Modus *per prius* definiert ist. Die Moderne hat sie in der Neuinterpretation entwertet, indem sie sie auf die Ebene der zweiten Triade stellt. Die Kontroverse zwischen beiden Ebenen schuf eine univoke Prädikation, doe außerhalb der Imposition der Bedeutung aus der Realität steht. Der Antritt der Objektivität beinhaltet den folgenden Ausspruch, welcher die Stellung der Substanz in der westlichen Scholastik „*per modum Aristotelis*“ verändert. Grossetestes Kommentar zum Satz „*universale semper et ubique est*“ (*Anal. Post.* 87b32) kann auf zweierlei Art gelesen werden, auf aristotelische und auch neuplatonische Weise.

„Unter Universalien verstehen wir nach Aristoteles die Formen, die sich in der Essenz der Einzeldinge befinden und durch die (*a quibus*) die Einzeldinge das sind, was sie in ihrem Sein sind (*sunt res particulares id quod sunt*). Dann gilt, dass das Sein der allgemein begriffenen Universalie nicht anderes ist als das Sein der in einem jeden Einzelding gegebenen Universalie.“ [[302]](#footnote-302)

Ein grundsätzliches Problem stellt die univoke Verdoppelung der Bedeutung „sein“ für die Einzeldinge dar (*sunt … id quod sunt*), welche eine neue Vor‑blickbahn auf das Sein des Seienden begründet. Nehmen wir die Prädikation *per prius*, nach der Imposition geschaffen und der ursprünglichen Intention der *Kategorien* folgend. Dann kommt die Determinierung der Universalien von der einzigartig, aktuell und voll *simpliciter* gegebenen ersten Substanz (OBJ I, Kap. 1.3). Die Bedeutung des Seienden wird in den *Kategorien* und den *Analytiken* durch die Belichtung des Seinssinnes von vorne, also von der Aktualität der ersten Substanz aus determiniert. Dann wäre der Ausspruch im ursprünglichen aristotelischen Sinne gültig, d. h. durch die zweifache Auffassung der *per se* gegebenen universellen Attribution, siehe die oben angeführte Deutung (*Anal. Post*. 84a11‒14). Entweder bilden Universalien einen Bestandteil des *per se* in der Logik gegebenen hyparchischen Seins, oder das Sein ist *per se* auf hyparchische Art gegeben, weil das Ding wirklich existiert. Abermals liegt das grundsätzliche Problem in der Essenz. Aristoteles‘ begreift sie in der metaphysischen Universalität und Notwendigkeit, aber Grosseteste nimmt sie in der logischen Abstraktion, welche sie auf metaphysische Weise begreift. Aber wenn man das Zitat aus der Perspektive der hyparchischen, von der metaphysischen Prädikation sieht (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12), dann ist der Ausspruch im aristotelischen Sinn gegeben. William Ockham zitiert als der letzte Vertreter der Schule des ersten Averroismus diese Passage gegenüber der Oxforder scotistischen Schule als Beweis der klassischen aristotelischen Gesinnung Grossetestes.[[303]](#footnote-303) Der Bischof von Lincoln unterschied nach Ockham zwischen der Universalität der zweiten Substanz im wissenschaftlichen Beweis und der Einzigartigkeit der ersten Substanz in der Realität. Daher genießt Grosseteste in der Gigantomachie um die Substanz aus der Sicht der geschichtlichen Offenbarung der *a/létheia* den gleichen Status wie Alfarabi in der Falsafa. Auch sein Vermächtnis begründete die zweifache Auffassung der Interpretation zum einen nach des *Oxfordian Fallacy* (Rufus, Kilwardby) und zum anderen nach dem ersten Averroismus (Bacon, Ockham). Die Hermeneutik steht am Ende der geschichtlichen Entwicklung der nihilistischen Metaphysik und diese Deklaration *de fine* betrachtet. Sie behauptet gegen Ockham, dass das Zitat leider im Modus des *Oxfordian Fallacy* gegeben ist. Die Definition der Universalien wird als zweite Substanz in Form von *quidditas* als universeller Essenz konzipiert. Das Zitat gibt im primären Modus die Prädikation der essentiellen Form der Partikularien (in quidditate particularium), von der es den Sinn der eigentlichen ersten Substanz ableitet (*a quibus sunt res particulares*). Die Bestimmung des Verhältnisses von Partikularem und Universalem ist durch die Beleuchtung von hinten, von den universellen Formen gegeben (*a quibus sunt res particulares id quod sunt*). Die Universalien begründen in diesem Szenario unmittelbar das Sein der ersten Substanzen, da die Einzeldinge ihre Seinsbestimmung (*a quibus*) von den Universalien erhalten. Wenn wir das Erkennen der realen Welt und nicht die Welt der Mathematik nehmen, dann handelt es sich um genau die umgekehrte Art und Weise der Belichtung des Seienden, als im Originaltext der *Zweiten Analytik* steht. Die Entstehung der Bedeutung ist nach dem klassischen Aristotelismus im Modus des metaphysischen Dativs gegeben. Es handelt sich um den Übergang vom singulären Sein der ersten Substanz zur universellen kategorialen Prädikation auf dem Niveau der zweiten Substanz. Die kategoriale Prädikation bezieht sich auf die hyparchische Bindung zwischen erster und zweiter Substanz, weil die reale Existenz die kategoriale Imposition begründet. Was einzigartig in der Realität existiert, das wird univok und universell im Hinblick auf die Spezies als grundlegender univoker und gattungsmäßiger Einheit der Bedeutung prädiziert. Dann erst entsteht die wahre Prädikation der Essenz als des letzten, vierten Prinzips des Erkennens. Die Essenz bestimmt nach der grundlegenden Untersuchung der *Analytiken* als letztes Element in der Reihenfolge der Universalität, was das universelle Wesen der erkannten Sache ist (ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν, *Anal. Post*. 89b24‒25). Grossetestes Interpretation zeigt, dass die Essenz im Gegenteil als hyparchische Basis der Individuen gegeben ist. Die kategoriale Prädikation geht von Essenzen als autonomen Formen aus, von denen (*a quibus*) die Abstraktion als avicennianische Denudation zu den realen Dingen geht. Die aristotelische Wissenschaft postuliert die Imposition nur auf der Grundlage der realen kausalen Wirkung der ersten Substanzen. Dies wurde durch Alberts Prinzip *inmediate* oder *ex inmediatis* im ersten Averroismus gezeigt. Wir haben den Vorrang der Realität in der Konzeption der Wahrheit als Korrespondenz im Gegensatz zum zweiten Averroismus kommentiert. Moderne herstellte eine Gleichwertigkeit der zweiten Triade von Erkenntnisprinzipien mit der ersten Triade. Das Zitat begreift den Terminus *a quibus* in der neuplatonischen Bedeutung der Universalie als einer autonomen und übergeordneten Form, welche den Porretanern und den *Nominales* zufolge das Individuum durch Teilung der Universalien nach dem Baum des Porphyrios begründet. Dann sind wir aber nicht in der Ordnung der Realität, wo der Weg der Sonne nur in einer Richtung geht, um am Morgen erneut aufzugehen. Der Weg der Modernen geht nicht zum Beginn der Dinge, weil die Moderne eigenen Sonnenintellekt besitzt und in dessen Licht der Illuminat unter der Führung der Furien paranoisch und chaotisch seine Wege gehen kann. Daher bleiben die Illuminaten in der Unterwelt und richten sich nach der Metaphysik und der Mathematik von Platons Höhle. Eidetische Blindheit der Moderne folgt nicht der hyparchischen, sondern die prohyparchischen Verdoppelung des Seins nach Porphyrios (διττὸν τὸ εἶναι; OBJ I, Kap. 1.3.1). Dann gebärdet sich das Sein des Seienden als Transzendentalie durch das Sein als Platons höchste Gattung, welche durch die neuplatonische Verdoppelung des Einen gegeben ist. Die Dinge sind nicht sie selbst durch die eigene Existenz, sondern durch die Essenz der ewigen Formen. Dadurch ist das Grundmodell der Prädikation *in artificialibus* gegeben, welches in der damals eingeführten logischen Interpretation der *Kategorien* im Jahre 1230 datiert wurde. Dessen Entwicklung wird im folgenden Kapitel dargelegt. Bacon, Albert und Aquin griffen die fatalen Irrtümer im Denken der modernen Deuter grundsätzlich an, weil sie ein prinzipielles Bestreiten der Grundprinzipien des Aristotelismus bedeuteten. Die analytische Auslegung hielt im Verborgenen am neuplatonischen Emanantionsmodell im porretanischen Modus der Komitation der hypostasierten Substanzen im Modus *semel*‒*semper* fest. Diese Lehre wurde vom ersten Averroismus in der Person des Bischofs Alvernus kritisiert, welcher die Lehren der in der Schule der *sequaces Aristotelis* vereinigten porretanischen Avicennisten ablehnte. Die moderne Metaphysik hielt am Primat der Definition und der Form fest, die den Wesen in abwärts gerichteter Richtung zugeschrieben werden, nach dem Abstieg höherer Formen in den niederen Bereich der Realität. Damit verloren die Modernisten die Theorie der Wahrheit als Korrespondenz, die auf existierenden ersten Substanzen beruht. Ebenso verloren sie das Konzept der deduktiven kritischen Wissenschaft nach der *Zweiten Analytik*, die von der realen Kausalität zur universellen Form im Denken übergeht. Die kausale Wirkung und die Definition, welche *per prius* auf die göttliche Essenz und *per posterius* auf die Exemplare bezogen ist, hat einen im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* gegebenen univoken Charakter. Das Zitat zeigt, dass die Kausalität sich von der real existierenden ersten Substanz getrennt und sich mit der nominalen Definition der Substanz als eines modernen Individuums verknüpft hat. Diese Denkrichtung des *Oxfordian Fallacy* wird von Rufus thematisiert, welcher seine analytische Interpretation der *Zweiten Analytik* um das Jahr 1235 beendete. Metaphysisch gesehen unterscheiden sich die drei Arten der Substanz (die erste, die zweite, *individuum*) grundsätzlich voneinander. Sie werden durch verschiedenartiges Dasein getrennt, welche entweder hyparchisch in der Realität oder abstrakt im Denken durch Imposition und Supposition gegeben ist. Die Abfolge der Deduktion, um eine wahre Erkenntniss zu erreichen, sie geht entweder durch kausale Imposition oder durch essenzielle Supposition. Die Reihenfolge ist prinzipieller Natur, weil die metaphysische Vor‑blickbahnfür den ersten und die zweiten Averroismus bestimmt. Im zweiten Fall der ontotheologischen Deduktion wird im Stil des *Oxfordian Fallacy* die moderne Theorie der einen Wahrheit verteidigt. Die Einheit der modernen Wahrheit beruht auf einer ontotheologischen Notwendigkeit, die einen mythologischen Charakter hat. Die Moderne hat ex nihilo ein göttliches *individuum* geschaffen, das durch sein aufgeklärtes Denken die Richtigkeit und Gewissheit des von ihm produzierten *tertium ens* garantiert. Die Theorie der einen Wahrheit importierte die göttliche Individualität im Modus der onto-theologischen Notwendigkeit in die moderne Philosophie. Die Weltanschauung begreift die kontingente Existenz der Sache als Deduktion der hypostasierten „Substanz–Essenz“ als Species oder Exemplar. Das Denken der Illuminaten betrachtet die Welt als vergängliche Realität der ersten Substanzen, die der Entstehung und Erlöschen unterworfen sind. Im gleichen Stil verläuft die Teilung der Gattung in Art und Individuum im Rahmen des Baums des Porphyrios gemäß der Schule der *Nominales*. Rufus von Cornwall radikalisiert die analytische Auffassung des „*exsistere*“, indem er den ursprünglichen hyparchischen Sinn *ex inmediatis* aufhebt, wie er in der *Zweiten Analytik* gegeben ist (Kap. 3.3.2). Erinnern wir uns an Gilberts Definition der ersten modernen „Eksistenz“ dieser Art als Partizipation an der Essenz (*participatio, qua subsistens*, Kap. 1.4). Die porretanische Entität mit einem atomaren Sinn (*individuum*) erscheint am Ende der Teilung. Sie erscheint im Modus „*qua*“, den die Moderne für *actus essendi* hält. Solcher Unsinn passte perfekt in die analytische Definition des Mittelgliedes des mythologischen Urteils. Das porretanische Individuum ist sowohl eine hyparchische, individuelle und universale Substance auf einem Mal. Das Mittelglied des apodiktischen Urteils enthält ein durch das Konzept eines Stoffes der dritten Art formierten Einzelding. Die neuplatonische Materie wurde gleich in der folgenden Dekade nach der Einführung der analytischen Interpretation der *Zweiten Analytik* durch den universellen Hylemorphismus in Oxford eingeführt (Kap. 3.2). Eine solche Deutung des Erkennens und der Realität konnte der erste Averroismus in keinem Falle zulassen. Das Erkennen der Welt in der Ordnung der *demonstratio* ist nach Albert, Averroës und Aristoteles durch die erste Substanz bestimmt. In der Moderne bis zu Descartes ist der moderne Gott als absolute Substanz die Quelle des Erkennens. Diese absolute Substanz ist im Modus des ersten Individuums gegeben, welches den absoluten Charakter im Modus *semel*‒*semper* hat. Das Erkennen beginnt durch kartesianische Deduktion, d. h. durch die moderne Ausführung der hypostasierten „Eksistenz“ aus dieser ursprünglichen Quelle mithilfe der avicennischen Komitation und der logischen Deduktion. Grosseteste bestimmt zum ersten Mal wissenschaftlich die gegebene Art und Weise, wie das moderne Individuum aus den höheren Formen der exemplarischen Essenzen in die niederen Aktualisierungen dieser ewigen, in kontingenter Realität und Materie gegebenen Formen „übergreift“ (*exsistit*).

Die Verfinsterung der ersten Substanz im lateinischen West wurde durch eine Fehlinterpretation der wirklichen Verfinsterung astronomischer Körper verursacht. Diese Sophisterei gründete die moderne Wissenschaft aufgrund der analytischen Interpretation der *Zweiten Analytik*, die im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* aufgebaut wurde. Die Akademiker in Oxford wurden seit der Gründung der Universität zu Wächtern dieses so definierten wissenschaftlichen Grals. Sie schufen diese Reliquie von sich selbst, und setzen sie in den Wallfahrort des modernen *ortus scientiarum*. Somit wird im Modus der hermeneutischen Archäologie der ursprüngliche, im Denken der modernen Illuminaten gegebene Ort der modernen Wissenschaften gefunden. Die archaische Hermeneutik lehnt die objektive Vision der Moderne ab, die die Prinzipien des Wissens auf eine mythologische, eindeutige Bedeutung reduziert. Die Identität des Seienden ist in der Auffassung der logischen Abstraktion keine Ipseität des Seienden in der Auffassung der metaphysischen Abstraktion. Der Terminus *idem* in der univoken Logik ist nicht fähig, die Ipseität der metaphysischen Abstraktion zu unterscheiden, was sich erneut im Streit zwischen Siger und Aquin um den Status des Erkennens in der menschlichen Seele zeigt. Der Schlüsselteil von Grossetestes Interpretation betrifft die zitierte Passage *Anal. Post*. 84a11‒14. Die Notwendigkeit wird im essenziellen Modus *per se* auf zwei Weise ausgelegt (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Grosseteste nimmt diese Verdoppelung der *per se* (καθ' αὑτὰ) gegebenen Essenzen keineswegs als ursprüngliche Dichotomie im Modus der logischen und metaphysischen Prädikation, sondern als dichotomische Aufbau der zweifachen Wissenschaft nach dem *Liber de causis*. Die Entstehung der Objektivität enthält direktes Erkennen der Essenz der erschaffenen Dinge, welche ewig in der ersten Ursache präexistieren. Dank dieser Form der Existenz, welche verborgen im Sein der ersten Ursache gegeben ist, sind die ersten Prinzipien des Erkennens ein zuverlässiges Maß der erschaffenen Dinge und sie machen deren formale und exemplarische Ursache aus. Dies ist die typische neuplatonische Auffassung nach Anselm von Canterbury. Daher sind die primären rationalen Formen auch in der Ordnung der Materie produktiv. Aber eine solche Metaphysik konnte an der Pariser Universität, die gerade den aristotelischen Pantheismus des David von Dinant besiegt hatte, sicher nicht vertreten werden. Rufen wir uns die Umstände Grossetestes Weggangs aus Paris in Erinnerung, welcher sich mit Scotus’ Interpretation des ersten Averroismus an der hiesigen Universität um das Jahr 1230 deckt. Die Auslegung des ersten Averroismus musste die Schule der Avicennisten um Philipp den Kanzler (*Grammatici*) ablehnen, ebenso wie die Schulen der *Logica Modernorum*, welche der Linie der porretanischen Nominalisten folgten (*Sophistae latini*). Aber diese Schulen unterwarfen sich der Autorität des Bischofs Alvernus, als dieser die Schule des ersten Averroismus an der Universität von Paris gründete. Es war wohl nicht so schwierig. Die damaligen Klosterschulen waren sehr selbstständig und verfügten über die Lehrerhoheit und über die Privilegien, welche aus der alten Tradition stammten. Bischof Alvernus forderte von den Kollegien in Paris nur ein minimales Maß an philosophischer, durch die katholische Glaubenslehre gegebene Einheit. Der Schlüsselstreit bestand wegen der Einheit der Person, welche von Irrlehren wie Dinants Pantheismus bedroht wurde (Kap. 2.3.3). Aber Grosseteste verlässt im Gegensatz zu den anderen akademischen Kollegen um das Jahr 1230 die Pariser Universität, um weiter am Oxforder Franziskanerkolleg zu unterrichten. An der Universität in Oxford herrschten damals moderne Logiker (Johannes Pagus) und an die porretanische Schule der *Nominales* anknüpfende Avicennisten. Der brillante Aristoteliker Blund verließ diese Universität, die von Modernisten beherrscht wurde und sich an der neuplatonischen Linie Anselms von Canterbury hielt, wahrscheinlich gleich bei deren Gründung. Magister Blund blieb in Paris im Umfeld von Abelards aristotelischer Kathedralschule (*l'École cathédrale du Cloître de Paris*). Blunds Zugehörigkeit zu dieser Linie des authentischen Aristotelismus beweist der Stil seiner Metaphysik. Er folgte der *Logica Vetus* und gründete die Schule des ersten Averroismus. Grosseteste begann als Magister am Franziskanerkolleg in den Jahren 1230/31 zu lehren, als er sich von der Linie des ersten Averroismus lossagte, den Scotus‘ Vorlesungen in Paris befestigten. Die Hermeneutik betrachtet dieses Datum als *terminus a quo*, welche den Beginn von Grossetestes Wirken in Oxford determiniert. Die Objektivität ging aus einem intellektuellen Umfeld hervor, welches dieser herausragende Gelehrte persönlich gestaltet hatte. Die Interpretation der *Zweiten Analytik* vollzog im Paradigma des *Oxfordian Fallacy* eine Konversion zwischen der ersten und der zweiten Triade der Prinzipien des Erkennens und diese Änderung ereignete sich im Hintergrund der neuen Auslegung der *Kategorien*.

Grosseteste löst das grundsätzliche Problem der Moderne, die einen starken Intelllekt sucht. Der Akt der direkten Intuition betrachtet mystisch die Universalien direkt in den singulären Einzeldingen, was auch für Grosseteste eine harte Nuss darstellt (*dubitabile est*). Der kritische Aristoteliker folgt noch der *ad mentem Averrois* aufgefassten Metaphysik und weiß sehr wohl, dass die Universalien außerhalb des Denkens keinerlei andere Form der Existenz besitzen. Seine modernen Nachfolger und danach Descartes und Husserl zweifelten nicht mehr an der absoluten Fähigkeit der Vernunft, welcher imstande ist, in den verletzlichen Dingen jene unverletzlichen Prinzipien zu erschauen. Rufen wir uns die musische Wahrheit des Epigramms in Erinnerung, weil diese Hinterwelt im Denken der Porretaner entstanden war (*cum sit tot generibus rerum mundus plenus*, / *cuius genus nomen est semper sit egenus*, Kap. 1.6). Sie importierten die manische Welt ihrer generischen Produkte (*mundus plenus generibus rerum*) in die Epoche des metaphysischen Nihilismus. Moderne Illuminaten glaubten an das, was wirklich unmöglich ist, aber objektiv möglich und sogar evident und ewig sein sollte. Eine Auslegung dieser Vorgehensweise findet sich im Kapitel mit Rufus‘ Kommentar, welcher in derselben Dekade wie Grosseteste um 1235 mit einer weiteren analytischen Analyse der *Zweiten Analytik* auffährt (Kap. 3.3.1). An beide Autoren knüpft dann Kilwardby an und bestätigt die gesamte Interpretation der ersten Oxforder *Modernorum* auch autoritär. Er war der Rektor des Kollegs in Oxford und anschließend auch der Erzbischof von Canterbury. Dieser dominikanische Modernist vollendete erfolgreich die philosophische Sedisvakanz nach dem berühmten Gelehrten Anselm von Canterbury, welcher die Auffassung der Wahrheit als *rectitudo* begründete (Kap. 1.2). Es ist kein Wunder, dass den modernen Metaphysikern die mathematische Abstraktion genügt. Die mythopoetische Produktion des Erkennens braucht nur feste Logik, um sicher zu sein. Die dem Dualismus des Erkennens und der Realität verfallenen Moderne bedarf nötig des direkten Kontaktes mit der höheren Welt, um sich ihrer Richtigkeit als *certitudo* und *rectitudo* zu vergewissern. Nach der Verfinsterung der ersten Substanz haben die Modernisten keine andere Sicherheit mehr als den direkten Einblick in die ewigen Exemplare, welche im göttlichen oder dann nur noch im menschlichen Denken gegeben sind (Grossetestes *intellectus*, Descartes‘ *cogito,* Husserls *eidos*). Die Aussortierung der metaphysischen Abstraktion nach Aristoteles wurde im zweiten Averroismus durch die philosophische Mystik gemäß dem Neuplatonismus kompensiert. Grundlage des wissenschaftlichen Erkennens der analytischen Schule in Oxford wurde die neuplatonische Mystik, welche als *ascensio*, als Katabasis der geläuterten Seele zu Gott gegeben ist. Die Kausalität und die Existenz der realen ersten Substanz wird von Gott durch seine Anabasis in die erleuchtete Seele sichergestellt, ebenso wie es in Descartes‘ postmodernem Beweis der Existenz Gottes läuft. Der zweite Averroismus behauptet, dass der schwache Intellekt, welcher in der Realität bei den ersten Substanzen weilt, beim Erkennen der sinnlichen Formen endet. Dadurch ist dieser schwache empirische Intellekt auf die Sinne angewiesen und daher vom tätigen Intellekt oder vom kartesianischen *cogito* getrennt. Dieser hypostasierte und deswegen starke Intellekt als *cogito* ist dann direkt durch die angeborene Idee mit der essenziellen Definition des postmodernen individualisierten Gottes verbunden. Dieses Idol des modernen Denkens funktioniert dann als *causa prima* im Modus des *Oxfordian Fallacy*. Dann dreht sich die Belichtung des Sinns des Seienden ganz um und moderndes Denken geht von imaginärer Essenz zur realen Existenz. Die vorherige Matrix hat gezeigt, dass der Pariser Bischof Alvernus die Auffassung des mystischen Intellektes als autonomer Komponente der Seele als Idee der Schwachköpfe betrachtete (*imbecilles quidam,* Kap. 2.3.3). Rufen wir uns Alberts Verteidigung des *esse debile* gegenüber den Averroisten aus Grossetestes Schule in Erinnerung, die in Paris kamen (Kap. 2.4.3). Der Terminus „schwaches Seiendes“ (*esse debile*) bezeichnet nach Albert eine durch Abstraktion gegebene Universalie, welche das allgemeine und somit nur potenzielle Erkennen in der Seele begründet (*scientia quae est in anima*). Das Allgemeinding in der Seele prädiziert „Festigkeit“ und „Solidität“ der real gegebenen Sache außerhalb unserer selbst (*ens ratum*), weil sich in der Seele lediglich die schwache Form des potentiellen Seienden befindet (*in anima tantum*). Die zweiten Averroisten und deren modernen Nachfahren bestritten die Grundthese der *Zweiten Analytik*, dass in den realen Einzeldingen keine Universalien enthalten sind (τὸ μὲν καθόλου μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, *Anal. Post*. 85a31). Die Verfinsterung der ersten Substanz veränderte grundlegend die Stellung des Mittelgliedes des deduktiven wissenschaftlichen Urteils. Dieses verlor die Imposition aus der Realität und erhielt eine universelle Supposition aus dem Denken des erkennenden Subjekts. Die Modernisten wie Rufus und Bonaventura wirkten in Paris vor Descartes und Husserl. Sie strichen die unzuverlässige Existenz der ersten Substanzen aus dem Schema des Erkennens. Die analytische Interpretation der *Zweiten Analytik* ermöglichte der neuen Generation der von Grosseteste geformten Philosophen, eine grundlegende Wahl zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus zu vollziehen. Es passierte gleich in der ersten Runde der modernen Meditationen über die erste Philosophie.

Nach der Sonnenfinsternis, welche analytisch auf die Verfinsterung der ersten Substanz überführt wurde, es entstand ein grundlegendes Problem. Es würde die gesamte auf der mathematischen Exaktheit der reinen Form errichtete kartesianische Moderne quälen. Wie soll das Erkennen vom evidenten und voll wahren formalen Einblick zur realen Sachen gelangen? Aristoteles und nach ihm Averroës kannten dieses fatale Problem der Moderne und Postmoderne nicht, weil sie nicht in der Epoche der Verfinsterung der ersten Substanz lebten. Die Deduktion des Erkennungsurteils beginnt bei ersten Substanzen und ihren Wirkungen, die in den deduktiven Syllogismus überführt werden. Die Imposition der Bedeutung bezieht sich auf die Kausalität der realen Sache und sie ist im Modus *per prius* gegeben. Die Deduktion kommt nicht von der Supposition der abstrakten Bedeutung, der Essenz oder der nur im Denken gegebenen Definition. Da die ersten Substanzen als Sonne, Erde und Mond existieren, können wir dann im Modus des metaphysischen Dativs und durch wissenschaftliche Deduktion auch die allgemeine Ursache der Mond- oder Sonnenfinsternis finden. Der analytische Kommentar zur *Zweiten Analytik* deduziert hingegen die ersten Substanzen durch Belichtung von hinten, durch die Teilung der Universalien im Rahmen der *Arbor Porphyriana*. Grosseteste stellt auf diese Weise die dauerhafte Gültigkeit des von den höchsten zu den niederen Gattungen absteigenden Erkennens sicher (*id est illud de quo proprie debet fieri demonstratio, sicut totum in parte*).[[304]](#footnote-304) Die zitierte Passage folgt der Teilung von Gattung und Species, bis zum Individuum. Es zeigt das Primat der Supposition des abstrakten Individuums, welche das Erkennen des realen Einzeldings verdrängt hat (*accipere a superiori extra singulare quam singularia*). Das Konzept des univok aufgefassten Seienden der dritten Art erwirkt kausal durch die göttlichen Exemplare das Erkennen. Sie werden auf platonische Weise in den menschlichen *intellectus adeptus* eingeprägt, was der Terminus „*impressio*“ bezeugt. Es handelt sich um Anschauung des Sinns des Seienden belichteten von hinten, wie im Fall des *Oxfordian Fallacy*. Die ähnliche Lehre hielt Alexander von Hales in Paris um das Jahr 1235. Alexander von Hales prädiziert unter Berufung auf Avicenna univok den transzendentalen Begriff des Seienden und die mit ihm verbundene Kausalität (*ens est prima impressio intelligentiae*).[[305]](#footnote-305) Mit dem Terminus *impressio* bezeichnete die *Summa Halensis* die göttliche primäre Kausalität welche in der Welt wirkt (*primum est in ordine causalitatis est prima impressio*). Diese ersten Wahrnehmungen des Seins (*primae conceptiones*) sind ebenso wie bei Grosseteste im Akt des direkten eidetischen Einblicks gegeben. Die Richtigkeit des Erkennens gelangte in den Jahren 1230–35 auf das Feld der objektiven Deduktion. Sie wird als Herausführung der kontingenten Existenz der Sache aus deren ewigem, im modernen Gott gegebenen Wesen begriffen. Diesen Weg der Modernen vollendete Duns Scotus. Auf das Erkennen von unten, aus Richtung der hylemorphischen ersten Substanz, ist nach Grosseteste nur der schwache (*debilis*) Intellekt angewiesen. In Avicennas Schema der vier Arten des Intellektes (OBJ I, Kap. 2.3.1) entspricht ihm die Fähigkeit des Intellektes, syllogistische Schlüsse aufgrund der sinnlichen Erfahrung zu ziehen (*intellectus in effectu*). Die Teilung des Intellektes entspricht der dualen Auffassung des empirisch gegebenen Erkennens (*scientia*) und dem direkten eidetischen Einblick in die aktiven schöpferischen Prinzipien (*intellectus*). Grosseteste muss für die modernen, von Sonnenintellekt erleuchteten Illuminaten eine neue Jakobsleiter erschaffen. Sie sollten mit der Kraft engelhaften Erkennens frei zwischen objektiver Erde und objektivem Himmel hinauf- und hinuntersteigen.

„Der schwache Intellekt (*intellectus debilis*) kann nicht zum Erkennen jener wahren Gattungen und Arten aufsteigen. Deshalb erkennt er das Ding nur in den Akzidenzien, welche die wahren und essentiellen Konsequenzen der Sachen sind (*consequentibus essentias veras rerum*). Im schwachen Intellekt sind die Akzidenzien die Konsequenz der Gattungen und Arten; daher sind die Prinzipien nur zum Erkennen der Dinge, nicht aber um ihre Existenz zu schaffen (*principia solum cognoscendi et non essendi*). Wie sie gemäß dieser zwei letzten Modi der Gattungen und Arten der verletzlichen Dinge auf unverletzbare Weise gegeben sind, das ist die große Frage.“ [[306]](#footnote-306)

Der zweite Averroismus geht auf dem Weg des direkten Einblicks in die Gattungen und Arten vor, welche ewig als reine Hypostasen existieren (*ascendere ad cognitionem horem verorum generum et specierum*). Die Dualität des zweifachen Erkennens entnahm die Moderne von Avicenna. Es kam zum Problem des „debilen“ Intellektes, welcher lediglich empirisch begründet ist. Dieser *intellectus debilis* geht so vor, dass er zuerst die Akzidenzien an den Dingen erkennt (*cognoscit res in accidentibus solum*) und dann durch die Schlüsse zu den Essenzen der realen Sachen geht (*consequentibus essentias veras rerum*). Das ist die normale Vorgehensweise der *Zweiten Analytik*, welche sich auf die real existierenden Beziehungen und Kausalität bezieht, um entsprechende *demonstratio* zu schaffen. Diese Beziehungen finden universellen Ausdruck durch das Mittelglied des Urteils. Der aristotelische Intellekt zieht die Schlüsse aus dem Erkennen der ersten Substanz (*scientia*) und nicht aus dem Akt der direkten Intuition der ersten Prinzipien des Erkennens (*intellectus*).

Die Interpretation der *Kategorien* im Rahmen der um das Jahr 1230 gegebenen analogischen Prädikation weist auf die ursprüngliche Lichtung der Wahrheit und Unwahrheit der modernen univoken Metaphysik, die auf dem Terminus „*analogia entis*“aufgebaut ist. Diese Entwicklung wird im nächsten Kapitel analysiert werden. Abermals wiederholt sich das Dilemma von Porphyrios‘ dreifacher Deutung der atomaren Substanz (OBJ I, Kap. 1.3). Die metaphysische Auffassung der Einheit des Seienden in der Schule des ersten Averroismus wurde nach Averroës‘ Metaphysik als einer Wissenschaft über die erste Substanz genommen (OBJ I, Kap. 2.4.1). Die kategoriale Bestimmung der zweiten Substanz impliziert den realen Zustand der ersten Substanzen in der Welt. Darin unterscheidet sie sich von der Ähnlichkeit der nur im Denken gegebenen Beziehungen. Die analogische Prädikation leitet die Wirkung der ersten Substanzen im Modus der gemeinsamen Natur oder Ähnlichkeit ab oder projiziert diese Kausalität z. B. als formale oder finale Ursache in die Realität. Die Aristoteliker können die Einführung der analogischen Prädikation auf das gleiche univoke Niveau als kategoriale Prädikation nicht zulassen, weil die analogische Ähnlichkeit nur äußerlichen Charakter besitzt. Die auf der schwachen Form der Ähnlichkeit zwischen der ersten und der zweiten Substanz basierende analogische Prädikation kann nicht die univoke Beziehung der Kausalität im Rahmen der auf das wissenschaftliche Erkennen applizierten Kategorien ersetzen, welche durch das Mittelglied des deduktiven und wissenschaftlichen Urteils Ausdruck finden. Die analogische Prädikation ist auf dem Niveau der von der realen Wirkung der Körper absehenden Abstraktion gegeben. Deswegen gehört sie in die Mathematik und die Geometrie. Die auf der Analogie basierende Mathematik ist gattungsmäßig von der Physik und der auf der realen Wirkung der ersten Substanzen basierenden Metaphysik verschieden. Die *simpliciter* gegebene erste Substanz gewährleistet durch die hyparchische Funktion die einzige mögliche Art und Weise, die univoke Prädikation im Rahmen der zweiten Substanz sicherzustellen. Die Schule des ersten Averroismus lehnte die universelle Anwendung der Prädikation *in artificialibus* im Modus der Analogie ab, was die Grundlage der modernen Weltanschauung durch die mathematische Analogie legt. Die unterschiedlichen Ansätze zur Attribution der Einheit (kategoriale versus analogische Prädikation) haben eine entscheidende Bedeutung für den anschließenden Streit zwischen der Schule des ersten und des zweiten Averroismus. Die Ablehnung der analogischen Prädikation für die Begründung der Metaphysik weist auf die nächste Runde der unterschiedlichen Deutung von Averroës‘ Korpus hin, welchen der erste und der zweite Averroismus gänzlich unterschiedlich auslegten. Bei den ersten Modernisten verschwand der Unterschied zwischen der metaphysischen kategorialen Prädikation und der analogischen mathematischen Prädikation, was von den Vertretern des ersten Averroismus prinzipiell abgelehnt wurde. Bacon, Albert und Aquin trennten das formale Erkennen der in der Ordnung der mathematischen Abstraktion gegeben Essenz von der metaphysischen Abstraktion. Diese Abstraktion reflektiert die ursprüngliche, auf der Grundlage der realen Kausalität der ersten Substanzen gegebene Einheit des Seienden. Aquin übte um das Jahr 1258 eine explizite und grundsätzliche Kritik an den Avicennisten und den Porretanern durch die Verteidigung des metaphysischen Prinzips der „*separatio*“ (Geiger 1947). Gilson, Geiger und nach ihnen McInnerny betonten die Bedeutung von Aquins Terminus „*separatio*“ in dessen Originalinterpretation von Boethius‘ Schrift (*Expositio super librum Boethii De Trinitate*, qq. 5-6).[[307]](#footnote-307) Die Hermeneutik muss die Auslegung dieser Autoren hinsichtlich der Rolle Avicennas ergänzen, weil sie das Wort „*separatio*“in der ursprünglichen Bedeutung des lateinischen „*terminus*“begreift, d. h. als grundlegenden Trennungsstrich zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus. Der erste Averroismus nahm Avicennas Definition der Metaphysik, lehnte aber die Auffassung der Abstraktion als die analogische Prädikation der *Kategorien* determinierende *denudatio* ab. Deshalb kann Avicennas Definition der ersten Wissenschaft nicht die letzte metaphysische Einheit des Seienden im Modus „Substanz *qua* Substanz“ begründen, da macht sie nur auf der analogen Ebene von „*ens inquantum ens*“. Der erste Averroismus wusste im Gegensatz zu den Modernisten und Postmodernisten sehr wohl, dass die avicennische Bestimmung des Seienden im Modus *ens inquantum ens* eine bloße logische Abstraktion ist. Albert und nach ihm Siger aus der Sizilianischen Schule stellten Avicennas Bestimmung deswegen erst an die zweite Stelle hinter der metaphysischen Bestimmung der Substanz nach Averroës. Dieses Konzept der zweifachen wissenschaflichen Methode und der einen Wahrheit bezog sich angemessen auf die Realität der ersten Substanz und auf Gott als die erste Ursache. Die Theologie als geoffenbarte Gotteserkenntnis wurde von der Philosophie getrennt, und daher wurden beide Wissenschaften in ihrer generischen Einzelerkenntnis bewahrt. Das theologische Erkennen Gottes ist gattungsmäßig verschieden vom rationalen Erkennen Gottes als der *causa prima*. Die vorausgegangene Interpretation des *Oxfordian Fallacy* hat gezeigt, dass die Moderne ein ontotheologisches Simulakrum Gottes als der ersten und höchsten Essenz geschaffen hat. Der moderne Gott war nicht länger eine Person und wurde zu einer Essenz. Ein solches *factum* war entschieden nicht gut für seine „Eksistenz“, die nur im menschlichen Geiste gegeben ist. Der aristotelische Theologe Al-Ghazālī lehnte in der Falsafa die avicennische Theorie der im Rahmen der unifizierten Ontotheologie gegebenen einen Wahrheit ab (OBJ I, Kap. 2.5). Diese Theorie führte zum Tod Gottes in der Moderne. Diesen theologischen Standpunkt gegenüber den Modernisten wie Avicenna bestätigte und konkretisierte Averroës im Werk *Tahāfut al-Tahāfut*. Die theologische Rolle Al-Ghazālīs gegenüber den lateinischen Avicennisten übernahm der Bischof Alvernus. Averroës löste die Beziehung der natürlichen und offenbaren Theologie gemäß der *Metaphysik* *Lambda*. Er schuf eine Theorie der doppelten Methode und der doppelten Wissenschaft, die mit einer einzigen Wahrheit verbunden ist (OBJ I, Kap. 2.4.1). Eine ähnliche Lösung der gattungsmäßigen Verschiedenheit von Theologie und Philosophie finden wir bei Bacon und Aquin im Rahmen des ersten Averroismus. Die Gigantomachie um die Substanz bestätigt, dass eine grundsätzliche metaphysische Separation zwischen erstem und zweitem Averroismus entstehen musste. Daher besteht die Hermeneutik auf dem unterschiedlichen ontologischen Statut der metaphysischen Abstraktion als *separatio* des ersten Averroismus. Sie unterscheidet sich grundsätzlich von der univoken *resolutio* des durch die analogische Prädikation der Kategorien als Hypostasen gegebenen zweiten Averroismus. Die moderne *resolutio* schuf um das Jahr 1230 eine ontotheologische Vision der univok-analytisch gegebenen einen Wahrheit. Die neue Form des Seins als der höchsten Gattung führte die avicennische Auffassung der *analogia entis* ein und produzierte somit die postmoderne *metaphysica generalis*. Dadurch entstand die Auffassung „der einen Wahrheit“, welche durch die global herrschende Methodologie des *Unified Science* genannten akademischen Idols gegeben ist. Die Auffassung der zweifachen Methode und des zweifachen, gattungsmäßig unterschiedlichen Erkennens einer und derselben Realität, wie sie in der Schule des ersten Averroismus gegeben ist, unterscheidet sich grundsätzlich von der sophistischen Beschuldigung der sogenannten „zweifachen Wahrheit“. Sie wurde ideologisch und autoritär gegenüber den kritischen Aristotelikern durchgesetzt. Diese hielten verständlicherweise an der einzigen Wahrheit als der Übereinstimmung mit der realen ersten Substanz fest. Bei ihnen war die Auffassung des passiven Intellektes dergestalt gegeben, dass die Seele dank dem kausalen Erkennen der Realität alles sein konnte (*quodammodo omnia*; OBJ I, Kap. 2.4.2). Aber die gattungsmäßigen Wege des Erkennens der Theologie, der Philosophie und der Logik ließen sich nicht miteinander zu einer allgemeinen Metaphysik der Modernisten und zur heutigen nihilistischen Ontologie der Postmoderne verbinden. Das Erkennen Gottes konnte nicht im Modus der modernen ontotheologischen Einheit des Seienden im Rahmen der analytischen Philosophie prädiziert werden. Der kritische Aristotelismus lehnte die Sophistik der Moderne ab und verwarf daher sämtliche Versionen des *Oxfordian Fallacy*. Die um das Jahr 1240 stattfindenden Streitigkeiten in Paris zeigen, dass Avicennas und Averroës‘ Metaphysik zwei unterschiedliche Konzepte der ersten Wissenschaft darstellen. Deshalb haben nicht den gleichen Weg zu Gott als der letzten Einheit des Seienden, wenngleich alle das göttliche Sein übereinstimmend als letztes Ziel und die höchste Wahrheit des weisen Denken begreifen. Zu Gott gelangen wir durch die kritische Vernunft nur durch das Erkennen der realen Substanzen, die den Weg zur ersten Ursache zeigen. Der erste Averroismus kannte wohl den Beweisweg zu Gott gemäß Averroës‘ Metaphysik (*dalā'il*; OBJ I, Kap. 2.4.3). Die Beschuldigung der zweifachen Wahrheit unterstellten die Modernisten sophistisch in Gestalt eines Averroismus genannten Simulakrums denjenigen gebildeten und kritischen Aristotelikern, welche den Unterschied zwischen der zweifachen Art des metaphysischen Erkennens sahen. Nach den mittelalterlichen Modernisten wiederholte die von Renans Deutung des Averroismus beeinflusste Postmoderne diesen metaphysischen *Irrtum* (Kap. 2.3.3). Der erste Averroismus lehnte darüber hinaus, die Wahrheit als *certitudo* und *rectitudo* zu definieren. Die logische Prädikation der Essenzen im Modus *simpliciter* ist lediglich plurivok und analogisch und steht außerhalb der Imposition aufgrund der hyparchischen Kausalität der realen ersten Substanzen. Der Streit um die Deutung der *demonstratio* gemäß der *Zweiten Analytik* erhielt aus allen oben aufgezählten Gründen den Charakter des epochalen Ereignisses des Denkens für das akademische Oxford und für die gesamte Moderne. Zur Verfinsterung der ersten Substanz kam es um 1230 nicht nur in der Auslegung der *Zweiten Analytik*, sondern auch in der Interpretation der *Kategorien*, zu welchen sich auch die Toledische Interpretation des Erkennens nach der Auslegung von *De anima* gesellte. Deren Quelle ist nach der avicennistischen Deutung des CMDA im Paradigma des hypostasierten Sonnenintellekts gegeben, welches den Sinn des Seienden von hinten belichtet. Somit kehren wir zur Schlüsselbedeutung der Donation des Seins des Seienden (ὑπάρχει, *inesse*) aus dem letzten Kapitel zurück. Die analytische Interpretation veränderte das Statut der hyparchischen Prädikation, welche im Hinblick auf die als Seiende der dritten Art aufgefassten Universalien gegeben ist. In der modernen Form der Hyparchie, welche durch die Belichtung des Sinns des Seienden von hinten gegeben ist, stellt die Essenz eine dauerhafte kosmische oder mathematische Form dar, welche *ad hoc* in der kontingenten Existenz dieser oder jener Sache aktualisiert wird. Aus der Sicht der Gigantomachie um die Substanz geht es um die von Ammonios eröffnete neuplatonische Deutung. Ammonios hatte die Kategorien in eigenständige Gattungen verändert, welche die höchsten Modi des Seins des Seienden charakterisieren. Diesen modernen Kommentar zu den *Kategorien* boten die Avicennisten John Pagus und Nicolas von Paris um 1230 an. Dann entsteht eine neue Art der kategorialen Bedeutung, weil die erste Substanz einen universellen Sinn aus einer anderen Quelle bezieht als der realen Existenz der ersten Substanz. Für Alfarabi und Grosseteste wird die Essenz der einzigartigen Sache gleichzeitig von vorne und von hinten belichtet, d. h. sowohl von der ersten Substanz als auch von der Welt der autonomen Formen. Die Hermeneutik fügt der Art und Weise der Belichtung in Grossetestes Denken ausdrücklich das Wort „gleichzeitig“ hinzu. Durch die Entstehung der an das erkennende Subjekt anstatt an die erste Substanz gebundene Ontotheologie zeigt sich die Un-verborgenheit (*a/létheia*) der weiteren Matrices der Objektivität in ihrer Wahrheit und Unwahrheit.

### 3.1.3 Dämonologie und moderne Logik

Grossetestes Kommentar zur *Zweiten Analytik* entsteht zur selben Zeit, da es zu einer Umwandlung der *Kategorien* kommt. Die Schrift wurde in einer logischen, im Modus der porretanischen Analogie aufgefassten Lehre interpretiert. Seit Boethius‘ aristotelischer Interpretation ging man zur porretanischen Auffassung der kategorialen Prädikation über. Die Substanzen sind zu den Hypostasen als atomare Substanzen der dritten Art geworden. Diese Änderung verlief dadurch, dass die logischen Schulen der *Nominales* verschwanden. Sie gingen in die neu geschaffenen Schulen des von der toledische Auslegung Avicennas und Averroës‘ geformten zweiten Averroismus über. Die neuplatonischen Auslegungen der *Nikomachischen* *Ethik* (Gauthier 1963) und der rein logische Ansatz an die Schrift *Metaphysik* gingen Hand in Hand mit den modernen Deutungen der Schrift *Kategorien*, welche durch die modernen, um das Jahr 1230 entstandenen Kommentare datiert werden können. Die neue Deutung der kategorialen Prädikation wird in der Linie von Ammonios‘ Kommentar zu den *Kategorien* aus dem 3. Jahrhundert geführt. Er hypostasierte die Akzidenzien als Seiende der dritten Art nach der neuplatonischen Prädikation (OBJ I, Kap. 1.3.2). Der Kommentar hob die kategoriale Bindung der Akzidenzien an die zweite Substanz auf und prädizierte die akzidentelle Eigenschaft nach Plotins Prädikation der höchsten Gattungen des Seins. Die kategoriale Prädikation wird nicht durch die hyparchische Beziehung zwischen der ersten und der zweiten Substanz determiniert und erhielt im Rahmen der Analogie einen neuen Status. Es kam zur Verschiebung von der Imposition der hyparchisch gegebenen kategorialen Bedeutung zur reinen Supposition der im Denken gegebenen immanenten Bedeutung. Magister John Pagus verfasste um das Jahr 1230 den ersten modernen Kommentar zur *Kategorien* (*Rationes super Praedicamenta Aristotelis*). Die Kategorie ist äquivalent zum neuplatonisch aufgefassten Terminus „*genus*“. Die Prädikation des Seins des Seienden startet aus Richtung der höchsten Gattung zu den niederen Einheiten der universellen Bedeutung. Die Vorrede zur modernen Ausgabe dieses Kommentars bestätigt, dass Pagus die *Kategorien* als Schrift der modernen Logik betrachtete.[[308]](#footnote-308) Der Kommentar harmonisierte die Auslegung der *Kategorien* mit der hierarchischen Struktur der Teilung der Universalien im Rahmen des Baums des Porphyrios und schuf ein neues System der Prädikation (*ordinatio*). Die porretanische *ordinatio* stellt auf dem Niveau der kategorialen Prädikation eine neue Version von Philipps *resolutio* dar (Kap. 2.3.2). Die Kategorien erhielten den univoken Charakter der neuplatonischen höchsten Gattungen. Die ursprüngliche Quelle der neuen Auslegung ist der zitierte Bernard von Chartres, welcher die zweifache Auffassung der auf die Substanz (*significatio substantialis*) und auf das Akzidens (*significatio accidentalis*; Kap. 1.1) bezogene Bedeutung hypostasierte. Etwa zur selben Zeit, da Grosseteste den Kommentar zur *Zweiten Analytik* schrieb, verfasste Magister Nicolas von Paris seine Auslegung von Aristoteles‘ *Kategorien*. Sein Kommentar folgt porretanischer Linie fort, welche Pagus mittels Schulen der *Nominales* und univoker Prädikation nach *Logica Modernorum* eröffnete. Nicolas überführte die im Modus des „Substanz–Akzidens“ gegebene kategoriale Prädikation in eine analogische, im Modus der porretanischen Teilung der Universalien gegebene Prädikation.[[309]](#footnote-309) Die kategoriale Prädikation stellt die universelle Einheit der Bedeutung dar (*dicibile incomplexum ordinabile*), welche analogisch allen zehn Kategorien zugordnet wird (*est commune analogum ad omnia decem*). In dieser im Modus *per prius* gegebenen analogischen Prädikation liegt das Primat bei der neuplatonischen atomaren Substanz (*quod est per prius dicitur de substantia*). Die Substanz der dritten Art funktioniert im neuen System der Deduktion als primäre Einheit der logisch gegebenen Bedeutung, zu welcher die übrigen akzidentellen Bestimmungen im Modus der Analogie sekundär zugeordnet werden. Die kategoriale Prädikation verlor in der Schule der modernen Porretaner ihre metaphysische Bedeutung und wurde zu einem bloßen logischen Instrument im Modus der Analogie. Die zweite Substanz ist im logischen Modus der Univozität oder der Analogie mit der ersten Substanz gegeben und gelangte mit den Akzidenzien auf das gleiche metaphysische Niveau. Analogie lässt die Imposition der Bedeutung von der ersten Substanz zur zweiten verschwinden. Die auf die Art der Neuplatoniker wie Jamblichos und Simplikios genommene Analogie bestätigte das bereits bei den Porretanern gegebene Primat der mathematischen Abstraktion (Kap. 1.5). Die logische Abstraktion, welche über das Sein des Seienden handelt, bewirkte auf ganz univoke Weise, dass die Prädikation der hypostasierten Akzidenzien, welche ursprünglich im Modus *per posterius* gegeben waren, auf das gleiche Niveau wie die durch das Sein der zweiten Substanz bestimmte Prädikation *per prius*. Alvernus zufolge wurden die Akzidenzien in der Schule der Grammatiker zu hypostasierten Teile der atomaren Substanz als des Seienden der dritten Art (*dispositiones ponebant in substantiis de quibus dicebatur*, Kap. 2.3.2). Die neue Interpretation der *Kategorien* führte zur Verfinsterung der ersten Substanz und beschleunigte den Niedergang der Wahrheit als Übereinstimmung zwischen dem realen Ding und dem entsprechenden Denken. Das in der Logik oder in der Mathematik abstrahierte Seiende ist nicht Aristoteles‘ zweite Substanz, welche kategorial durch die hyparchische Beziehung zur ersten Substanz gegeben ist. Die Logik hob auf dem Niveau der mathematischen Abstraktion die metaphysische Abstraktion auf, weil die kategoriale Prädikation und die analogische Prädikation univok genommen sind. Alle Eigenschaften sind in der Ordnung der logischen Abstraktion, im univoken Modus *simpliciter* und *per se* gegeben.

Die Modernisten erklärten im Modus der analogischen Richtigkeit die Leiche zum Menschen. Sie halten an der Supposition fest, welche durch die hypostasierte Auffassung der Prädikation festgelegt ist. Die Leiche war einmal ein Mensch und ist daher im Modus der Species noch immer ein Mensch. Diese spezifische Determination der Menschheit kann nicht verschwinden. Die Leiche stellt den letzten nicht weiter teilbaren Fall dieser Teilung der Menschheit in ein porretanisches Individuum dar. Die Polemik Alvernus‘ und des frühen Grosseteste in der Jahren 1225–30 gegen die Schule der Grammatiker trifft diesen grundsätzlichen Moment des modernen philosophischen Nihilismus. Die aristotelischen Porretaner waren nicht fähig, zwischen der Ordnung des Seins der Sache und der Ordnung ihrer Prädikation zu unterscheiden (*esse in subjecto non est inhaerere subjecto*, Kap. 2.3.2). Repräsentanten des ersten Averroismus riefen dies ihnen vergeblich in Erinnerung. John Pagus und Nicolas von Paris gehören wegen ihrer neuplatonischen Auffassung der Kategorien als univoker porretanischer Hypostasen in die *Grammatici* genannte Gruppe, welche aus der Position des ersten Averroismus zuerst in der Schrift *De anima et de potenciis eius* (1225) und anschließend von Bischof Alvernus kritisiert wurden. Die Kommentare beider erwähnten Porretaner prädizieren die hypostasierten Akzidenzien im Hinblick auf die ebenso hypostasierte Substanz der dritten Art. Durch die Einführung der analogischen Prädikation der porretanischen Hypostasen kam es zu einer grundsätzlichen Vernebelung der Imposition der Bedeutung aus der Realität. Dann war es für die Modernisten kein Problem mehr, diese Essenzen und Hypostasen als atomare Substanz der dritten Art zu nehmen und sie gemäß der Toledischen Schule auch auf die Auslegung der *Zweiten Analytik* anzuwenden. Diese *ad mentem Averrois* dargebotene neuplatonische Interpretation erachteten sie als authentische aristotelische Exegese. Wegen der neuen Form der Univozität verschwand im Rahmen der kategorial aufgefassten Analogie der grundlegende Unterschied im Statut der hyparchischen Prädikation, welche auf die Weise im Hinblick auf die realen Dinge und auf die andere Weise im Hinblick auf die Allgemeindinge gegeben ist (*Cat*. 2a11–16). Die ursprüngliche Inspiration für Interpretationen von Pagus und Nicolas ist nicht die Schrift *Kategorie*, sondern *Metaphysik*, welche diese modernen Logiker durch das neuplatonische Primat der mathematischen Analogie auslegen. Dieser Punkt zeigt auf den nächsten Widerspruch zwischen der Toledischen Schule und den klassischen Aristotelikern um Blund und Alvernus. Den Streit um Aristotelismus gab es noch vor Scotus‘ Eintreffen in Paris im Jahre 1230. Der erste Averroismus bedient sich des Beispiels der Analogie nach Averroës‘ Kommentar zur *Metaphysik*, wo eine wichtige Passage zu finden ist, welche die analogische Prädikation kommentiert(*Met*. 1003b5‒16). Aristoteles bietet als Beispiel die analogische Prädikation im Hinblick auf den Terminus „Gesundheit“ und „Heilung“ im Modus *per prius* und *per posterius*, welcher auf die Substanz und die Akzidenzien bezogen ist. Die existente Sache determiniert Averroës zufolge die kategoriale univoke Bedeutung (*quia constituunt per illam*) durch die Kausalität, weil sich die Prädikamente real im aktuellen Substrat befinden (*subiectum est eorum*).[[310]](#footnote-310) Die analogische Form der Einheit ist nur im Denken des Erkennenden gegeben, weil die Bedeutung im Hinblick auf den äußeren wirkenden Faktor (Arzt) oder auf das beabsichtigte Ziel der gegebenen Tätigkeit (Gesundheit) konstituiert wird. Die Imposition der Bedeutung kommt im Falle der analogischen Ähnlichkeit bereits aus der Realität, weil die Heilung eine reale und kausale, in der Prädikation *in artificialibus* gegebene Wirkung ist. Deshalb ist es möglich, die analogischen Beziehungen im Modus *per prius* und *per posterius* im Hinblick auf die erste Substanz des Arztes als der wirksamen Ursache zu prädizieren (πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, *Met*. 1003b9). Averroës nimmt das Beispiel der Gesundheit und der Medizin im Modus der analogischen Attribution, welche im Hinblick auf das extern gegebene Ziel oder den Faktor gegeben ist (*quia est agens aut finis eorum*). Der Faktor und das Ziel der Tätigkeit haben jedoch im Hinblick auf die kausale Bedeutung nicht den gleichen Status wie die Prädikation auf dem Niveau der Beziehung „Substanz–Akzidens“. Die kausale Aktivität der Heilung gehört nicht zur Person des Arztes auf hyparchische Weise, sondern lediglich als zufällige Fähigkeit. Nach Aristoteles und Averroës kann die Analogie keine kategoriale univoke Prädikation begründen, weil sie keine hyparchische Bedeutung besitzt, wenngleich sie die Imposition aus der Realität hat. Die durch Analogie gegebene Einheit steht in der externen Position zu den gegebenen Dingen. Die Einheit wird lediglich dank der Ähnlichkeit der im Rahmen der gemeinsamen Natur gegebenen Beziehungen in sie hineinprojiziert (πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν, *Met*. 1003b14). Die hyparchische Stellung der ersten Substanz trennt die kategoriale Konstitution der Einheit von der niederen, lediglich analogischen Form der im Denken gegebenen Einheit. Daher lehnten die klassischen Aristoteliker wie Bacon und Albert die „fröhliche Wissenschaft“ (Nietzsche) der modernen Illuminaten ab. Es kam zur Überführung der kategorialen, nach der *Zweiten Analytik* durch die *demonstratio* gegebene Prädikation in die ganz verschiedene Prädikation *in artificialibus*. Man vertauschte die durch analogische Beziehungen im Denken gegebene kausale Prädikation mit der durch die realen Beziehungen der ersten Substanzen gegebenen kategorialen Prädikation. Die moderne Wissenschaft entsteht durch eine spezifische List der Vernunft, welche die von Alvenus kritisierten „*imbecilles quidam*“ durchführtern. Nach Nietzsches *Genealogie der Moral* wird das Ethos der Moderne von metaphysisch schwachen, aber sonst ganz listigen Illuminaten geschaffen.

Der im vorigen Kapitel zitierte William Ockham zeigt, dass es bis zum Jahre 1300 in Oxford eine zweifache Tradition der Deutung der an Grosseteste anknüpfenden *Zweiten Analytik* gab. Ockham wurde zum letzten Zeugen und zum Bewahrer der Interpretation des Kommentators und verknüpfte sie mit der aristotelischen Auslegung von Grossetestes Philosophie aus seiner Pariser Zeit, als der Bischof von Lincoln noch ein treuer Schüler der Blund‘schen Schule war. Die Schule der jungen, von Rufus geführten Oxforder Modernisten begriff zurecht, dass Grosseteste die neuplatonische Form der Determinierung des Seienden im Modus des *Oxfordian Fallacy* verteidigte. Deswegen muss man zwei Gruppen der Modernisten unterscheiden. Die erste Gruppe waren porretanische Interpretatoren der Schrift *Kategorien* (Alvernus‘ *Grammatici)* aus den niedergehenden Schulen der *Logica Modernorum*. Die zweite Gruppe waren die Oxforder Studenten, die um das Jahr 1235 wegen Magisterstudien nach Paris kamen. Deren Ansatz zu Aristoteles haben wir im Rahmen der analytischen Interpretation der *Zweiten Analytik* definiert, welche im Modus des *Oxfordian Fallacy* (Rufus, Kilwardby) gegeben ist. Diese jungen lateinischen Gelehrten ehrte Bischof Alvernus mit dem Titel *sophistae Latini*. Es ist überhaupt kein Zufall, dass die Vertreter des ersten Averroismus (Alvernus, Albert, Bacon) in voller Übereinstimmung mit dem Dialog *Sophistes* diese Gelehrten für Sophisten hielten.[[311]](#footnote-311) Der Sophist erzeugt aktiv Bilder in der Einbildungskraft. Die Idolen sind durch die Auslegung der *Zweiten Analytik* im Rahmen des *Oxfordian Fallacy*, durch die porretanische Hypostasierung der Kategorien und durch die Produktion der Seienden der dritten Art gegeben. Die von der porretanischen Interpretation der Kategorien beeinflusste sophistische Gruppe der Modernisten liefert nicht nur eine verwirrte Auslegung der *Zweiten Analytik*, sondern auch eine verwirrte Auslegung des CMDA. Auf ihren Irrtum reagierte Albert mit der Deutung des wissenschaftlichen Erkennens der Welt und der Seele im Werk *De homine* (1242). Die Deduktion der Bedeutung ist keineswegs durch die metaphysische Imposition gegeben, sondern durch die logische Supposition, was Albert in der Polemik mit den Modernisten um die Status des *esse ratum* prinzipiell ablehnte (Kap. 2.4.3). Der erste Averroismus lehnt die nihilistische Konsequenz des *Oxfordian Fallacy* ab, welche sich durch die Verdrängung der ersten Substanz aus dem wissenschaftlichen Erkennen ergibt. Die Aristoteliker aus der Sizilianischen Schule lehnten die Lehre der metaphysischen Illuminaten grundsätzlich ab. Sie haben das Schema des Erkennens aus der *Zweiten Analytik* umgedreht und bis heute dieses Simulakrum als aristotelische Deutung ausgeben. Die Moderne führte eine sophistische Differenz zwischen der „schwachen“ Existenz des in der hylemorphischen ersten Substanz (*ens* *debile*) gegebenen Seienden und dem „starken“ Sein der autonomen universellen Form (*ens* *ratum*). Sie besteht außerhalb der hylemorphischen Substanz. Die hyparchische Bindung zwischen der ersten und der zweiten Substanz verändert sich in eine univoke Prädikation und die Prädikation der Akzidenzien läuft zur Substanz im Modus der neuplatonischen Analogie oder Avicennas objektiver Komitation. Diese Auslegung führte Alfarabi in seinem Werk *Kitāb al-Ḥurūf* durch die Amphibolien ein, welche eine neue Art der den Aristotelismus mit dem Neuplatonismus verbindende Prädikation definierten (OBJ I, Kap. 2.1.2). Der Abstieg der Formen aus der Welt der immateriellen Sphären geht Alfarabi zufolge im Modus der kategorialen Prädikation *per prius* weiter, welche synonymisch im Hinblick auf die hylemorphische Substanz ausgesagt wird (*descendere usque ad formam corporalem ylealem;* OBJ I, Kap. 2.1.1). Somit ist eine neue Form des Einblicks in die Ganzheit der Offenbarung des Seienden gegeben. Grosseteste als damaliger Kenner der Falsafa im lateinischen Westen nahm es gemäß der Toledischen Schule. Diese Schule kannte er gewiss von seinen Studien in Paris an der Blund’schen Schule vor der Ankunft von Scotus‘ Interpretation. Bischof Alvernus ordnete die Philosophie Alfarabis der neuplatonischen Gruppe der *sequaces Aristotelis* zu (Kap. 2.3.1). Der sich zum neuplatonischen Weltbild in Gestalt der *anima mundi* bekennende und die Schule der Grammatiker unterstützende Grosseteste konnte nicht länger an der Pariser Universität bleiben. Die folgende Passage aus Grossetestes Auslegung der *Zweiten Analytik* begründet neue Vor-blickbahn westlicher Metaphysik als moderner Ontotheologie.

„Wo das Seiende in seinem lokalisierten Sein der Einzeldinge vorkommt, dort kommen gleichzeitig die Universalien in den so gegebenen Einzeldingen vor. Dann können wir wohl berechtigterweise behaupten (*nisi forte dicamus*), dass die Universalien allgegenwärtig sind, weil der Intellekt Ort der Universalien ist (*intellectus est locus universalium*). Diese Allgegenwart der Universalien ist das Gleiche wie deren Sein im Intellekt (*universale ubique esse est ipsum in intellectu esse*), weil der Intellekt auf seine Weise überall ist. (…) Wenn die Universalien als Ideen im göttlichen Intellekt gegeben sind, dann sind sie durch die Art und Weise allgegenwärtig, und durch sie allgegenwärtige Wirkung der ersten Ursache zum Tragen kommt.“ [[312]](#footnote-312)

Die Universalien sind zum einen in den Dingen und zum anderen im Intellekt; aber überall haben die gleiche Art und Weise des univoken Seins. Wo das göttliche oder das menschliche Denken ist, dort sind auch die allgemeinen Bedeutungen. Das Zitat hypostasierte die Akzidenzien auf dem Niveau der Substanz und fügte ihnen eigenständige kategoriale Bestimmungen hinzu, was auf typische Vorgehensweise der Porretaner hinweist. Im Aristotelismus gilt, dass nur die an die Substanz gebundenen Akzidenzien eine Bestimmung auf die Art der kategorialen Bestimmung „wo“ (*ubi*) oder der „Position“ (*positio*) haben können. Die neue Deutung der Akzidenzien stattet die Universalien äquivok mit einer kategorialen Bestimmung der Position aus (*loca autem universalium sunt ipsa singularia*), welche auf das Sein der Universalien als solcher bezogen ist (*in quibus sunt universalia*). Nur unter diesen Bedingungen können wir behaupten (*nisi forte dicamus*), dass die Universalien allgegenwärtig sind. Dieser Vorbehalt zeigt das Zögern des ersten Modernisten des lateinischen Westens, welcher gemäß der oben angeführten Art und Weise „*aliquantulum obscura*“ ahnt, dass sich in seiner Interpretation irgendein Haken befindet. John Pagus harmonisierte auf ähnliche Weise die Auslegung der *Kategorien* mit der im Rahmen des Neuplatonismus gegebenen hierarchischen Struktur der Universalien. Die Akzidenzien sind jedoch im klassischen Aristotelismus keine zweite Substanz, sondern sagen lediglich über diese in den kategorialen Bedeutungen aus. Und die zweite Substanz an die realen Determinierungen der ersten Substanz gebunden wird. Der Schluss des Zitates enthält eine grundsätzliche Änderung im ontologischen Plan des Seienden, welcher bereits eindeutig im avicennistischen Szenarium der Toledischen Schule dargeboten wird. Dank der ontotheologischen Verbindung zwischen dem göttlichen Denken und dessen schöpferischer Wirkung (Modus *quo*) werden die als Substanz begriffenen Allgemeindinge zu einem effektiven Seienden (*universalia ubique sunt per modum quo causa prima ubique est*). Grosseteste postuliert für die Universalien eine kausale Prädikation im Modus *per prius*, welche in der Ordnung der schöpferischen Kausalität gegeben ist. Der Terminus *per modum quo* verleiht den Allgemeindingen eine existenzielle Bedeutung im Modus des *actus essendi*. Das Denken in der Ordnung des schöpferischen Seins begründet die aktuelle Existenz des Seienden (*quo est*). Dadurch entstand für die Universalien der dritten Art eine quasi-kategoriale Prädikation *per prius*, welche im göttlichen Denken gesetzt wird (*universalia sunt ydee in mente divina*). In dieser archetypischen Sphäre erhalten die Universalien einen ontotheologischen Wert, welcher an die demiurgische Welt des Dialogs *Timaios* anknüpft. Erst auf der zweiten Etage der erschaffenen Realität werden die Allgemeindinge zu einem hylemorphischen Bestandteil der ersten Substanz. Diesen zweistöckigen ontotheologischen Bau erbaute komplett Bonaventura (*regula agentis increati et creati*; OBJ III, Kap. 4.1.2). Durch die Anbindung der kategorialen Prädikation an die neuplatonische Ontotheologie entstand eine epochal neue Form des Seienden der dritten Art, was die nachfolgende Generation der gelehrten Lateiner in Oxford begriff und nutzte.

Zu einem inspirativen Modell für diese Interpretation wurde die Deduktion der Universalien nach dem Baum des Porphyrios, welche in der Schule der *Nominales* eingeführt wurde. Diese wurde von den Schulen der *Modernorum* um das Jahr 1230 für die Auslegung der *Kategorien* und der *Zweiten Analytik* angewendet. Die Universalien sprechen sich nach Grossetestes Zitat im Hinblick auf die *ubiquitas* des Intellektes aus, welcher den hylemorphischen ersten Substanzen übergeordnet ist (*universale ubique est quia intellectus est locus universalium*). Der Intellekt ist irgendwie überall, weil die Seele durch das intellektuelle Erkennen irgendwie alles ist (*anima est quodammodo omnia*, *De anima* 431b21). Die Seele funktioniert also als *locus universalium* und wird später in der Schule des zweiten Averroismus zu einem *locus specierum* (OBJ III, Kap. 4.3.1). Im Hinblick auf die Seele als *anima mundi* kann man die Universalien als im Hinblick auf den archetypischen Ort prädizieren, welcher auf die Art der ersten Substanz in den *Kategorien* funktioniert. Dadurch wurde aus der Seele eine Substanz der dritten Art, was die Anhänger aus Grossetestes Schule vollendeten. Diese waren um das Jahr 1235 aus Oxford nach Paris gekommen. Wenn wir dieser Allgegenwart des Intellektes als porretanischer Hypostase Grossetestes und Rufus‘ Verteidigung der *anima mundi* hinzurechnen, dann haben wir ein fast komplettes Szenarium des pantheistischen göttlichen Intellektes gemäß David von Dinant (Kap. 2.1.3). Die modernistische Umwandlung Grossetestes in Oxford vollendeten in radikaler Gestalt seine Schüler Rufus und Kilwardby, welche nach dem Jahr 1235 ihre Magisterstudien in Paris antraten. Die Lehre über den abgeteilten *intellectus agens*, welcher als externer Bestandteil der menschlichen Seele gegeben ist, durfte laut Alvernus‘ Verbot nicht an der Pariser Universität verkündet werden. Der Intellekt kann keine Substanz im ersten Averroismus sein, da es sich lediglich um eine Fähigkeit der Seele handelt, welche auch keine erste Substanz ist, sondern eine Form des Körpers. Grosseteste verschob die Prädikation der *Zweiten Analytik* von der Einwirkung der realen Substanzen zur Prädikation der univok hypostasierten Universalien, was dem Paradigma der Toledischen Schule entspricht. Das hypostasierte und ewige Essenz als Exemplar nahm in der Hierarchie der Kategorien den ersten Platz sein, welcher zuvor der zweiten Substanz gebührt hatte. Grosseteste kannte auch die Lehre der Sizilianischen Schule nach dem Jahr 1230 und wusste wohl, dass Averroës‘ „Meta-Physik“ und Kosmologie auf dem Primat der ersten Substanz basierte. Daher lehnte er als junger Absolvent der Blund’schen Schule die porretanische Bestimmung des Menschen als Leiche ab, welche an Gundissalinos aus Avicennas Metaphysik genommenen Definition anknüpfte (Kap. 2.2.1). Durch die Einführung der Ontotheologie in die kategoriale Prädikation veränderte sich die Stellung der Universalien grundlegend. Diese gelangte durch die neue Auslegung der *Kategorien* direkt in die Dinge und wurde nach dem modernen Aristoteles zu einem Gegenstand der kategorialen Prädikation (*universalia in re*). Grosseteste ist der erste Modernist, weil er als letzter Denker der siegreichen Gruppe der lateinischen Sophisten die grundsätzlichen Probleme der neuen kategorialen Prädikation der Grammatiker sah, welche er selbst in die Interpretation der *Zweiten Analytik* einführte. Der Alvernus‘ Streit mit dieser Gruppe zeigte, dass die *Grammatici* die Bedeutung der nominal bestimmten ersten Substanz (*unitas nominis*) und die kategoriale Bedeutung auf dem Niveau der im Urteil gegebenen zweiten Substanz (*unitas enuntiabilis*) miteinander zu einem Ganzen verbanden. Diese durch Vermischung beider Formen der Bedeutung gegebene sophistische Metaphorisierung der Welt wurde bereits vom Aristoteliker Abelard abgelehnt, während er gegen die avicennistischen Anhänger Anselms ankämpfte. An Grossetestes kategoriale *epoché* aus Richtung der ersten Substanz und an das neue Statut der Universalien knüpft direkt an Kilwardbys Auslegung der *Kategorien* an (Hansen 2012, 86\*). Kilwardby wurde für die metaphysische Unklarheit hinsichtlich des Statutes der ersten Substanz im wissenschaftlichen Urteil direkt von Albert dem Großen kritisiert (Kap. 3.4.1). Die Hermeneutik fasst die neuen Züge der kategorialen Prädikation und des wissenschaftlichen Erkennens unter dem Begriff *Oxfordian Fallacy* zusammen, weil die Hauptprotagonisten dieser Veränderung in den Jahren 1230–40 in Oxford wirkten. Die Unklarmachung des Statuts der Substanz und der Universalie veränderte das Statut des Erkennens und des in der *Zweiten Analytik* gedeuteten wissenschaftlichen Beweises grundsätzlich.

Die Vertauschung der Essenz mit der Existenz im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* veränderte notwendigerweise auch die Auffassung der Wahrheit. Die aristotelische Auffassung der Übereinstimmung des kategorial erkennenden Intellekts gegenüber den realen Dingen erhielt im Umfeld der modernen Illuminaten nur eine zweitrangige Position. Die lateinischen Sophisten veränderten das Schema der Kategorien in die höchsten Gattungen. Modernisten erkennen anstelle der hylemorphischen Substanzen deren ewige exemplarische Formen. Für die analytische Philosophie in Oxford war es kein Problem, ein Konkurrenzmodell zur Wahrheit als aristotelischer Übereinstimmung zu finden. Die hiesigen Denker kannten sehr wohl die augustinische Auffassung der Wahrheit als *rectitudo* und *certitudo* nach Anselm von Canterbury (Kap. 1.2). Das neue Denken wird durch die Auffassung der Wahrheit im Modus der Porretaner inspiriert (*semel est verum, semper est verum*), welche durch die Berufung auf Anselms theologischen Neuplatonismus begründet wird. Grossetestes Schrift *De veritate* definiert die analytische Auffassung der Wahrheit als *rectitudo* in Einklang mit der deontologischen Position Anselms. Das Traktat *De veritate* zeigt die neue Architektur der *rectitudo*, in welche auf der unteren Etage auch die Auffassung nach *De anima* eingearbeitet ist.

„Die Wahrheit der Dinge ist deren Sein, wie es sein sollte (*veritas rerum est earum esse prout debent esse*), und deren Richtigkeit und Konformität mit dem Wort, durch welches sie ewig manifestiert werden. Da diese Richtigkeit (*rectitudo*) nur im Denken zu beobachten ist, unterscheiden sie sich darin von der im sichtbaren Körper gegebenen Richtigkeit. Dann gilt Anselms Definition der Wahrheit, wenn er sagt, dass es die nur im Denken gegebene Richtigkeit ist. Diese Definition muss man um die höchste Wahrheit ergänzen, welche die [höchste] rektifizierende Richtigkeit (*est rectitudo rectificans*) im Hinblick auf die Wahrheit der Dinge ist. Diese sind wahr als rektifizierte Richtigkeit (*sunt rectitudines rectificatae*).“ [[313]](#footnote-313)

Das Zitat definiert Anselms Auffassung der Wahrheit, welche nicht den Charakter der Konformität zur Realität, sondern zum ontotheologisch gegebenen Gott hat (*rectitudo et conformitas Verbo*). Die Wahrheit ist normativ außerhalb der Sache darin gegeben, was die Dinge im Gott als dem ewigen Wort sind (*veritas rerum est earum esse*). Der menschliche Intellekt betrachtet diese Wahrheit aus Richtung Gottes hin zum Ding. Die ontotheologische Richtigkeit bildet das ultimative Maß dessen, was die Dinge sind und was sie sein sollen (*debent esse*). Im Hinblick auf die realen Dinge ist die Wahrheit deontologisch als ewigen Richtigkeit des Seins gegeben, welches die erschaffenen Dinge stets dank der von Gott übergebenen Existenz besitzen. Über diese sagen sie im Rahmen der Ordnung und der Harmonie der Schöpfung aus (*quo aeternaliter dicuntur*). Diese Ebene der Wahrheit betrifft die augustinische ontotheologische Übereinstimmung, welche im menschlichen Intellekt keine Quelle besitzt, wie es beim ersten Averroismus der Fall war. Die Dinge sagen von sich selbst über die göttliche Wahrheit und den göttlichen Ruhm aus, deren ewiges Maß die Grundlage ihrer ontotheologischen Bedeutung im Modus „*quo*“bildet. Dieser Modus begründet deren Akt der Existenz. Die Wahrheit liegt nicht primär im Intellekt, sondern direkt in den Dingen, weil diese mystisch über Gottes Ruhm aussagen. Die ontotheologische Analogie Gottes, des Intellekts und der Sache bedarf im Modus *per prius* keiner Determinierung des Intellekts von der real existierenden Sache aus mehr. Die Realität wird von hinten belichtet und dem muss auch die moderne Wahrheit als Assimilierung des Denkens mit der idealen Welt der Bedeutung entsprechen. Die Bestimmung der Richtigkeit verläuft im Modus der primär als schöpferische demiurgische Aktivität (*rectitudo rectificans*)gegebene Richtigkeit versus die deontologische Passivität der Dinge, welche im Rahmen der ontotheologisch rektifizierten Richtigkeit wahr sind (*rectitudines rectificatae*). Der Mensch wurde zu einem sekundären Demiurgen und beteiligt sich an der deontologischen Bestimmung der Dinge mithilfe der analogisch gegebenen Rektifikation des Seienden im Modus der Wahrheit als *rectitudo*.

Dadurch ist in der Wiege der Oxforder Franziskaner auch die erste *Lichtung* von Wahrheit und Unwahrheit des kapitalistischen Demiurgen in die beginnende Moderne. Bonaventura und Olivi entwickelten die Vollversion dieser global wirksamen modernen Mythologie. Durch die Einführung der ursprünglich in der Mathematik gegebenen Analogie entstand der Modus der deontologisch aufgefassten Wahrheit, welche zeigt, wiedie Dinge im Rahmen der von Gott gegebenen Richtigkeit sein sollen (*debent esse*). Die Wahrheit der Moderne ist nur im ontotheologischen Szenarium möglich, welches durch das universelle Dreierglied zwischen Gott, Mensch und den Dingen die Grundform der *rectitudo* sicherstellt. Das von der höheren Wahrheit erleuchtete Denken ist durch sein immaterielles Wesen von den Sinnen getrennt. Anstatt auf die reale erste Substanz bezieht es sich primär auf die Wahrheit des ewigen Wortes Gottes (*conformitas Verbo*). Das niedere Niveau der Wahrheit umfasst dann Aristoteles‘ Auffassung der Wahrheit als *veritas*, welche auf die Übereinstimmung des Erkennens gegenüber den materiell gegebenen Körpern bezogen ist (*rectitudine corporali visibili*). Die Übereinstimmung geht primär nicht zur realen hylemorphischen ersten Substanz, sondern zu Gott. Die Richtigkeit des göttlichen schöpferischen Subjektes ist als höchste Norm und Form der Richtigkeit gegeben. Das Zitat zeugt die erste Form der *analogia entis*, welche die Grundlage der späteren univoken Metaphysik schaffen wird. Der zweistöckige Bau begründet die Analogie der Ganzheit des Seienden im Modus „schaffendes Wort – geschaffene Sachen“, welcher analogisch die Dichotomie „erkennendes Denken – erkannten Sachen“ entspricht. Gott wurde zu einem univoken Element der modernen Architektur des Sinns des Seienden, weil er ein Gründungselement des ontotheologischen Dreiergliedes ist. Durch die Umwandlung Gottes in den ersten Mathematiker setzte der Tod des anthropomorphen Gottes der *Modernorum* im westlichen Denken ein, welcher von Leibniz und Nietzsche vollendet wurde. Der primäre Ort der Wahrheit ist bei modernen Gott, wo man die ewige Wahrheit direkt im Akt seines erleuchteten Denkens vom diesen oder jenen Illuminaten einsehen kann. Der sekundäre Ort der Wahrheit ist im erkennenden Denken gegeben (*rectitudo sit sola mente*), welches als einziges Mittel die ursprüngliche Konformität der realen Sache mit dem Wortes Gottes erkennen kann. Das Denken des *Oxfordian Fallacy* determiniert die Wahrheit in reinen Ipseität (*ipsa veritas*), welche außerhalb der aktuellen Realität der hylemorphischen ersten Substanzen gestellt ist. Die moderne Auffassung der Wahrheit ist nur auf der Grundlage der durch das veränderte Statut der Kategorien möglich. Prädikation ist zur Analogie und Univozität geworden. Grosseteste begreift die Wahrheit im Modus von Augustinus‘ Übereinstimmung zwischen innerem und äußerem Wort. Die folgende Definition der Wahrheit vermischt die Prädikation der Bedeutung auf dem Niveau der bloßen Benennung (*oratio* von Abelard) mit der kategorialen Prädikation (*enuntiatio*).

„Lasst uns die Wahrheit in der geläufigen Bedeutung als wahren Ausspruch definieren. Die Wahrheit, ist, wie der Philosopher sagt, nirgendwo anders gegeben als duch das Wort signifizierte Bedeutung der realen Sache (*in re signata*). Dies ist die Wahrheit, welche manche als „Übereinstimmung zwischen Wort und Ding“ und als „Übereinstimmung des Dings im Hinblick auf den Intellekt“ bezeichnen. Aber das Wort ist wahrer, wenn es in unserem Geist erklingt als wenn es äußerlich ertönt. Der Intellekt bildet einen Begriff durch das äußere Wort. Aber umso mehr wird es zur Wahrheit der Übereinstimmung zwischen dem inneren Wort und der Sache als zwischen dem äußeren Wort und der Sache. Wenn das innere Wort nämlich eine reine Übereinstimmung zwischen sich selbst und der Sache wäre (*si ipse sermo interior esset adaequatio sui ad rem*), dann wäre es nicht mehr nur ein wahres Wort, sondern eine Wahrheit in ihrer ganzen Fülle (*ipsa veritas*).“ [[314]](#footnote-314)

Grosseteste verbindet beide traditionelle Auffassungen der Wahrheit Abelards und Anselms miteinander und setzt sie zu einer Definition zusammen (*dicere veritatem orationes enuntiativae*). Die Definition der Wahrheit bezieht sich auf den Einblick in das Ding in der Realität (*in re signata*). Das Zitat folgt der Definition der Wahrheit in der *Metaphysik*, welche auf die univoke Prädikation dessen bezogen ist, was ist, dass es ist, und dessen, was nicht ist, dass es nicht ist (*Met*. 1011b26‒29). Ebenso wie im Falle des wissenschaftlichen Erkennens wird Aristoteles‘ kategoriale Prädikation ausgelassen. Die univoke Beziehung zwischen erster und zweiter Substanz ist im Modell des zweiten Averroismus durch die neue Stellung der Kategorien als amphiboler Bestimmungen des Seins nach Alfarabi verfasst. Die neue Sicherheit kommt aus dem erleuchteten Subjekt und nicht aus der kausalen Beziehung zwischen den Dingen und dem Intellekt, welcher diese Beziehung univok prädiziert. Die Wahrheit über sich selbst (*ipsa veritas*) ist durch die Betrachtung der ersten Prinzipien des Erkennens mithilfe des Einblicks ins Innere der Seele und des Intellektes gegeben (*veritas adaequatio sermonis interioris et rei*). Je innerlicher und geistiger der Einblick des modernen und postmodernen Illuminaten ist, desto wahrer ist er auch. Er annähert sich so dem auch in uns gegebenen göttlichen archetypischen Wort (*sermo, qui intus silet*). Dieser Teil des Zitates nimmt den stoischen innerlichen Logos (λόγος ἐνδιάθετος) in Gestalt von Augustinus‘ *verbum mentis* als Grundmaßstab der Wahrheit und der Kommunikation der Bedeutung.[[315]](#footnote-315) Der letzte Satz zeigt klar, dass die Wahrheit als *rectitudo* schließlich im eigentlichen Wort beruht, weil das innere Wort eine Wahrheit außerhalb der vergänglichen Realität ist (*ipse sermo interior esset adaequatio sui ad rem*). In der Intuition der Richtigkeit und der Sicherheit wie Augustinus‘ Zitat über die innere Wahrhaftigkeit (*verior sit sermo, qui intus silet*) ist sowohl der Logos der Stoiker und des Augustinus als auch Descartes‘ *epoché* enthalten. Es gibt dann an sie anknüpfende Evidenz des innerlichen Aktes des *cogito* und danach auch Husserls eidetische Anschauung. Wie wir aus dem Dialog *Sophistes* wissen, bestimmt das verabsolutierte Wort ein Simulakrum der Wahrheit. Das ontotheologische Szenarium der lateinischen Modernisten ist implizit sophistisch, was Alvernus als Hauptvertreter des ersten Averroismus verurteilte. Der aristotelische Begriff der doppelten Erkenntnis und der doppelten Methode nach der *Zweiten Analytik* folgte der Übereinstimmung vom Intellekt und realer Sache. Die analytischen Illuminaten in Oxford setzten die Wahrheit des verabsolutierten Wortes an die erste Stelle, die sie überdies mit der göttlichen Offenbarung identifizierten. Der intellektuelle Einblick in die Prinzipien des Erkennens bildet die Grundlage der zitierten *enuntiatio* der Illuminaten, in welcher sich die innere Wahrheit des Bewusstseins als *rectitudo* des modernen Subjekts offenbart. Die kategorische Aussage über die Wahrheit in Bezug auf die Realität ist überflüssig. Sie wird durch die Erleuchtung des Intellektes ersetzt, der eine Beziehung von selbst, Schöpfer und Schöpfung herstellt. Die Wahrheit als Sicherheit und Richtigkeit hat einen ganz modernen Charakter und indiziert die Entwicklung zu Descartes‘ und Husserls postmodernem Avicennismus. Die analytischen Illuminaten in Oxford setzten die Wahrheit des verabsolutierten Wortes an die erste Stelle. Außerdem erklärten sie ihre eigene sophistische Sprachproduktion (später „*speech acts*“ genannt) zu einem Teil der göttlichen Offenbarung. Eine solche philosophische Abomination konnte nicht ungestraft bleiben. Deshalb betrachten die modern gebildeten Furien Oxford und seine angelsächsischen Filialen immer noch als ihr Hauptquartier des Chaos und der Rache. Die wahren und gerechten Musen respektierten den Kampf für die verlorene Sache an der Universität von Paris und ließen sie in Frieden sterben, genau wie den modernen Gott. Die Modernisten tragen die Quelle der Wahrheit in sich und nicht in der kontingenten Realität (*magis erit veritas adaequatio sermonis interioris et rei, quam exterioris*). Zur Bestimmung der Wahrheit der Welt genügt das stille Verweilen im Inneren der modernen Seele oder des modernen Bewusstseins auf die Art von Avicenna, Descartes und Husserl. Die Wahrheit dieser neuzeitlichen Porretaner ist im evidenten Modus *semel‒semper* als letzter Horizont der Übereinstimmung und es ist die eine und allerhöchste Wahrheit (*illa est summa veritas*). Darüber hinaus unterliegt sie keinen kontingenten Veränderungen (*sunt simul in uno tempore*).[[316]](#footnote-316) Die Hermeneutik erinnert daran, dass diese Auffassung der Wahrheit nur in der ontotheologischen Konstruktion der Metaphysik möglich ist, wo das Modell der durch die logische Abstraktion gegebene Einheit des Seienden herrscht. Die moderne Beurteilung bestätigt nicht im demonstrativen Ausspruch entweder, dass die Dinge sind, oder, dass sie nicht sind (*Met*. 1011b26‒29). Die Wahrheit trennte den Akt der Übereinstimmung von der Existenz der realen ersten Substanzen. Abermals begann der neuplatonische Modus der Wahrheit zu gelten, welcher nach der *Metaphysik* auf dem Niveau der ersten Bestimmungen des Seienden gegeben ist. Siehe die oben zitierte zweifache Bestimmung des Seienden als des aktuellen und wahren (*Met*. 1026a33–b2; OBJ I, Kap. 2.1.1). Modernen *Nominales* zufolge hat jedes Ding seine inhärente Wahrhaftigkeit, welche durch die Beziehung zur göttlichen Wahrheit gegeben ist, die außerhalb von Raum und Zeit steht (*non fuit verum, nisi veritate sua*). Es entstand eine neue Instanz der immanenten Geltung, welche dank der ewigen und notwendigen Wahrhaftigkeit (*per se*) gegeben ist. Diese Wahrhaftigkeit ist darüber hinaus im Rahmen des ontotheologischen Horizontes gegeben (*veritas aeterna est et summa*). Der neue, ontotheologisch und nominal begriffene Terminus „*summa veritas*“ ersetzte die Aktualität der ersten Substanz. Es geht um die Reduktion der Wahrheit als aristotelische Übereinstimmung, die sich auf die Realität und den Intellekt bezieht, auf die Wahrheit als *rectitudo* und *certitudo*, die sich auf die vom modernen Subjekt produzierte Essenz bezieht. Es handelt sich um eine ähnliche Form der Deduktion, wie in der Auslegung der *Zweiten Analytik* im Falle der Übertragung des univoken Konzeptes der Kausalität von der *causa prima* in den Akt des *exsistere* der neuen „Substanz–Essenz“ vorgeführt wird. Diese trennte ich von der Realität der ersten Substanz. Augustinus‘ theologische Auffassung und die auf das ewige Wort (*rectitudo*) bezogene Wahrheit verbanden sich nach und nach mit Avicennas Begriff der Metaphysik als *certitudo*. Die neue Auffassung der Wahrheit ermöglichte die Begründung einer neuen Logik und lieferte damit der Metaphysik der *Modernorum* die nötige Grundlage. Die auf diese Weise rechtgeschaffene Moderne muss sich nicht um den realen Zustand der Dinge sorgen. Um zu bestimmen, was der Mensch im nihilistischen Modus des Oxforder Irrtums ist, genügt es für die modernen Humanisten, die Leiche und den Rest der ontotheologischen Triade als modernes Subjekt, modernen Gott und moderne Wahrheit zu definieren. Grossetestes neue Bestimmung der Wahrheit ermöglichte die Expansion des westlichen Subjektes. Das moderne Subjekt erkennt die Welt im Modus der vollenSeinsvergessenheit. Moderne kann nicht mehr die aristotelische Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Denken und dem realen Sein der ersten Substanz sehen. Gott wird als Garant der modernen Wahrheit in der Postmoderne durch Leibniz‘ Mathematik ersetzt. Nach dem Tode des modernen Gottes im 19. Jahrhundert wird diese ehrenvolle Funktion des Garanten der Wahrheit für die Ganzheit des Seienden (*rectitudo rectificans*) vom westlichen Subjekt übernommen. Nihilismus der Wahrheit passt durch strukturelle Differenzen, Metapher und Sprachspielen von allen Sorten. Das zwanzigste Jahrhundert zeigte nach Jan Patočkas im Samisdat herausgegebenen *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte* (1975) die verborgenen totalitären Möglichkeiten. Sie wurden durch die Wende zum sterblichen Subjekt als dem einzigen eschatologischen Träger des Sinns des Seins des Seienden entfesselt.

Die Definition der analogischen Wahrheit als *rectitudo* ermöglichte eine weitere wichtige Entwicklung. Der Oxfordsche Irrtum brachte eine neue Art von Logik hervor, die außerhalb der Wahrheit als aristotelische Korrespondenz konstruiert wurde. Die Veränderung des Wahrheitsbegriffs von der Übereinstimmung zu einer Assimilation von Simulakren begründete die moderne Form der Logik. Sie fasste neue Interpretation der *Kategorien* und der *Zweiten Analytik* um. Die Anfänge der modernen Logik sind in Augustinus's Werk *De libero arbitrio* zu finden.[[317]](#footnote-317) Die ewige Wahrheit der mathematischen und logischen Verfahren (*regulae numerorum*) entspricht der ewigen Weisheit, die von Gott kommt (*regulae sapientiae*). Die Vereinigung der logischen und metaphysischen Notwendigkeit im System von *Oxfordian Fallacy* beinhaltete eine Neuinterpretation des Aristotelismus. Die mathematisch begründete göttliche Weisheit des modernen Augustinismus ergänzte die fehlerhafte Metaphysik, die auf dem Oxfordschen Irrtum beruhte. Diese Verbindung zweier moderner Mythologien schuf eine neue Form der Ontotheologie. Grosseteste übersetzt Augustinus’ Schlussfolgerung über die unantastbare mathematische Wahrheit (*incommutabiles sunt regulae*) in die moderne Ontotheologie. Als Philosoph zitiert er einen anderen Satz aus dem genannten Werk (*incorruptibilem numeri veritatem dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem*, *De libero arbitrio voluntatis* 8.21). Die Aussage verbindet die unveränderlichen Wahrheiten der Mathematik mit dem universellen Sein (*esse commune*). Der gläubige Analytiker aus Oxford hegt keinen Zweifel an der nach Augustinus und Anselm gegebenen höchsten Wahrheit. Sie etablierten eine neue Definition der „höchsten Wahrheit" (*summa veritas*) als Entsprechung zweier Subjekte, die nur innerhalb der hyparchischen Konzeption der logischen Notwendigkeit gegeben ist (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post.* 84a14). Der Garant dieser Korrespondenz ist logischerweise und notwendigerweise nur der moderne Gott und der moderne Metaphysiker (ὑπάρχουσιν αὐτοῖς). Nach dem Tod des ersten Garanten sind es nur noch ein postmoderner philosophischer Nihilist und ein professioneller Mathematiker, der künstliche Intelligenzsysteme im Besitz multinationaler Konzerne verwaltet. Die zitierte Korrespondenz zwischen metaphysischer Logik und Mathematik kann von jedem vernünftigen Menschen erahnt werden, so der Neuplatoniker Augustinus und der Modernist Grossesteste. Dieses universell gedachte Wesen wird nach Avicennas Konzept *ens inquantum ens* im Modus des *Oxfordian Fallacy* bestimmt. Sesshaft in Oxford unter der Anleitung der analytischen Lehre von Aristoteles, Augustinus und Grosseteste, der moderne Gott wurde zu einem wahrhaftigen Mathematiker.

„‘*Durch diese unverletzliche, durch zahlenmäßiges Zusammenzählen gegebene Wahrheit begründe ich mir selbst und jedem vernünftigen Menschen das gemeinsame Sein dieses Grundes*.‘ [*De libero arbitrio* *voluntatis* 8.21] Daher ist diese Wahrheit ewig und wird durch den Grund zur höchsten Wahrheit (*per hoc summa veritas*). Auf die gleiche, vom Anfang gegebene Art und Weise ist wahr gewesen, dass ‚etwas wahr sein wird‘; und es wäre nicht wahr, wenn es diese Wahrheit nicht hätte. Diese Wahrheit ist ewig und die höchste. Auf ähnliche Weise gelten auch abgeleitete Wahrheiten des Typs ‚wenn es ein Mensch ist, dann ist er auch ein animalisches Wesen‘. Durch diese Gegebenheit gilt, dass jede so prädizierte Wahrheit den Charakter der höchsten Wahrheit besitzt.“ [[318]](#footnote-318)

Das Zitat überführte die mathematischen Beziehungen in die ontotheologische Struktur der Metaphysikv, welche von Anselms Auffassung der Wahrheit als „*summa veritas*“bestimmt wird. In diesem modernen Diakosmos waltet archetypische Logik „*semel*‒*semper*“. Dann gilt als höchste Wahrheit alles, was logisch richtig von dieser höchsten, vom modernen Gott garantierten Wahrheit abgeleitet ist. Die Schule des ersten Averroismus war nicht von den modernen Furien geleitet. Sie hielt diese Auffassung der wissenschaftlichen Deduktion für eine reine Paranoia, wenn sie auf die Realität angewendet wird. Aristoteles' Buch *De interpretatione*, das die Prädikation untersucht, warnt die Logiker, dass der metaphysische Begriff des Seins nicht der logischen Notwendigkeit folgt. Diese Art von Notwendigkeit ist in syllogistischen Aussagen gegeben, die auf einer hyparchischen Natur beruhen, die den Prozess der internen Inferenz begründet. Daher muss man genau unterscheiden, in was für einem Sinne (logischen oder metaphysischen) die Existenz und die Nichtexistenz gegeben ist, also aus was für einer gattungsmäßigen Bestimmung die Notwendigkeit hervorgeht (τὸ ὂν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, *De Int*. 19a25–26). Das Gleiche zeigte die vorausgegangene Interpretation der *Zweiten Analytik* durch die Unterscheidung der zweifachen Form der hyparchischen Universalität. Es gibt eine Notwendigkeit aus Richtung der Abstraktion im Denken und auf die andere Weise aus Richtung der Dinge in der Realität (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Die vorausgegangenen Analysen haben gezeigt, dass durch die Verbindung der porretanischen modernen Logik mit der neuplatonischen Auslegung der *Kategorien* um das Jahr 1230 eine univoke Auffassung der Notwendigkeit entstand. Es wurde in Grossetestes analytischer Auslegung der *Zweiten Analytik* bestätigt. Die Interpretation der Toledischen Moderne veränderte die Auffassung der hyparchischen Prädikation und die Bedeutung der realen Imposition. Die *Zweite Analytik* besteht auf dem Primat des Prinzips „ex *inmediatis*“ und auf die zweifache Unterscheidung der Bedeutung *inesse* (ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν, *Anal. Post*. 73b28). Das Vergessen der originalen Lehre zog für die moderne Logik eine gewichtige Konsequenz nach sich. Die moderne Logik ging definitiv in die Schule des zweiten Averroismus über und wurde somit zur Metaphysik.

Das Primat der realen Existenz steht bei Aristoteles vor der erkannten Essenz und bestimmt somit die hyparchisch gegebene Form der im Rahmen des metaphysischen Dativs prädizierten Notwendigkeit. Die Existenz der realen Substanz bestimmt das Mittelglied des Urteils durch das Prinzip der Kausalität. Die über die Ereignisse in der Welt und nicht über die mathematischen Entitäten im Denken aussagende Logik muss der metaphysischen Abstraktion folgen, welche hyparchisch von den ersten Substanzen gegeben ist. Die Welt erkennen wir durch die Belichtung des Sinns des Seienden aus Richtung der realen ersten Substanz, welche das Grundereignis der Donation des Sinns des Seienden darstellt. Wenn diese durch die aktuelle erste Substanz gegebene metaphysische Notwendigkeit fehlt, dann kann man auch die in der Aussage über die realen ersten Substanzen und deren Kausalität gegebene Form der logischen Notwendigkeit nicht determinieren. Deshalb behauptet die Schrift *De interpretatione*, dass die zukünftige Seeschlacht metaphysisch unbestimmbar ist. Da nichts in der Realität gegeben ist, sind die zukünftigen kontingenten Ereignisse auch logisch aus der Sicht der Wahrhaftigkeit nicht determinierbar. Ob die zukünftige Seeschlacht eintritt oder nicht eintritt, ist nicht Sache irgendeiner Notwendigkeit. Es gibt keinen Wert, der sich aus einer metaphysischen Notwendigkeit ergibt und den man zukünftigen kontingenten Ereignissen zuschreiben könnte. *Ex nihilo nihil fit.* Für das nichtexistente Ereignis in der Welt (und keineswegs für die im Denken gegebene mathematische Entität) ist keine hyparchische Existenz gegeben, nach welcher man wahrheitsgemäß die universelle metaphysische und anschließend auch logische Notwendigkeit prädizieren könnte. Da die subsistente Form nicht in der Realität ist, kann die Aussage nicht im Denken des Wissenden bestimmt werden. Es gibt keine Imposition, also keine metaphysische Art von Notwendigkeit, die von der Realität zum Denken übergehen kann. Diese Haltung respektiert den oben angeführten aristotelischen Unterschied zwischen dem aktuellen *ens* und dem formalisierten *esse* im Rahmen der axiomatischen Reihe der *Zweiten Analytik*. Die Existenz eines realen Dings bestimmt notwendigerweise die universelle Bedeutung der zweiten Substanz als erste universelle Species, die durch die Imposition der Bedeutung in der ersten Triade von Erkenntnisprinzipien geschaffen wurde. Angesichts dieser metaphysischen Notwendigkeit in Bezug auf die Realität kann die logische Notwendigkeit der universellen Substanz als wahre universelle Korrespondenz auch innerhalb der zweiten Triade von Prinzipien, die den zweiten Teil des demonstrativen Syllogismus bestimmen, abgeleitet werden. Daher lehnte Aristoteliker Alfarabi die Bestimmung des logischen Statuts der zukünftigen kontingenten Ereignisse ab. Die Logiker der ascharitischen neuplatonischen Schule irren sich ihm zufolge, wenn sie den künftigen kontingenten Ereignissen determinierte logische Bedeutungen prädizieren, weil sie die Metaphysik mit der Logik vermischen (Wisnovsky 2003, 220). Nach Alfarabi existiert ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem im logischen Sinne notwendigerweise aufgefassten Sein und dem realen Dasein, welches dank der eigenen Existenz absolut notwendig ist. Alfarabi kommentierte auch die *Zweite Analytik* und wusste, dass die Existenz der ersten Substanz die Bestimmung eines jeden Urteils nach dem Prinzip *ex inmediatis* determiniert. Die Aschariten versuchten die erste Invasion der modernen Logik in die Metaphysik dank der neuplatonisch determinierten Gültigkeit der künftigen kontingenten Ereignisse. Sie bewerteten sie in einer onto-theologischen „*semel–semper*“ Modalität, die aus der ewigen Bedeutung vom prinzipiel aufgefassten Gut und Böse ableiteten. In ihrem Bemühen fuhr Avicenna fort, indem er die Notwendigkeit als rein formales, lediglich von der reinen Unmöglichkeit getrenntes Konzept definierte.[[319]](#footnote-319) Avicenna schuf zum ersten Mal ein System der reinen formalen Prädikation, welches von der realen ersten Substanz getrennt ist (OBJ I, Kap. 2.3.2). Die Gründung der neuen Metaphysik bei Avicenna hat gezeigt, wie mithilfe der formalen Verneinung das epochal neue System der formalen Essenzialität entstand, welches von allen Gegebenheiten der ersten Substanz getrennt ist. Avicennas nächster wichtiger Schritt auf dem zur neuen Logik war der ontotheologische Status der Materie als reiner, archetypal im kosmischen *intellectus agens* gegebenen Möglichkeit. Dieser neuplatonische *intellectus* verwendet im Diakosmos die Materie der dritten Art zur Formierung der objektiven Seienden (OBJ I, Kap. 1.3.2). Die Materie wurde zum potenziellen Empfänger der notwendigerweise gegebenen Formen, wodurch ein Szenarium der logischen Äquivalenz zwischen Notwendigkeit, Potenzialität und Kontingenz entstand (OBJ I, Kap. 2.3.3). Für Avicenna erhalten die objektiven Species ihre notwendige Bestimmung innerhalb des göttlichen Formenstroms, der vom aktiven Intellekt als dem Geber dieser Formen (*dator formarum*) ausgeht. Diese mythologische Position des *tertium ens* außerhalb der hyleformischen Realität sichert dauerhaft den ontotheologischen Wert der neuen Logik. *Ex nihilo esse logicum fit.* Die Verbindungslinie zwischen dem Diakosmos der Formen und der Welt der Dinge wurde von Avicennas Konzept der gemeinsamen Natur der dritten Art gezogen, in welchem die Determinierung des Individuums in dessen *quidditas* von der übergeordnet generischen „Substanz–Form“ gegeben ist (OBJ I, Kap. 2.3.3). Aus der neuplatonischen Strömung der von den Porretanern übernommenen Falsafa entstand die *Oxfordian Fallacy*. Oxforder Schule vereinigte beide Arten der Notwendigkeit mittels der Vertauschung der ersten Prinzipientriade des Erkennens mit der zweiten. Die moderne Logik entstand, indem sie die klassische Interpretation von *De interpretatione* in Richtung zum Avicennismus veränderte. Die metaphysische Notwendigkeit aufgrund der ersten Substanz (ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης, *De Int*. 19a26) wird unter Avicennas Einfluss in die ontotheologische Metaphysik als logische Notwendigkeit überführt. Die nächste Quelle der determinierten Logik der zukünftigen zufälligen Ereignisse kam von den Theologen wie Algazel. Sie bestimmten die kontingente Zukunft aufgrund der binär gegebenen göttlichen Vorsehung.[[320]](#footnote-320) Die Moderne hat diese Art von ontotheologischem Szenario übernommen, indem sie den Augustinismus anstelle der islamischen Lehre von *Iqtisād* eingeführt hat. Sehen wir uns das oben erwähnte Zitat aus *De veritate* von Grossseteste an. Er schuf eine endgültige Mischung aus Oxford'schem Irrtum und christlicher Mythologie, die auf dem modernen Gott von Avicenna basiert. Auf diese Weise wurde die moderne Logik des lateinischen Westens begründet. Aristoteles‘ *causa* *prima* und Augustinus‘ *veritas aeterna* vertreten Avicennas Horizont der ontotheologischen Bestimmungen. Sie waren vorher im Rahmen der archetypischen, vom kosmischen tätigen Intellekt sichergestellten Gültigkeit gegeben.

Es ist klar, dass der klassische Aristotelismus einen solchen Unsinn nicht akzeptieren konnte. Die Schulen der *Logica Vetus* begriffen die Notwendigkeit in zwei Modi, weil sie von Boethius den Unterschied zwischen der logischen und der existenziellen Prädikation kannten. Ein Beispiel dieser klaren Unterscheidung zwischen beiden Arten der Notwendigkeit liefert die Schrift *Logica „Cum sit nostra“.*[[321]](#footnote-321) Das Beispiel der hier und jetzt sitzenden Person ist ein typisches Beispiel der aktuellen, *per accidens* gegebenen Notwendigkeit. Die Notwendigkeit der so abgeschlossenen Vergangenheit kann nicht auch von Gott selbst verändert werden, weil er damit den Satz über die Identität abstritte und die Vergangenheit auf die Art der heutigen Science-Fiction umgestalten würde. Diese Notwendigkeit kann auf den real sitzenden Sokrates bezogen werden und gilt dannin der Weise „*relative*“; oder wir nehmen sie im Modus der logischen Abstraktion, und dann gilt siein der Weise „*absolute*“ genannt. Der an die existente Sache gebundene metaphysische Modus der Notwendigkeit wurde als relativ bezeichnet und somit auf die reale Sache außerhalb unserer selbst bezogen (*respective*). Damit wurde Abelards Primat der hyparchischen kategorialen Prädikation (*enuntiatio*) bestätigt, welches zur Sicherstellung der Wahrheit im wissenschaftlichen Urteil (*demonstratio*) notwendig ist. Da Sokrates substanziell existiert, sitzt akzidentell und wir können über diesen realen Zustand der Dinge metaphysisch univok im Modus der *relative* gegebenen Notwendigkeit aussagen. Der Modus der Notwendigkeit wurde im Rahmen der logischen Abstraktion bezeichnet als „getrennt“ (*absolute*). Diese rein logische Abstraktion ist als eine vom existierenden Seienden getrennte Bedeutung gegeben. Die absolute Form der Notwendigkeit stand an und für sich im Rahmen der logischen Abstraktion, während die relative Form sich auf den existenten Zustand der Dinge in der Welt bezog. Der Logiker muss diesem Weg nicht folgen, weil er in einem anderen Modus der Abstraktion arbeitet; aber er muss darum kritisch wissen. Logik ohne Metaphysik ist blind, aber sie ist logisch wahr. Dies fasst die Tragödie der paranoiden Moderne in einem Satz zusammen. Abermals wird die zweifache Auffassung der hyparchischen Prädikation eingehalten, welche durch das zweifache Modus *simpliciter* aufgrundder realen Substanz und abstrahierten Essenz gegeben ist. Innerhalb der im klassischen Aristotelismus aufgebildeten logischen Schulen war die Formalisierung kein Problem. Sie begriffen den Unterschied zwischen beiden Modi der metaphysischen und der logischen Notwendigkeit (*relative*‒*absolute*) und deren Modalität. Dies geschah im Hinblick auf die accidentelle oder substantielle Form dieser Notwendigkeit (*per accidens–per se*). Die letzte Ebene musste unterscheiden, um welche Substanz es sich handelt (materiell und veränderlich, immateriell und dauerhaft). Im Falle der Akzidenzen konnte man zeitliche Bestimmungen hinzufügen, die als Gegenwart oder Vergangenheit angegeben wurden (Sokrates sitzt jetzt oder in der Vergangenheit). Im Rahmen der *absolute* gegebenen logischen Abstraktion des Seienden wurde die metaphysische Notwendigkeit der Existenz der Sache auf deren formales Äquivalent überführt, welches von der Beziehung zur real existenten Sache abstrahierte. Dann ist die Leiche ein Mensch, was indes nur im Rahmen der logischen Abstraktion und nicht metaphysisch gilt. Der von Grossetestes Schule verteidigte zweite Averroismus ändert die Logik der Porretaner in eine neue Metaphysik. Die Modernisten führten logische Version des *Oxfordian Fallacy* ein, indem sie den dritten Schritt des Erkennens der Existenz mit dem Postulat einer dauerhaften Essenz vertauschten. Dies war für die *Zweite Analytik* erst ein sekundärer Schritt des Erkennens. Siehe Analyse im letzten Kapitel und den Streit um das Prinzip *ex* *inmediatis* bei Albert (Kap. 2.4.1) und anschließend bei Kilwardby (Kap. 3.4.1). Die Schulen der *Logica Modernorum* durchliefen in den Jahren 1230–50 eine Transformation im Rahmen der epochalenAufhebung der metaphysichen Vernunft. Die Avicennisten der Toledischen Schule stülpten die Lehre der Schulen der *Nominales* dem neuen Status der Wahrheit, dem wissenschaftlichen Erkennen und der kategorialen Prädikation über. Siehe das zitierte und häufig debattierte Beispiel der Wahrheit im porretanischen Modus der Wahrheit im Modus *semel*‒*semper*, welches aus Gott als *summa veritas* gegeben ist. Die moderne Logik unterschied nicht länger zwischen der logischen und essenziellen Fiktion und der hyparchisch gegebenen Realität in metaphysischen Aussagen. Um Goethes klassischen Satz „Dichtung *und* Wahrheit“ zu paraphrasieren, basiert die moderne mythologische Metaphysik auf einer dritten Art des Seins, die als „Dichtung–Wahrheit“ bezeichnet wird.

Grosseteste ist der erste bekannte Autor der Scholastik, welcher Aristoteles‘ unbestimmten Status der zukünftigen zufälligen Ereignisse (*future contingents*) in einen logisch bestimmten umwandelte (Noone 1997, 263). Der erste Oxforder Analytiker setzte die *future contingents* in den Horizont der Eschatologie und der Metaphysik um, welche durch die theologische Spekulation über die notwendige Ankunft des Antichristen gegeben ist. Die Eschatologie bot den analytischen Logikern in Oxford die Möglichkeit, die logische Bedeutung *de fine* endgültig festzulegen, um die Prädikation zukünftiger kontingenter Ereignisse zu gewährleisten. Der Vorrang der göttlichen Essenz und Wahrheit vor der kontingenten Existenz führt zu einer Unterscheidung zwischen Notwendigkeit und Möglichkeit, die die klassische Logik im Modus *absolute* betrachtet. Der Modus *relative* bezieht sich nicht auf die erste Substanz, sondern auf die ewige Essenz, die als ewige Wahrheit in der Form „*semel–semper*“ verstanden wird. Die Essenz, die aus der logischen Notwendigkeit gemacht wurde, gilt nun *univoce* für die metaphysische Notwendigkeit. Solche mythologische Logik kann sogar zukünftige kontingente Ereignisse bewerten. Moderne Illuminaten betrachten jede Kontingenz in der Vergangenheit und in der Zukunft als Aspekte von formal vorherbestimmter Wahrheit und Unwahrheit, was in der postmodernen Logik von Leibniz vollzogen wird. Die Entwertung des Prinzips *ex inmediatis* zum formalen Prinzip der Logik ist evident. Die metaphysische Notwendigkeit vollzieht sich aus der hyparchischen Existenz der ersten Substanz (*deducere*). Was in der Wirklichkeit gegeben ist, das wird im Denken erkannt. Die analytische Version der Logik bedient sich des Oxforder Irrtums. Es gibt den Vorrang logischer universeller Erkenntnisprinzipien vor der aus der Realität stammenden Notwendigkeit, die durch die erste Triade der Erkenntnisprinzipien gesichert wurde. Die moderne Interpretation bestätigt die kontingente Existenz im Modus *per posterius* und setzt sie gegen die ewige „Form–Essenz“, die *per prius* gegeben ist. Damit wurde in der Logik eine neue Form des *tertium ens* geschaffen, die an den porretanischen Begriff der atomaren „Substanz–Species“ anknüpft. Durch die Einführung von Wahrheit und Irrtum in die kategorialen Hypostasen der Porretaner entstand eine Notwendigkeit der dritten Art. Die neue Logik stand außerhalb der klassischen Metaphysik und Logik, die an die Realität gebunden waren. Daher wird dieses radikal getrennte Denken notwendigerweise im Modus „*absolute*“ angesehen, wie es im System der klassischen Logik der Fall ist. Aufgrund des Oxfordschen Fehlschlusses gibt die moderne Logik vor, in einem metaphysischen Modus der Notwendigkeit zu denken, der durch die Imposition der Bedeutung aus realen Substanzen („*relative*“) entsteht. Diese Notwendigkeit der dritten Art ermöglichte die Transformation der klassischen aristotelischen Logik in die moderne Version Grossetestes und später auch in Leibniz‘ postmoderne Version des kalkulierenden Gottes (*cum Deus calculat ... fit mundus*). Die neue Form der Notwendigkeit der dritten Art hat als Fundament Augustinus‘ und Anselms Determinierung der Wahrheit als ewiger göttlicher *rectitudo*. Die avicennische Logik fügt dazu erforderliche *certitudo* aufseiten des modernen Illuminaten. Die anschließende *veritas* als logische Prädikation der ewigen göttlichen Richtigkeit und Wahrheit seiner Beurteilungen ist darin gegeben, dass die absolutgegebene göttliche Notwendigkeit dann real kontingent eintritt oder nicht eintritt.

Die moderne Metaphysik, die sich auf die logische Interpretation der *Kategorien* stützt, folgt dem deduktiven Szenario als Abstieg von ewigen universellen Formen zu kontingenten realen Dingen. Die Geltung vollzieht sich durch den Abstieg der determinierten Notwendigkeit in der Ordnung der ewigen Wahrheit (*summa veritas*) in die kontingente Ordnung der zukünftigen Ereignisse (*veritas enuntiationis*). Die Deduktion kommt nicht von der real gegebenen Imposition, sondern besitzt eine eigene hypostasierte, ontotheologisch gegebene Supposition. Die höhere Wahrheit als *rectitudo* bei Gott wird in die niedere Wahrheit der in der Schöpfung gegebenen *veritas* eingeführt. Im neuen Typ der Deduktion gilt, dass die Notwendigkeit der dritten Art die kontingenten Geschehnisse auf dem niederen Niveau dank der ewigen Existenz der höheren und dauerhafteren Form determiniert. Das Modell der Modernisten ist die Deduktion gemäß dem neuplatonischen *Liber de causis*.[[322]](#footnote-322) Damit kehrt abermals die Bestimmung des Seienden nach Grossetestes oben angeführtem Zitat zurück, welches den Modus der schöpferischen Aktivität (*rectitudo rectificans*) von der sekundären Wahrheit der Dinge trennt. Diese sind im Rahmen der rektifizierten Richtigkeit (*rectitudines rectificatae*) wahr. Diese ontotheologische Deontologie liefert das Fundament der neuen Logik der *Modernorum*, welche die Postmoderne von Leibniz übernahm. Was sein sollte, das wird als logisch wahr angesehen und dieses Wunschdenken der Illuminaten macht die Natur der modernen Notwendigkeit. Entweder wird das Ding aus der Sicht der notwendigen, im göttlichen Denken fixierten archetypischen Form aufgefasst oder aus der Sicht ihres kontingenten Übergriffs aus der ewigen Form in die Realität. Die oben angeführten Zitate zeigen die meta-logische Inhärenz der kontingenten Wahrheit-*veritas* in der höheren Wahrheit-*rectitudo*. Die Deduktion läuft von der höheren permanenten Form in die niedere kontingente Form. In dieser letzten Form wird die höhere Form dann real und sinnlich veranschaulicht (*exsistit*). Siehe die erste moderne Auffassung von *exsistere* bei Rufus (Kap. 3.3.2). Diese Entwicklung wurde nach dem Tode des modernen Gottes von der nihilistischen Formalisierung der Logik bei Gottlob Frege und Bertrand Russel vollendet. Sie verabsolutierten die formale Logik der Mathematik (sogar Frege tat dies), um die tote Metaphysik der *Modernorum* logisch und notwendig zu beerdigen. Aus den modernen Logikern wurden im 20. Jahrhundert objektive Philosophen, welche die Metaphysik logisch und notwendigerweise abschafften. Diese Änderung entstand im Umfeld des zweiten Averroismus durch die Einführung von Avicennas *absolute* gegebener logischer Notwendigkeit, losgelöst von der ersten Substanz. Avicenna erteilte dem Westen die erste metaphysische Absolution von der Realität. Dadurch änderte sich grundlegend das Statut der Notwendigkeit und verschob sich in Richtung zur oben behandelten analogischen und univoken Auslegung der *Kategorien*. Grosseteste trennte die Notwendigkeit von der realen Substanz und setzte sie in das ontotheologische Szenarium, wie es bei Avicenna vorlag. Nun aber ist die moderne Notwendigkeit im Rahmen der christlichen Eschatologie und Mystik gegeben. Die von Grosseteste im Modus der Ipseität definierte göttliche Essenz (*causa prima quia ipsa est*, Kap. 3.1.1) stellt einen Typ der logischen Notwendigkeit *absolute* und *per se* dar, weil sie von der Schöpfung getrennt ist und keine akzidentiellen Änderungen aufweist. Die von der Schule der *Nominales* beeinflusste moderne Logik vergaß Aristoteles‘ zitierte Warnung in *De interpretatione* über das Primat der realen, das Erkennen determinierenden ersten Substanz. Die Modernisten stellten die Essenz über die Existenz, und die *absolute* gegebene meta-logische Bedeutung erhielt den univoken Charakter der ersten Substanz. Grosseteste kannte ganz bestimmt die Schrift *De sacramentis* von Hugo von Saint-Victor in Paris. Der Traktat definierte wohl zum ersten Mal in der Scholastik den Determinismus des freien Willens (*liberum arbitrium*) hinsichtlich der zukünftigen kontingenten Ereignisse.[[323]](#footnote-323) Zukünftige kontingente Ereignisse waren in der klassischen Logik unbestimmbar. Jetzt sind sie bestimmbar, weil die Moderne einen berechnenden Gott geschaffen und ihn gelehrt hat, richtig zu denken. In einem zweiten Schritt hat die Moderne dann diese kontingenten Ereignisse an den freien Willen des modernen Subjekts gebunden. Diese Zuschiebung der Notwendigkeit (*Ge-Stell*) an die absolut gegebene Macht des Subjekts begründete die vollständig virtuelle Welt, in der wir heute leben.

Die Spekulation über die notwendige Ankunft des Antichristen zeigt im Modus von Heideggers Lichtung den Ursprung, der die grundlegende Mythologie der formalisierten Logik in der Oxforder Schule von *Modernorum* bildet. Die absolut aufgefasste Logik der Illuminaten hat ontotheologischen Charakter, ebenso wie die ganze moderne Metaphysik, welche aus ihr hervorgegangen war. Die von der Beziehung zum existenten Ding bestimmte Notwendigkeit (*relative*) begann zur Ankunft des Antichristen als einem absolut gegebenen Faktum prädiziert zu werden (*necessarium per se*). Die kontingente Bedeutung dieses Ereignisses ist für uns in der momentanen Unentschiedenheit gegeben, ob der Antichrist in Zukunft kommt oder nicht kommt. Aber wir wissen immerhin, dass er kommt, weil Gottes Wort die *summa veritas* istund den ultimativen Horizont der Wahrheit als *rectitudo* begründet. Grosseteste verband die Ankunft des Antichristen univok und undifferenziert mit beiden Arten der Notwendigkeit (*necessarium respective et absolute*). Diese zwei Arten der Notwendigkeit werden jedoch ausdrücklich in der zitierten Schrift *Logica „Cum sit nostra*“ unterschieden. Die alte Schule begriff die Logik in der ursprünglichen aristotelischen Bedeutung der *Kategorien* und von *De Interpretatione*. Aus der Sicht der Aristoteliker ist die Ankunft des Antichristen rational nicht zu entscheiden. Der Antichrist ist keine aktuelle erste Substanz. Seine Existenz wird als Glaubenssache und nicht als Sache des verstandesmäßigen Erkennens postuliert. Die wahre Logik muss doch von der Existenz der real gegebenen ersten Substanz ausgehen. Umso mehr ist die künftige Ankunft des Antichristen unbestimmt, da diese Substanz real überhaupt nicht existiert und sogar in der Zukunft kommen soll. Wiederum gilt es, dass die logische Essenz des Antichristen im Modus *absolute* (wie die Essenz der Schimäre) ist als metaphysische Species betrachtet, also die aufgrund der Imposition geschaffene zweite Substanz. Sie erzeugt die metaphysische Notwendigkeit im Modus *relative* (wie vergangene Existenz von Sokrates oder Christus) aufgrund der Imposition der Bedeutung aus der Realität. Für den ersten Averroismus ist die Ankunft des Antichristen keine Sache des an das Erkennen der realen Sache gebundenen Wissens, sondern eine Sache des christlichen Glaubens. Die chthonischen Mächte des Chaos, welche im mystischen Oxford herrschten, konnten nicht zulassen, dass die aus dem *intellectus debilis* gegebenen niederen Wahrheiten eine so ernste Sache bestimmen wie die Ankunft dieses wichtigen dämonischen Wesens. Grosseteste stellt den neuen aristotelischen Protagonisten der Toledischen Schule dar, welcher an die eine Wahrheit als *summa veritas* glaubt. Diese Wahrheit wird essenziel und unwiderruflich im ewigen Wort Gottes enthalten. Unter der Führung der biblisch gebildeten Furien gibt es für den erleuchteten Verstand nichts Unmögliches. Der essenzielle Glaube von Moderne und Postmoderne versetzt objektive Berge. Der aktuel nicht-existente Antichrist erhielt die ehrenvolle Funktion des Vaters und Begründers der modernen Logik. Die Spekulation über die Ankunft des Antichristen ist in der Ordnung des christlichen Glaubens eine determinierte Wahrheit wie Aristoteles‘ Übereinstimmung des Intellektes und der aktuell gegebenen ersten Substanz. Grosseteste weiß als katholischer Priester, Magister der Theologie, Gründer des franziskanischen Universitätskollegs in Oxford und Bischof von Lincoln immerhin mit ontotheologischer Sicherheit, dass der Antichrist kommt. Diese Glaubenswahrheit müssen auch die Logik und die Metaphysik bestätigen. Sie sind darüber hinaus mit theologischer Bedeutung des kontingenten freien Willen verbunden. Daher ist es nötig, im Umfeld der Wahrheit als *rectitudo* eine neue Auffassung der logischen Prädikation der künftigen Ereignisse zu errichten. Diese Art der Logik wird nicht durch die zufällige Existenz der ersten Substanz in der Realität determiniert. Dann wäre die Ankunft des Antichristen ebenso unbestimmbar wie Aristoteles‘ zukünftige Seeschlacht, und Gottes Wort gälte nicht länger als *summa veritas*.

Das Werk *De veritate propositionis* knüpft an die Schrift *De veritate* an und zeigt das neue logische Statut der künftigen Geschehnisse im Hinblick auf die Ankunft des Antichristen. Dieses künftige notwendige Ereignis ersetzte Aristoteles‘ aktuelle erste Substanz. Die nicht gegenwärtigen und zukünftigen Ereignisse, die mit dem dämonischen Antichristen verbunden sind, erhielten den metaphysischen Wert einer hyparchischen Notwendigkeit, die auf der Existenz der ersten Substanz beruht. Die moderne Logik entstand aufgrund dieses metaphysischen und mystischen Irrtums. Aristoteles hätte niemals zugelassen, dass Logik und Metaphysik auf einer Dämonologie (wenn auch der biblischen) begründet werden sollen und somit auch nicht die klassischen Schulen in der Linie von Boethius und Abelard. Der erste Modernist und fromme Illuminat Grosseteste bearbeitete mithilfe der hypostasierten Eschatologie die Beziehung *necessarium relative*, welche ursprünglich zur Prädikation der realen hyparchischen Substanz diente. Die neue Bedeutung der sophistischen Form der metaphysisch-logischen Notwendigkeit wird im Hinblick auf kontingente zukünftige Ankunft des Antichristen bestimmt. Die moderne Deduktion verläuft von der *absolute* und *per se* gegebenen logischen Valenz zur *per accidens* gegebenen potenziellen Möglichkeit. Sie bleibt vorerst undeterminiert hinsichtlich Wahrheit und Unwahrheit. Die ontotheologische Gegebenheit der zukünftigen notwendigen Ankunft des Antichristen ist für uns bislang unbestimmt hinsichlich akzidentelle Natur dieser Tatsache. Aber ihre Indetermination wird in die essenzielle *rectitudo* seiner in der Bibel garantierten Existenz eingesetzt. Die essenzielle Gegebenheit der Ankunft des Antichristen ist notwendig im Modus *necessarium per se*, d. h. getrennt (Modus *absolute*) vom gegenwärtigen Zustand der Dinge in der Realität. Unklar ist lediglich die bislang kontingent gegebene unbestimmte Ankunft dieses dämonischen Wesens. Eine andere Möglichkeit, d. h. die Nichtexistenz des Antichristen, ist unter der Strafe der Exkommunizierung ausgeschlossen. Grosseteste führte in die aristotelische Logik die theologische Dogmatik und Dämonologie ein und veränderte sie dadurch in die moderne formale Logik. Die dämonischen Kräfte des Chaos und der Rache in der Unterwelt freuten sich gewiss über diese positive und objektive Entwicklung der modernen Logik. Das von der Realität der ersten Substanz gelöste Denken der Oxforder Illuminaten ging voll in die *via Modernorum* über, welche geradewegs in die Unterwelt führt. Die neue Version des *Oxfordian Fallacy* verbirgt sich in der Sophisma hinsichtlich der gestellten Notwendigkeit (*ponere necessitatem*), welche nach der Notwendigkeit und Universalität der im vorausgegangenen Kapitel gedeuteten dritten Art gegeben ist. Das folgende Zitat führt ein neues *mysterium tremendum et fascinans* der modernen Logik ein.

„Zurecht wird gesagt, dass die Wahrheit der Proposition ‚der Antichrist ist‘ bislang nicht gilt, weil dies notwendigerweise bedeuten würde, dass er da ist. Diese Wahrheit ist im Modus des unvollendeten und unbestimmten Seins gegeben (*huius veritas est esse incompletum et indeterminatum*). Dann müssen wir die Notwendigkeit über diese Wahrheit feststellen und sie in der prospektiven Aussage angeben (*ponere necessitatem super assertionem de futuro*), die eintreten wird (*quod erit*), also im Hinblick auf die zukünftige Existenz dieser Sache (*existentiam rei futurae*). Die Proposition des Typs ‚der Antichrist wird sein‘ oder ‚der Antichrist ist in der Zukunft‘ ist nicht notwendigerweise wahr (*est vera non necessaria*), sondern nur auf kontigente Weise, und in dieser Gestalt kann auch falsch sein.“ [[324]](#footnote-324)

Die Ankunft der modernen Notwendigkeit versteckt sich in der Behauptung, dass die Ankunft des Antichristen im Modus des Seienden der dritten Art gegeben ist (*esse incompletum et indeterminatum*). Die Imposition der Bedeutung aus der existenten Realität ist nicht erforderlich; es genügt eine dogmatisch gegebene Supposition. Zu solchem unvolständigen und unklaren Ereignis wird eine entsprechende moderne Notwendigkeit der dritten Art zugedacht (*ponere necessitatem super assertionem de futuro*). Die poetische Wahrheit der modernen Logik ist in der Behauptung „*idem enim est*“ gegeben. Sie zeigt klar den identitären Charakter der neuen, auf dem Schema des *Oxfordian Fallacy* basierenden Metaphysik. Die „fröhliche Wissenschaft“ (Nietzsche) der mythologischen Moderne braucht objektiv notwendigerweise die zukünftige Ankunft des Antichristen, um logisch-metaphysische Gültigkeit zu erlangen. Die klassische Logik und aristotelische Wissenschaft sind nicht so fröhlich, weil die Existenz des Antichristen als erster Substanz nicht hier und jetzt physisch gegeben ist. Dem Antichristen fehlt die hyparchische Imposition und daher kann man über seine Ankunft im Fach der Logik nichts aussagen. Die identitäre Auffassung der Logik hebt den Unterschied zwischen der metaphysischen und der logischen Notwendigkeit auf. Die neue Form der Notwendigkeit gilt im Modus von Avicennas absoluter Einfachheit, welche an den direkten Einblick in die objektiven Essenzen des Typs „*equinitas tantum*“ oder „*hoc esse tantum*“gebunden ist (OBJ I, Kap. 2.3.2). Die prädizierte logische Tatsache ist im Modus der ontotheologischen Metaphysik, d. h. „der in der Zukunft angekommene Antichrist“, eine reine, im Modus *simpliciter* aufgefasste porretanische Essenz. Seine gegenwärtige Nichtexistenz ist aufgrund einer falschen metaphysischen Imposition gegeben. Eine solche ontotheologische (und ganz dämonische) Natur des *tertium ens* wird durch den paranoischenm Art des philosophischen „Glaubens“ bestimmt. *Ex nihilo esse necessarium et logicum fit*. Der moderne Glaube bildet durch sein demiurgisches Wort objektive und daher nichtexistente Essenzen wie Antichrist. Das Zitat postuliert im Hinblick auf die positive Ankunft des Antichristen zwei grundlegende Zustände. Dieses eschatologische Ereignis tritt in der Zukunft notwendigerweise ein (*ponere necessitatem super assertionem de futuro*), weil es im Hinblick auf die göttliche Absicht nicht ausbleiben kann (*secundum quid sui iam est et habet necessitatem*). Solcher Modus „*secundum quid*“ ist aus der Sicht der klassischen Logik ein reiner Mythos. Der Antichrist existiert nicht wirklich und wir können keine Absichten in Gottes Kopf sehen, geschweige dann die zukünftigen. Wissenschaftliche Beweise und deren metaphysische Notwendigkeit können die Existenz von Dämonen wie dem Antichristen in keiner Weise aussagen. Eine klassische Metaphysik stellt die reale Kausalität der hyparchischen ersten Substanzen fest. Die porretanische Notwendigkeit der dritten Art ist im dogmatischen Einblick des damaligen Illuminaten gegeben, welcher unter der Führung der Furien den nicht existenten Antichristen ebenso unzweifelhaft sieht, wie der normale Mensch die reale erste Substanz sieht. Der Modernismus ist völlig verrückt geworden. Eine solche „Vision“ der dämonischen Geschöpfe ist möglich, weil die Modernisten zu einer wundersamen Intuition in die göttliche Essenz fähig sind. Das ist ganz logisch, denn sie selbst haben diesen modernen Gott nach ihrem eigenen Bild und intellektuellen Abbild geschaffen. Die Illuminaten haben die mytho–logische *rectitudo* zukünftiger Ereignisse im Modus „*semel–semper*“ vor der Erschaffung der realen Welt etabliert. Auf der Grundlage des Glaubens an die göttliche Potenz begannen sie, zukünftige Ereignisse noch vor der Entstehung der physischen Zeit in der Schöpfung vorherzusagen. Die physikalische Zeit entsteht erst durch die Bewegung der realen Substanzen. Dann ist es notwendig, dass die Folge später als die Ursache kommt. Bei Gott in der Ewigkeit ist die Ursache und Folge ohne zeitliche Folge gleichzeitig gegeben, weil Gott absolut einfach ist. Aus unserer Perspektive sind diese archetypischen kauzalen Zustände in Gott, welche die Zukunft bettrefen (d. h. Ankunft des Antichristen), nicht als wahr oder unwahr determinierbar. Doch, wir wissen schon aufgrund des Glaubens an die Wahrheit der Prophezeiungen, dass diese vorgesehene Wahrheit der Ankunft des Antichristen preexistiert. Sie wird als hypostasierte Möglichkeit in modernen Gott gegeben. Er denkt alles Mögliche im Akt seines Intelektes, in der Ewigkeit. Dann kam es dazu, dass Gott einen problematischen Engel am Anfang der Welt schuf, der den durch den Akt seines freien Willens Antichrist wurde. Deswegen kennt Gott als kreative Ursache des Antichristen auch seine potentielle Wirkung in der Zukunft.[[325]](#footnote-325) In dieser primären Gestalt hat die hypostasierte Potentialität des zukünftigen Antichristen den notwendigen und ewigen Status der kontingenten Wahrheit in Gott. Dieses Verfahren ist vom aristotelischen Standpunkt aus unmöglich und völlig widersprüchlich. Die durch die metaphysische Notwendigkeit gegebene Logik hat keine real existierende und kausal wirkende erste Substanz. Ihre Existenz liefert die für die wahre, d.h. adäquate Prädikation notwendige Imposition der Bedeutung innerhalb der Wahrheit als *adaequatio*. Grossetestes Kontingenz bezeugt eine Eventualität, die als Unbestimmtheit eines zukünftigen und sogar notwendigen Ereignisses gegeben ist. Dies ist völliger Unsinn. Der Antichrist existiert nicht einmal als kausal wirkende erste Substanz. Dann ist es überhaupt nicht möglich, über seine Akzidente oder gar über seine kontingenten zukünftigen Ereignisse Aussagen zu machen. Grosseteste hypostasiert eine logische Möglichkeit, die hier und jetzt nur in der Potenz hier und jetzt gegeben (*veritas* *incompleta*, *indeterminata*). Diese Potenz wird als *positum* gestellt, also essenziell gegeben. Die Ankunft des Antichristen wird als grundlegendes Ge-Stell gegeben, die das Gründungsereignis der modernen Logik bildet. Dank der ewig gegebenen Notwendigkeit der „Eksistenz“ des Antichristen, d. h. des deduktiven Herausgehens des Antichristen aus der unerschütterlichen göttlichen Absicht im Modus *semel–semper.* Die Unwahrheit ist also lediglich Unsicherheit im Sinne der nicht erfüllten, aber notwendigerweise gegebenen positiven Potenz, welche bislang nicht aktuell ist. Nach dem Ausschluss des Dritten bleiben beide logischen Möglichkeiten, die wahre und auch die falsche (*quia possibile est, quamlibet talem esse falsam*). Die allgemein notwendige Ankunft des Antichristen ist bislang nur in der möglichen Notwendigkeit gegeben und wird daher in der Ordnung der kontingenten Unbestimmtheit bestimmt. Aber der Antichrist kommt entweder oder kommt nicht; eine andere Möglichkeit ist ausgeschlossen. Die Determinierung der künftigen kontingenten Ereignisse entstand durch die Einführung der wahrheitsgemäßen Werte im Hinblick auf das Seiende, welches auf dem Niveau der bloßen Potenz gegeben (*esse incompletum*), jedoch bereits im minimalen Sein des hypostasierten porretanischen Seienden determiniert ist (*antichristus est*). Zu diesem Seienden der dritten Art in Gestalt des Antichristen gesellt sich dann die logische Valenz, welche durch den Satz über das ausgeschlossene Dritte gegeben ist („er kommt–kommt nicht“). Ontotheologische Deduktion gilt, weil Gott und die Bibel wahr sind. Auf diese Weise „entsteht“ (*exsistit*) der Antichrist objektiv auf Erden, zuerst in Oxford. Mit Nietzsche ist anzumerken, dass die *sophistae Latini* endlich eine komplette Hinterwelt der Moderne geschaffen haben. Die Schulen der *Nominales* zur Zeit Abelards schufen einen modernen Gott; die Modernisten in Oxford fügten einen modernen Antichristen hinzu. Notwendigerweise und objektiv konnte eine apokalyptische Geschichte aufgrund *via Modernorum* in realer Zeit beginnen.

Grosseteste steht am Anfang der nihilistischen Ära, welche die notwendige Ankunft des modernen Antichristen prädiziert. Diese interessante Figur schuf im Umfeld der Oxforder Illuminaten die moderne Logik und wohnt seit dieser Zeit in verschiedenen Verkleidungen unter uns. In der Schule von Toletans in Oxford erhielt Avicenna einen aristotelischen Mantel. Der moderne Gott mit Sitz in Oxford ist nicht mehr Avicennas Spender von hypostasierten Formen (*Dator formarum*). Sein Intellekt und seine Intentionalität sind zum Fundament der Metaphysik geworden, um die Wahrheit als *rectitudo* im Modus der ewigen Produktion und Versorgung zu liefern („Ge-Stell“) der göttlich bestimmten Wahrheit. Diese anthropomorphen Eigenschaften des modernen Gottes werden als *summa veritas* definiert. Seine absolute und ewige *rectitudo* bildet die Grundlage der modernen Logik, die im Modus „*semel–semper*“ die unveränderliche Wahrheit von theologischen Aussagen wie dem Kommen des Antichristen garantiert. Ihr Wahrheitswert ist schon vor der Erschaffung der Welt in der göttlichen Vorsehung gesichert. Das menschliche Subjekt ist durch die Nabelschnur der gleichen Intentionalität und Logik mit diesem modernen Gott verbunden. Man sehe sich nur den Verlauf der Meditationen über der postmodernen Philosophie von Descartes an. Diese neue mytologische Person als „Mensch-Gott“ gestaltet, ist zum ontoteologischen *tertium ens* geworden, um die moderne Wahrheit als evidente Gewissheit (*certitudo*) zu garantieren. Die dämonische Determinierung der modernen Logik wird eine ruhmreiche eschatologische Zukunft haben, weil der tote Gott der Moderne wurde durch die gegenwärtigen Bankstersersetzt. Die heutigen Banksters schaffen die Finanzkrisen auf die gleiche avicennistische Weise, weil sie sich nach dem Tod des Gottes der *Modernorum* an seine Stelle gestellt haben. In der gegenwärtigen Epoche des finanziellen Nihilismus ist es deshalb ganz logisch, dass die Bankster direkt Gottes Werk tun.[[326]](#footnote-326) Besonders nach der Hypothekenkrise in den Jahren 2006–2009, bei welcher es sich bislang um eine der größten und unbestraften Bankräubereien der Menschheit handelt. Der postmoderne Visionär beobachtet das Finanzderivat, welches auf der gleichen Form der hypostasierten Notwendigkeit und Potentialität errichtet ist. Ein Kontrakt vom Typ „*Futures*“ ähnelt dem Antikrist in dem, dass es ein Finanzderivat ist, welche von der logisch notwendigen, doch unbestimmten Ankunft des Vermögenswerts bestimmt ist. Die Derivaten sind direkt von der modernen Logik (*deducere*) abgeleitet. Der künftige Antichrist oder das Finanzderivat besteht als determinierte „Substanz­–Species“. Unter der Führung der Furien als Finanzzauberinnen, welche in der City of London und in der Wall Street angesiedelt sind, kam es in der Sphäre des chaotischen Banknihilismus zu wiederholten Krisen. Nehmen wir als Beispiel die Hypothekenkrise aus Jahren 2006–2009. Anstelle der biblischen Notwendigkeit der zukünftigen Ankunft des Antichristen muss man eine nihilistische Notwendigkeit des algorithmischen Systems einsetzen. Im Modus des „*esse incompletum*“kommt es zum apokalyptischen Ereignis namens *Collateralized Debt Obligation* (CDO). Seine Ankunft besteht aus mathematisch basierten Spekulationen über den zukünftigen Wert von Hypotheken. In der Reihenfolge der logischen Notwendigkeit wurde der Bankwert als Essenz geschaffen, die mit einem mathematischen Algorithmus erstellt wurde. Durch die Zertifizierung der Banksters erhält diese Essenz den Charakter der objektiv wahren ersten Substanz. Die Einführung eines „Nominalwerts“ als mythologische Essenz (Ge-Stell) anstelle der realen ersten Substanz hatte fatale Folgen. Dämonische Notwendigkeit im Zeitalter des Nihilismus führte dazu, dass Sparer ihr echtes Geld und ihre lebenslangen Ersparnisse verloren. Den Aristotelikern des Typs Abelard und des ersten Averroismus war klar, dass der zukünftigen Ankunft des Antichristen oder der nihilistischen Finanzderivate in der Ordnung der Logik kein wahrheitsgemäßer Wert zugerechnet werden kann, weil die hyparchische Determinierung von der ersten Substanz fehlt. Die Moderne geht anders vor als der kritische Verstand der Aristoteliker. Ihre positive eschatologische Logik wird von den Furien aus der chaotischen Unterwelt erleuchtet, keineswegs von der realen ersten Substanz. Die logische Valenz beider künftigen Geschehnisse wird im ontotheologischen Szenarium der Wahrheit als der biblischen oder finanziellen *rectitudo* sichergestellt. Jedes „*esse incompletum*“ ist bei Gott oder bei den Ratingagenturen bereits bestimmt. Diese Instanz von *summa veritas* enthält bereits beide Möglichkeiten der logischen Notwendigkeit. Wahrheit und Unwahrheit sind in der meta-logisch eindeutigen Form bei modernen Illuminaten oder bei gegenwärtigen *banksters* gegeben.

Grosseteste geht von Avicennas Dualität zwischen der Notwendigkeit und der Kontingenz aus. Die Notwendigkeit ist immer wahr; die Kontingenz hat beide Möglichkeiten *possibiliter* zur Verfügung. Die logische Valenz wird noch nicht aus der Sicht des konkreten wahrheitsgemäßen Wertes bestimmt. Doch, sie verfügt bereits über eine fest gegebene logische Bedeutung im Fachbereich von Wahrheit und Unwahrheit der dritten Art (*possibiliter*), welche exemplarisch außerhalb der kontingenten Realität gegeben ist. Die reine Potenz wurde zu einer hypostasierten ersten Substanz (Antichrist, CDO-Derivate). Die Eschatologie der Oxforder Franziskaner und Dominikaner brachte in die Logik die moderne, durch *Oxfordian Fallacy* gegebene Metaphysik ein, welche auf der reinen Möglichkeit der bislang nicht real eingetretenen Wahrheit als Essenz beruht. Was für die klassische, auf der Metaphysik basierende Logik grundsätzlich unbestimmbar war, das wurde für die modernen, dogmatisch und eschatologisch denkenden Illuminaten nur kontingent unbestimmbar. Die hypostasierte Möglichkeit der irdischen Ankunft des Antichristen wird von der unveränderlichen Wahrheitsfülle im modernen Gott garantiert. Theologie und mystischer Glaube folgen dem notwendigen Handeln der göttlichen Vorsehung. Die kontingente Wahrheit in der Postmoderne brachte die moderne „*summa veritas*“in Shivas Tanz der medialen Manipulationen hervor. *Money talks and people listen*. Diese mythologische Notwendigkeit wird von der Legion der mächtigen, ökonomischen und ideologischen Simulakren des Typs *post-truth* produziert. Aristoteles und nach ihm der erste Averroismus lehnten die Durchführung einer ähnlichen Operation mit Rücksicht auf die nichtexistente erste Substanz ab, welche kausal das Erkennen durch ihre Aktualität determiniert. Da das Seiende des Typs „künftige Seeschlacht“ hier und jetzt in der Realität nicht existiert, gibt es auch nichts im logischen Denken zu determinieren. Grosseteste und nach ihm der zweite Averroismus gehen anders vor. Sie ersetzten die Notwendigkeit des metaphysischen Dativs durch die Parusie der im erleuchteten Denken des Illuminaten offenbarten Bedeutung. Da der Antichrist bestimmt kommt, gibt es etwas im Modus der ewigen Bestimmung der Wahrheit zu determinieren (Modus *semper*). Diese eschatologische Wahrheit ist bei Gott gegeben (Modus *per* se, *absolute*). Die Moderne begründet den Wahrheitswert der kontingenten Geschehnisse durch *modo geometrico* gegebene „Eksistenz“ der Essenz. Die moderne Notwendigkeit gilt im Modus der neuplatonischen Deduktion der Seienden der dritten Art aus der ursprünglichen Quelle. Die letzte Quelle der Deduktion ist Avicennas *Dator formarum* und nach dem Tod nur noch ein nihilistischer Bankster. Über die Realität der zukünftigen Ankunft des Antichristen machte sich der Begründer des *Oxfordian Fallacy* keine Sorgen. Um seinen zukünftigen Advent philosophisch zu definieren, ersetzte er die fehlende erste Substanz durch den nominalen Ausdruck des „*esse incompletum*“. Diese neue dämonische Essenz hat den gleichen logisch-objektiven Wert wie die erwähnten Finanzderivate.

Kehren wir nun zur oben angeführten Auffassung von „*veritas incompleta*“. Eine solche Wahrheit charakterisiert das Erkennen des ewigen und notwendigen Geschehens, wenn wir auf das Niveau der Kontingenz hinabsteigen. Das Zitat vergleicht den gegenwärtigen unsicheren Zustand mit der zukünftigen Sicherheit aller Dinge in Gott als ewiger und vollendeter Wahrheit.

„Alles, was in diesen Aussagen die Finsternis verursacht (*generat caliginem*), ist durch die Tatsache gegeben, dass die Zufälligkeit der Dinge scheinbar deren Notwendigkeit widerspricht, welche als ewig anwesende Unveränderlichkeit im göttlichen Denken und Erkennen gegeben ist (*immutabilis praesentialis in mente et scientia divina*). Ähnlich steht es um die göttliche Notwendigkeit, welche als Unveränderlichkeit der so gegenwärtigen göttlichen Wahrheit darin gegeben ist, was war und was sein wird, weil dies zum jetzigen Zeitpunkt nicht bestimmbar ist. Wir können diese zufälligen Propositionen nicht aus der Sicht der hier und jetzt gegebenen göttlichen Notwendigkeit bestimmen, weil die göttliche Wahrheit nicht auf diese Weise beschränkt ist (*non finibilis est eius veritas*). Man kann dies nicht aus irgendeiner anderen Kontingenz bestimmen, weil diese ohne ursprünglichen Anfang nicht wahr wäre; und aus dieser ursprünglichen göttlichen Möglichkeit ergibt sich die Zufälligkeit der Dinge.“ [[327]](#footnote-327)

Der bestimmte metaphysisch-logische Wert gilt im göttlichen Denken im porretanischen Modus *semel–semper*; aber diese ursprüngliche Gültigkeit ist für uns hier auf der Erde nicht offensichtlich. Die Kontingenz der Dinge ist in der Realität vorübergehend von der Beziehung zur göttlichen Notwendigkeit ausgeschlossen (*contingentia rerum in ipsis videtur repugnare necessitati*). Die ursprüngliche Form der Notwendigkeit existiert als ewige Gegenwart im Denken und Erkennen Gottes (*immutabilitas praesentialis in mente et scientia divina*). Dieser sicherstellende ontotheologische Horizont der permanenten Wahrheit liefert eine fest bestimmte anwesende Wahrheit (*immutabilitas praesentialis veritatis*). Diese Wahrheit bezieht sich auf die übrigen zwei kontingent determinierten Zeitdimensionen (*in his de praeterito et de futuro*). Nun tritt der Einblick des modernen Illuminaten an, welcher unter der Führung der Furien bis ins Denken des modernen Gottes als eines unfehlbaren Mathematikers und Logikers sieht. Siehe die oben angeführte logische Determinierung *absolute* und *per se*. Von einem solch soliden Fundament der Wahrheit im göttlichen Geist lässt sich problemlos jede moderne Notwendigkeit ableiten. Sie bezieht sich primär auf die göttliche Vorsehung und deren zukünftige Absichten (*ex parte aliqua est necessitas propter hoc*). Die unveränderlichen göttlichen Absichten werden im Modus der außerhalb unserer selbst gegebenen transzendenten Notwendigkeit determiniert. Unser Intellekt bewegt sich indes im Hinblick auf die hier und jetzt kontingent und unbestimmt gegebene Zukunft, welche rein potenziell gegeben ist (*ex parte alia contingentia*). Die Ankunft des Antichristen ist für uns zwar nicht im Hinblick auf seinen wahren Zustand gegeben; aber im göttlichen Denken ist diese Ankunft wahrheitsgemäß bestimmt, wenn auch vorerst nur in der Potenz, weil dieses bedeutende Ereignis bislang nicht eingetreten ist. Das gleiche gilt für weitere Finanzkrisen, welche durch Spekulation auf die im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus gegeben sind. Die potentielle Bestimmung des zukünftigen Ereignisses im göttlichen Denken sichert seinen minimalen Wahrheitswert (*veritas incompleta*), der durch Ausschluss der gegenteiligen Möglichkeit gegeben ist. Von Gott bekanntes Kommen des Antichristen schließt die Möglichkeit aus, dass er nicht kommt (*sine initio non fuisse vera*). Dank dem Ausschluss einer anderen Möglichkeit ist die logische Validität im Rahmen der ewigen göttlichen Anwesenheit gegeben, weil ewige Potenzialität die Kontingenz der Dinge bestimmt (*ex qua potentia sequitur rerum contingentia*). Die ewige Wahrheit ist notwendigerweise im unendlichen göttlichen Denken gegeben (*non finibilis est eius veritas*); aber für uns ist sie nur im Modus der Endlichkeit gegeben. Sie lässt die Möglichkeit des Gegenteils zu, weil sie kontingent gegeben ist. Für uns ist hier und jetzt nicht entschieden, ob der Antichrist kommt. Aber im göttlichen Denken gilt dies bereits notwendigerweise und seine Vorsehung gibt es eindeutig auch im Erlösungsplan wieder. Nach dem Tod des modernen Gottes wird diese Vorsehung durch mathematische Algorithmen ersetzt.

Abermals gilt das porretanische Szenarium der univoken transzendentalen Deduktion, der „Hinausführung“ der niederen (kontingenten) Bedeutungen aus der höheren (ewig notwendigen) Formen der mit absoluter Sicherheit gegebenen logischen Valenz. Auf dem niederen Niveau gelten die aristotelische Kontingenz und die Unbestimmbarkeit der künftigen Ereignisse, weil diese ihren determinierten Anfang noch nicht haben. Ohne diesen bestimmten Anfang gibt es schlichtweg keine künftigen Dinge und somit auch nicht ihren logischen Wert. Aber auf dem Niveau des modernen Gottes, des höchsten Mathematikers und modernen Logikers, es ist dieser Anfang der künftigen Geschehnisse im porretanischen Modus *semel–semper* gegeben. Die moderne Logik reagierte auf die Wirkung des *Oxfordian Fallacy* in der Metaphysik. Kategoriale Prädikation schuf eine neue Kategorie der logischen Wahrheit der dritten Art. Dadurch entstand die logische und objektiv gegebene Bestimmung der künftigen kontingenten Ereignisse des Typs der Seeschlacht, der Ankunft das Antichristen und der Spekulationsblasen. Diese Sicherheit ist im Modus der im abgetrennten göttlichen Denken (*absolute*) gültigen Wahrheit gegeben. Für diese Art der Notwendigkeit existiert keine Imposition der aristotelischen Notwendigkeit, welche durch die Gegenwart der realen Dinge determiniert wird. Deshalb ist die absolute Wahrheit der objektiven Ankunft des Antichristen und der spekulativen Finanzblasen im Modus der zukünftigen kontingenten Ereignisse, also als hypostasierte Potenz gegeben (*huius veritas est esse incompletum et indeterminatum*). Diese Form der deduktiv aus den höheren Formen in die niederen gegebenen „Eksistenz“ haben wir an der veränderten Auffassung der kategorialen Prädikation um 1230 analysiert. Der die göttliche Absicht kontemplierende Illuminat in Oxford und der heutige Gottes Werk ausführende Bankster in London sieht die Welt aus der absoluten Position der göttlichen Vorsehung. Jedwedes Geschehen auf der Welt ist nun im Modus der formalen logischen Gültigkeit determinierbar. Im zukünftigen kontingenten Geschehen ist diese Validität indeterminiert. Die Geltung hat aber den notwendigen, durch potenzielle Bejahung oder Verneinung gegebenen Wert, welcher ewig bei Gott gegeben ist (*in mente et scientia divina*). In die die formale Logik läuft nach der Dialektik der unendlichen und endlichen Wahrheit. Auf diese Weise wurde erneut Jamblichos‘ Szenarium „Beschränkt–Unbeschränkt“ eingeführt. Simplikios wandte diese Dialektik als eidetische Zeit auf die Entstehung der formalen modernen Physik (OBJ I, Kap. 1.3.3) an. Der Antichrist muss kommen, weil es um meta-logische Notwendigkeit geht, die unser begrenztes Erkennen übergreift. Die moderne Logik wird objektiv von dämonischen Kräften gesteuert, was ganz richtig und objektiv notwendig ist. Aber die Notwendigkeit der Ankunft des Antichristen ist im Hinblick auf die Zukunft als vorläufig unbestimmte Möglichkeit gegeben, weil sie im Modus unseres beschränkten Erkennens angenommen wird. Aber diese unbestimmte Wahrheit existiert im determinierten Modus der von Gott garantierten Wahrheit, dass die gegebene Sache gewiss in der Zukunft eintreten wird. Im gegebenen Fall wissen wir bereits aus der *Buch der Offenbarung*, dass der Antichrist kommen muss. Dadurch wurden in die prinzipiell indeterminierten Ereignisse des Typs zukünftige Seeschlachten logisch determinierte und durch Ausschluss der dritten Möglichkeit gegebene Wahrheitswerte eingeführt. Die Moderne sagt sophistisch, dass die Seeschlacht stattfinden oder nicht stattfinden wird, was auf den ersten Blick logisch aussieht.

Der letzte Vertreter des ersten Averroismus übte eine grundlegende Kritik an dieser Sophisterei, die die Schule der *Modernorum* bis heute praktiziert. William Ockham verweist auf ursprüngliche aristotelische Position und auf logische Fehler, die sich in verwirrten modernen Aussagen verbergen (OBJ III, Kap. 5.4.2). Die neue logische Determinierung funktioniert ebenso universell wie der göttliche Erlösungsplan. Daher blicken wir ins göttliche Denken aus dem eigenen Denken und Erkennen heraus, wenn auch aus der Sicht der hier und jetzt gegebenen kontingenten und beschränkten Wahrheit (*veritas incompleta*). Das oben angeführte Zitat zeigt, dass der mit dem Opernglas der modernen Logik ausgerüstete mystische Illuminat verlässlich und notwendigerweise in die Welt der ewigen und unveränderlichen Wahrheiten im göttlichen Denken hineinschaut (*immutabilitas praesentialis veritatis in his de praeterito et de futuro*). Somit wurde die kontrafaktuale Logik zum allmächtigen Instrument von Moderne und Postmoderne. Alle zukünftigen Ereignisse betreffen und in der Ordnung der potenziellen, aber positiven, also *relative* gegebenen Notwendigkeit. Sie ist heute um die nihilistischen, durch die Theorie des Chaos gegebenen Folgen ergänzt. Grossetestes Kommentar zur *Zweiten Analytik* verabsolutiert den eidetischen Einblick in die ersten Prinzipien (*principia cognoscendi rationes rerum*). Wir können auf diese Weise bis in die vom erleuchteten Intellekt betrachteten archetypischen Sphären hineinschauen (*increate ab eterno existentes in causa prima,* Kap. 3.1.1). Grossetestes Werk über die Wahrheit und den freien Willen hat gezeigt die Kehre des Denkens in mythologischen Bereich. Das Erkennen der *Modernorum* wandelte die metaphysische, früher unbestimmbare Potenz in eine ontologisch determinierte Kontingenz der Dinge und der Ereignisse um (*ex qua potentia sequitur rerum contingentia*). Diese hypostasierten Seienden der dritten Art treten in der Zukunft entweder ein oder nicht ein. Die Einführung der Dämonologie, dogmatischen und eschatologischen Ontotheologie veränderte grundsätzlich die Schulen der *Logica Modernorum* im Stil der Aufhebung von Hegel. Sie hörten auf, als logische Schulen zu existieren und wurden zu den Fakultäten der modernen Metaphysik. Diese fröhliche Wissenschaft der dämonischen Moderne hat den kritischen Denkern Albträume bereitet, aber der moderne Fortschritt ist nicht aufzuhalten. Der Plan der säkularen Erlösung und die Ankunft der dämonischen Kräfte am Ende der Zeit wird heute an der Börse bestimmt. Beide Erlösungsereignisse des metaphysischen Nihilismus sind im klassichen logischen Modus *absolute* gegeben. Die zukünftigen kontingenten Ereignisse erhielten einen neuen ontologischen Status, Aristoteles zum Trotz. Grosseteste ermöglichte zuvor ausgeschlossene Prädikation der zukünftigen Ereignisse. Diese Prädikation ist nun machbar wegen dem neu eingeführten ontotheologischen Horizont der göttlichen Ewigkeit und der absolut gegebenen Erlösungsgeschichte, welche die logische Valenz der Zukunft garantiert. Dadurch entstand die Grundgestalt der modernen Ontotheologie und der mathematisierten formalen Logik. Durch die Einführung der unitären Ontotheologie erschuf die erste Moderne auch ein neues Konzept Gottes, welcher den notwendigen Garanten ihrer Weltanschauungerschafft. Dieses vom Menschen geschaffene anthropomorphe Simulakrum wird eine große Zukunft haben. Ab Leibniz wird sie bereits für alles mögliche Übel der Welt die Verantwortung tragen und der Illuminat musste diesen modernen Gott gebührend rechtfertigen. Leibniz‘ Terminus „*la région des vérités éternelles*“ (OBJ III, Kap. 5.2.3) entspricht Grossetestes Einblick in die Welt der platonischen Exemplare im mathematisch-philosophischen Diakosmos. Die neuplatonische Onto-Theo-Logik verschieb die Metaphysik der *Modernorum* in Richtung zur neuen Auffassung des neuen Begriffes des *possibile*, welche den ontologischen Status des Seienden der dritten Art erhielt. Im göttlichen Denken ist dieses *possibile* eine objektiv bestimmte Möglichkeit mit ewigem und notwendigem Wahrheitswert. Auf der Erde hat es zunächst einen unbestimmten und kontingenten Charakter, welcher bereits dank der höheren Ebene der Bedeutung logisch bestimmbar ist. Den neuen Status *ens* *possibile* nutzt in der nächsten Generation Duns Scotus voll, um die Metaphysik der Möglichkeit in deren ganzheitlichen Architektur zu begründen.

Im Umfeld der Oxforder akademischen Illuminaten entstand in den Jahren 1230–35 ein neues Subjekt des Westens. Die modernen Gelehrten wurden dank Grosseteste zu potenziellen Alleswissern, aber völlig anders, als Aristoteles dies in der These über die universelle Rezeptivität der Seele wollte (*De anima* 431b21). Die neue Sicherheit der Weltanschauung hat objektiven Charakter, weil deren Notwendigkeit univok im Modus der logischen, *absolute* und *per se* gegebenen Möglichkeit gegeben ist. Unser Erkennen ist univok mit dem definitiven, im göttlichen Denken gegebenen Zustand der Welt verknüpft. Diesen Zustand erkennen wir nur potenziell (*per accidens*). Aber an künftiges Ankommen des Antichristen konnte um das Jahr 1230 niemand Vernünftiger zweifeln. Ebenso wenig, wie heute niemand an der Gültigkeit der modernen Logik und der auf ihr errichteten Mathematisierung der Welt zweifelt; oder an der nihilistischen Version der *summa veritas,* welche von den Ratingagenturen verkündet wird. Grosseteste begreift die Notwendigkeit im univoken, auf Gottes Ewigkeit und Unveränderlichkeit bezogenen Modus *simpliciter*. In dieser idealen Welt des göttlichen Erkennens, welche später durch die Mathematik ersetzt wird, ist die Notwendigkeit stets wahr. Aber wir hier auf Erden kennen den ganzen Modus dieser Wahrheit noch nicht; deshalb ist sie lediglich durch den Ausschluss jedweder anderen dritten Möglichkeit gegeben. Der Intellekt führt die logische Determinierung der Futurabilien vom ewigen Archetyp weg hin in die Kontingenz im Modus „Entweder–Oder“, wo sie sowohl wahr als auch falsch sein kann. Gleichnamahmige Schrift von Søren Kierkegaard (1843) erklärte dem Krieg dieser damals hegelianischen Logik. Die Entstehung einer neuen Logik, die im Hinblick auf die Ankunft des Antichristen konzipiert wurde, wurde im Umfeld der mystischen franziskanischen Spiritualität entwickelt, die den Visionen von Joachim von Fiore (†1202) folgte. Die Umwandlung der Logik in Metaphysik fand im Umfeld der akademischen geistlichen Intelligenz in Oxford statt, die die notwendige Ankunft des Antichristen erwartete. Die onto-theologischen Spekulationen dieser mystischen Gruppe spielten eine Schlüsselrolle bei der Entstehung der westlichen Objektivität. Die zukünftigen Ereignisse erhielten eine metaphysische und logische Gültigkeit in Bezug auf den eschatologischen Horizont des *Buches der Offenbarung*. Die Kompilation der Werke Joachims von Fiore wurde vom Franziskaner namens Gerhard um 1254 erstellt und kursierte unter der Bezeichnung *Evangelium aeternum*. Diese Schrift wurde von Papst Alexander IV. im Jahre 1256 als häretisch verboten. Die auf akademischem Boden wirkenden erleuchteten *spirituales* konzipierten eine moderne Version der *intelligentia spiritualis*, welche die dritte Etappe der Menschheitsgeschichte gemäß dem Heiligen Geist leiten sollte. Fiores und Gerhards Reich des Heiligen Geistes realisierten die akademischen Illuminaten in Oxford und Paris für den gesamten lateinischen Westen. Sie führten in die Metaphysik eine neue Logik und in die Wissenschaft eine objektive Auffassung der Kausalität ein. Die Objektivität wurde zu einem neuen Evangelium der durch diesen visionären Geist ewig jungen Moderne. Die spekulative szientistische und ideologische Gestalt dieser *intelligentia spiritualis* wurde in der Postmoderne des 19. Jahrhunderts vom absolut objektiven Philosophen Hegel, dem positivistischen Szientisten Comte und vom kritischen politischen Ökonomen Marx geschaffen. Die zeitgenössische *intelligentia spiritualis* nahm die Form der analytischen Philosophie im Stile der formalen Onto-theo-Logiker und deren angel-sächsischen Konzepten des Typs *Reformed Epistemology* an, welche das Denken des *Oxfordian Fallacy* im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus innovierten. Die postmodernen Illuminaten aller Art sind geistige Kinder der ersten Schulen der Modernisten, welche in den Jahren 1230–40 entstanden. Diese akademischen Illuminaten in Oxford verachteten den „Häretiker“ Aristoteles und seine Metaphysik. Sie schufen damit ein intellektuelles Umfeld, welches weitere Formen des Seienden der dritten Art produzierte. Zu deren intellektuellem Nachfolger wurde in der folgenden Generation auf dem Kontinent Petrus Olivi, Franziskaner, Mystiker und Begründer des Kapitalismus (OBJ III, Kap. 5.1.1). Der Oxforder Rufus und der Pariser Bonaventura erschufen in der nächsten Generation einen an die Bibel anknüpfenden mythopoetischen Aristotelismus der einen modernen Wahrheit, welchen die Magister in der Rue du Fouarre in der Erklärung aus dem Jahr 1272 ablehnten. Die ersten Modernisten in Oxford machten aus Aristoteles einen Christen, um ihn als Häretiker aburteilen zu können, was ihre Nachfolger ab dem Jahr 1250 mit Averroës machen sollten. Grosseteste verurteilte in der Polemik „*contra quosdam modernos*“im Werk *Hexaëmeron* (ca. 1235) den Angriff dieser Modernisten auf Aristoteles. Das Zitat zeigt die ursprüngliche Lichtung der Lehre der einen Wahrheit, welche die Postmoderne in der Methodologie der *Unified Science* kennt.

„Dieses fügen wir gegen diese Zeitgenossen hinzu (*contra quosdam modernos*), welche gegen Aristoteles und seine Ausleger und sogar auch gegen die Interpretatoren aus den Reihen der christlichen Heiligen zu Felde ziehen. Sie haben aus Aristoteles einen christlichen Abtrünnigen gemacht und vermuteten in ihrer merkwürdigen Blindheit und Aufgeblasenheit (*mira cecitate et presumcione*), dass sie Aristoteles aus den unklaren lateinischen Übersetzungen besser und wahrheitsgemäßer auslegen als die klassischen, sowohl heidnischen als auch christlichen Philosophen, welche sein unbeschädigtes Werk im griechischen Original kannten. Sie machen aus sich Verrückte und bemühen sich vergeblich, aus Aristoteles einen Christen zu machen. So vergeuden sie sinnlos ihre Zeit sowie auch die Zeit der anderen Gebildeten. Indem sie aus Aristoteles einen Christen machen, machen sie aus sich selbst Häretiker.“ [[328]](#footnote-328)

Die Kritik verurteilte den Angriff der Zeitgenossen auf Aristoteles als Sophistik und absolute Demagogie und lehnte zugleich auch die Versuche um die Anbindung des Philosophen an die christliche Theologie ab. Grosseteste bestätigte abermals seine Zugehörigkeit zu Bunds Schule, welche die gattungsmäßige Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie respektierte. Grosseteste war ebenso wie sein Oxforder Nachfolger Bacon ein kritischer Philosoph und konnte deswegen in der Frage nach dem Erkennen keinen sophistischen Synkretismus zulassen, welcher die eigentlichen Prinzipien des Aristotelismus angriff. Zur Zeit dieser Polemik, um das Jahr 1235, hatte er bereits Averroës‘ Kommentare in der Fassung der Toledischen und der Sizilianischen Schule, und da er Griechisch konnte, kannte er auch die antiken Kommentare Aristoteles‘. Wie wir weiter sehen werden, kann Grossetestes zitiert Satz gegen die Zeitgenossen, welche gegen Aristoteles zu Felde ziehen (*contra ipsum Aristotilem et suos expositores*), Rufus‘ Werk *Contra Averroem* (ca. 1236) betreffen. In diesen vom augustinischen Avicennismus inspirierten Kreisen entstand eine neue Auffassung des Seienden der dritten Art. Grosseteste führte zwar erste Anschauung dieses porretanischen Seienden ein, hielt sie aber weiterhin im Modus *aliquantulum obscura*, also im Rahmen der vom Kommentator gegebenen aristotelischen Metaphysik fest. Seine Anhänger in Oxford und Paris sahen in der Sache bereits klar. Die Kritik wurde zu einer Zeit geschrieben, da seine Schüler wie Rufus zu Magisterstudien nach Paris kamen. Der erste Auftritt der franziskanischen Modernisten in Paris rief in den dortigen Kreisen des ersten Averroismus Entsetzen hervor, siehe das Zeugnis von Bacon (Kap. 3.2). Der Aristotelismus dieser Neuplatoniker, Porretaner und Anhänger des universellen Hylemorphismus ähnelte in manchen Zügen der pantheistischen Häresie Davids von Dinant. Grosseteste distanzierte sich öffentlich von diesen Aristotelikern, wie es seine Ablehnung zeigt. Um das Jahr 1235 überlebt Avicennas minimaler Anteil an intentionalem Sein (*hoc esse tantum*) in der metaphysisch-theologischen Limbo nach dem Vorbild von Grossetestes *esse incompletum*. Verborgen in seiner ursprünglichen *a/létheia* erwartet dieses *ens obiective* die Ankunft des philosophischen Antichristen oder Messias, der die tausendjährige Herrschaft der Objektivität festlegt. Die Hermeneutik der Objektivität sieht diese eschatologische Figur, welche die letzte Epoche (*novissimum*) des metaphysischen Nihilismus einläutet, in der Wirkung des franziskanischen Denkers Rufus von Cornwall. Dieser von Alvernus und Albert abgelehnte Oxforder Magister radikalisierte Grossetestes Lehre in Richtung zum avicennischen Neuplatonismus.

### 3.1.4 Metaphysik des objektiven Seienden

Grosseteste ist der erste bekannte Autor, welcher die Interpretation der *Zweiten Analytik* und der *Kategorien* im Geiste des modernen Avicennismus interpretiert hat, der den Neuplatonismus losgeworden ist. Aristotelische Auslegung des Kommentators nach der Toledischen Schule ist zur modernen Metaphysik geworden. Die Aufhebung der Schulen von *Logica Modernorum* bringt einen indirekten Beweis der großen Transformation. Als die obskuren Probleme der modernen Logik wie „*Dead man walking*“ einen metaphysischen Status erlangten, produzierte die Moderne die erste virtuelle Welt. Die an die Beziehung zwischen den Dingen in der Welt gebundene metaphysische Notwendigkeit wurde in die logische Abstraktion und die kategorische Prädikation überführt. Die ersten Modernisten in Oxford und Paris schufen im zweiten Drittel des 13. Jahrhunderts eine ambivalente Synthese des Seienden, welche durch die univoke Prädikation der logischen und metaphysischen Bedeutung gegeben war. Die an die hyparchische Prädikation der ersten Substanz gebundene Prädikation verlagerte sich in die Logik, welche durch die absolut aufgefasste Supposition determiniert wird. Die moderne Imposition, welche *ex nihilo* geschaffen wird, betrifft zukünftige Geschehnisse. Die klassische Logik war *relative* gegeben, also im Hinblick auf die hyparchische erste Substanz, die *simpliciter* und *per se* jenseits des menschlichen Geistes existiert. Neue Logik wurde im Horizont der als *rectitudo* der göttlichen Vorsehung und als *certitudo* der biblischen Offenbarung gegebenen absoluten Wahrheit gesetzt. Die Franziscaner *spirituales* in Oxford verknüpften die kontingenten künftigen Ereignisse wie die Ankunft des Antichristen mit dem Horizont der ewigen Wahrheit, welche durch die eschatologische Lektüre der *Apokalypse* durch Joachim von Fiore gegeben ist. Die Einführung der Dogmatik in die Logik hob die Indetermination der zufälligen künftigen Ereignisse auf. Die analytische Auslegung des aristotelischen Korpus im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* zeigte den Weg der neuen, mit dem spekulativen Geist der *intelligentia spiritualis* ausgestatteten Denkschule. Die Abwertung der realen Substanz und des sinnlichen Wissens verstärkte den eschatologischen Mystizismus und die metaphysische Paranoia der Modernisten. Sie verfügten über einen direkteren Einblick in das Reich der ewigen Universalien, welche exemplarisch im göttlichen Denken auf die Art der Seienden der dritten Art gegeben seien.

Die neue Auffassung der Wahrheit, der Kategorien, der Logik und der Metaphysik belegt, dass der zweiten Averroismus die Erkennungsfunktion des *intellectus possibilis* nach Averroës nicht erfassen konnte. Der erste Averroismus hatte im Gegenteil kein Problem mit der Erklärung von Aristoteles‘ rezeptiven Intellektes. Die Blund’sche Schule vollzog die richtige Rezeption des CMDA im Rahmen des Konzeptes des *intellectus in potentia*, welcher an die neue Auffassung der Intentionalität anknüpfte (Kap. 2.1.2). Für die Modernisten in Oxford und Paris wurde der Kommentator zum Stein des Anstoßes und vor allem seine Schrift CMDA. Dies bezeugt Bacon, welcher nach dem Muster des Bischofs Alvernus die fehlerhafte Lehre seiner Zeitgenossen von der authentischen Auslegung des Averroës klar trennte. Bacon weiß aus seinen Studentenjahren in Paris um 1240 sehr gut, dass die Schrift *De anima* auf verscheide Weise interpretiert werden kann. Die Deutung des Aristoteles nach der Toledischen Schule geht zum Neuplatonismus und diese Linie ist mit Averroës‘ Metaphysik und mit Auslegung des CMDA unvereinbar. Wir wollen nun das Schlüsselzitat aus Bacons Kommentar zur *Metaphysik* anführen, welches nach Alvernus‘ Muster die Einheit der Person im Paradigma der Sizilianischen Schule begründet.

„Der tätige Intellekt ist im Individuum dergestalt aktiv, dass er zu seiner Tätigkeit den spekulativen Intellekt erfordert, und somit ist der der tätige Intellekt nach dem Kommentator ein Teil der Seele (*intellectus agens secundum Commentatorem est pars anime*). Aber nach Alfarabi, Aristoteles und Avicenna ist er als abgeteilte Substanz gegeben (*est aliquid aliud*).“ [[329]](#footnote-329)

Die Einheit der Person nach der Sizilianischen Schule und die Interpretation des CMDA folgen der Linie des Bishops Alvernus. Bacon trennte die Interpretation des Averroës von der Auslegung der Toledischen Schule. Sie las das CMDA nach Alfarabis neuplatonischer Übersetzung der Schrift *De intellectu et intellecto* (OBJ I, kap. 2.1.1). Nach dem Tod des Bischofs Alvernus machten sich seine Schüler Albert und Bacon an die lebenslange Aufgabe, den authentischen Aristotelismus gegen die Schule des zweiten Averroismus zu deuten, welche zuerst in Oxford und dann auch in Paris ansässig war. Die Schule der *Modernorum* verknüpfte die Auslegung des Averroës mit der Toledischen Schule und sie lasen den Kommentator durch die Metaphysik von Avicenna. Der abgeteilte Intellekt verbindet sich mit menschlicher Seele im Modus der *coniunctio*. Averroës‘ Integration im Paradigma der Sizilianischen Schule ins System der avicennistischen *Latinorum* wurde ab dem Jahr 1230 problematisch. Ab den Jahren 1245–50 war diese Interpreation unmöglich. Aber die Modernisten mussten nach der sophistischen Auslegung der *Zweiten Analytik*, der *Kategorien* und der *Metaphysik* auch die Schrift *De anima* neu deuten, welche auf geniale Weise die Schrift CMDA kommentierte. Dank der Intervention von Denkern des ersten Averroismus wurde die Schrift *De anima* in den Lehrplan der regulären Vorlesungen an der artistischen Fakultät in der Rue de Fouarre aufgenommen. Es passierte im demselben Jahr 1255, in dem der Fakultät der modernen Mendikaten an der Pariser Universität gegründet wurde.[[330]](#footnote-330) Es hat den Konflikt zwischen den säkularen und den Mendikantenmagistern auf die Spitze getrieben. Die Modernisten mussten eine eigene Auslegung von *De anima* vorlegen, um ihre akademischen Positionen zu schützen. Durch die Trennung von der klassischen philosophischen Vergangenheit und Bildung wurden diese exaltierten Sophisten zu unseren Zeitgenossen und eröffneten den *via Modernorum* genannten Weg. Die Grundlagen der objektiven Auffassung des Seienden können in Grossetestes Denken nur indirekt gefunden werden, was die vorangegangenen Kapitel getan haben. Ein tatsächlicher Begründer der Objektivität ist sein Schüler Rufus von Cornwall um 1245, was die nachfolgenden Kapitel noch zeigen werden.

Einen Schlüsselhinweis, welcher die Entstehung der Objektivität in das Umfeld von Grossetestes Schule datiert, finden wir im anonymen Traktat *Summa philosophiae*. Es wurde in modernistischer Schule von Grossetestes Schülern redigiert und erst nach dem Jahr 1264 herausgegen. Das Traktat *Summa philosophiae* geht direkt aus Grossetestes Lehre hervor und zeigt eine der Quellen der Objektivität, welche in der nächsten Generation der Oxforder *Latinorum* entstanden war. Die Entstehung der neuen Anschauung geht in zwei Schritten voran, um eine neue Form des Seienden der dritten Art zu schaffen. Zuerst ist die ewige Essenz im Modus *per prius* gegeben und anschließend wird ihre kontingente Gestalt definiert, im Hinblick auf die reale hylemorphische Substanz. In einem ersten Schritt muss das rezeptive Vermögen der Seele nach dem *Oxfordian Fallacy* definiert und mit dem Begriff *intellectus in potentia* konfrontiert werden, den der erste Averroismus verteidigte. Der unbekannte Autor aus der Schule des zweiten Averroismus nimmt die Definition des *intellectus possibilis* nach Thomas von Aquin (OBJ III, Kap. 4.5.1) und stellt die kosmische Version dieses Intellektes, die eine komplette Negation der CMDA-Lehre darstellt.

„Wenn wir vom möglichen Intellekt sprechen, meinen wir damit den zweifachen. Dieser Intellekt ist nichts anderes als Substanz oder geistige Intelligenz (*substantia vel spiritus intelligibilis*), zu welcher eine bestimmte Form der Potenz gehört. Diese Potenz bildet das Akzidens der Dinge und hängt irgendwie mit dem so gegebenen Sein der Seele oder des Geistes zusammen (*quoddam consequens quoddam esse animae vel spiritus*). Aber die wahrere Form des möglichen Intellektes ist darin, was der Intellekt ist, nicht in der Essenz, sondern in seiner aktuellen Existenz gegeben (*substantia non est, sed subsistentiae*). Dieser Intellekt ist nämlich nur akzidentell (*per accidens*)in der Möglichkeit (*quatenus possibilis*).“ [[331]](#footnote-331)

Der Autor folgt der in zwei Schritten (*duo dicimus*) gegebenen essentialistischen Definition des Intellekts, welche sich bemüht, auch die substanzielle Auffassung des Intellekts als porretanischer Hypostase in die rezeptive Komponente des menschlichen Intellektes zu integrieren. Der mögliche Intellekt ist eine auf zwei Etagen, also auf dem kosmischen und dem menschlichen Niveau gegebene bestimmte Form der Unvollkommenheit des Erkennens. Die porretanische und avicennistische Figur des *intellectus possibilis* ist durch Devalvation des *intellectus agens* gegeben. Diese kosmische immaterielle Intelligenz wurde als aktuelle Substanz erschaffen und die Form der Potenz hat. Dadurch entstand das typische averroistische Szenarium des möglichen Intellektes als abgeteilter kosmischer Substanz, welche sich von außen mit dem Menschen im avicennischen Modus der *coniunctio* verbindet. Der Intellekt ist intelligible Substanz oder intelligibler Geist (*substantia vel spiritus intelligibilis*). Dieser *intellectus possibilis* des zweiten Averroismus ist eine Substanz *in potentia*, welche keine vollständige Substanz ist (*substantia non est, sed subsistentiae*). Die Subsistenz ist wichtig, weil sie den kosmischen Intellekt als abgeteilte Substanz mit dem menschlichen kontingenten Akt des Denkens verbindet. Der zweite Schritt erinnert daran, dass der *intellectus possibilis* in der bloßen Möglichkeit, also als Akzidens im Hinblick auf die reale erste Substanz existiert (*possibilitatem, quae est rerum accidens*). Ewige Formen können akzidentell in der hylemorphen Realität existieren. Dies gibt die Möglichkeit einer kontingenten Erkenntnis der ewigen Form im aristotelischen Szenario der Erkenntnis. Die Funktion des möglichen Intellektes ist in der Behauptung enthalten, dass sie irgendwie (*quoddam consequens*) der Tätigkeit der Seele in deren immateriellen Erkennen folgt. Das Schema des anonymen Avicennisten leidet an der gleichen Unklarheit hinsichtlich des möglichen Intellektes wie die zitierte Auffassung der dreißig Jahre zuvor geschriebenen *Summa Duacensis* (Kap. 2.2.2). Die averroistische Form des *intellectus possibilis* als unvollkommene abgeteilte Substanz wird noch einmal bestärkt, was beide Ausdrücke *quoddam* zeigen. Die zweite Unvollkommenheit betrifft den *intellectus possibilis* als unbestimmte und kontingente Erkennungspotenz in Menschen. Beide Formen des Intellektes haben in Wirklichkeit substanziellen und subsistenten Charakter. Aber der moderne Sophist bemüht sich darum, dass der mögliche Intellekt irgendwie (*quoddam*) direkt im Menschen sei und dabei nicht wie eine kosmische Hypostase aussehe. Die erste Form des Intellektes existiert aktuell im Sinne der erschaffenen kosmischen Form; die zweite Form „eksistiert“ potenziell wegen des menschlichen Prozesses des durch den Abstieg dieses kosmischen *intellectus agens* in die kontingent gegebene menschliche Erkennungsfähigkeit gegebenen Erkennens (*subsistentiae*). Aber die Möglichkeit, die kosmische Form des Intellektes aufzunehmen, existiert in uns immer; deshalb muss *intellectus possibilis* auch hypostasiert sein. Wenn der *intellectus in potentia* keine Hypostase wäre, dann könnte er den von außen kommenden substanziellen tätigen Intellekt nicht annehmen. Durch diesen Unterschied zwischen den zwei Hypostasen löste sich die Definition des möglichen Intellektes. Der hypostasierte Intellekt ist in der kontingenten Möglichkeit lediglich ein Akzidens des ewigen aktiven Intellektes als Gebers der intelligiblen Formen. Diese lassen sich auch in den kontingenten, hylemorphisch gegebenen ersten Substanzen finden. Dann gilt das Schema des aktiven Intellektes als selbstständiger Substanz und des rezeptiven Intellektes als einer kontingenten Fähigkeit der Seele. Rezeptiver Intellkt in uns ist unvollkommen, weil er das Erkennen veränderlichen Sachen duch die Sinne vermitteln. Über die Rezeptivität als eigener Akt des *intellectus possibilis* ist keine Rede, weil der mögliche Intellekt keine eigene Definition als autonome Fähigkeit der Seele besitzt. Die Erkennungspotenz ist als akzidentelle Unvollkommenheit im Hinblick auf den ewigen und notwendigen *intellectus agens* gegeben. Der aktive kosmische Intellekt ist primär als selbstständig existierende Substanz gegeben, welche in der Realisierung ihrer Fähigkeit eine bestimmte Menge an Potenz ausweist. Diese wird als notwendige Zufälligkeit einer niederen Stufe des durch die Kontingenz der realen Dinge determinierten Erkennens definiert. Die hypostasierte Potenz des *intellectus agens* gilt im Sinne seiner Begrenzung und Kontingenz. Der aktive Intellekt sinkt nach unten und wird so zum *intellectus possibilis*. Die kosmische Substanz bekommt die menschliche Subsistenz als kontingent gegebener Potenz des tätigen Intellektes, welcher hier und jetzt im konkreten Akt des Erkennens wirkt. So hörte der *intellectus possibilis* auf, als eigenständiger Bestandteil des Wissens zu existieren, weil er zu einer bloßen Unvollkommenheit und Begrenzung des kosmischen und eigenständigen *intellectus agens* wurde. Autor dieser Auffassung des kosmischen *intellectus possibilis* ist Thomas von Aquin. Er schrieb jedoch diesen kosmischen Unsinn dem averroistischen Averroës zu (OBJ III, Kap. 4.5.1). Das Traktat *Summa philosophiae* entstand im Umfeld des zweiten Averroismus und interpretiert Grossetestes Lehre in avicennischer Richtung, welche in seinen ursprünglichen Texten nicht enthalten ist. Die Schrift bezeigt eine grundsätzliche Veränderung im zweiten Averroismus, welche um das Jahr 1265 die Lehre des ersten Thomismus aufnahm. Diese Entwicklung zeigt die Analyse der Oxforder Manuskript *De anima* (OBJ III, Kap. 4.3.2). In der Dekade nach 1230 schlossen sich die Anhänger des *Oxfordian Fallacy* der aristotelisch aufgefassten Metaphysik Avicennas an und lehnten dabei Averroës‘ Auffassung der Metaphysik ab. Ergebnis dieser analytischen, an Avicennas Metaphysik angelehnten Interpretation der *Modernorum* war die These über die Vielheit der Substanzen im Menschen. Heute kennen wir diese Sophisma als „*Mind‒Body Problem*“. Das Gleiche behauptet der Anonyme, welcher außer dem Körper die eine denkerische Substanz etabliert, welche im zweifachen Modus von Rufus‘ „*potentia substantialis*“und „*potentia* *accidentalis*“ gegeben ist (Kap. 3.3.1). Der tätige Intellekt ist als kosmische subsistente Hypostase im porretanischen Modus „*semel*‒*semper*“gegeben. Der rezeptive Intellekt bildet lediglich eine zufällige Realisierung des tätigen Intellektes, welcher in diesem oder jenem menschlichen Erkennungsakt engagiert ist. Die hypostasierte intellektuelle Unvollkommenheit ist überall, weil jeder Erkennungsakt ein gewisses Maß an Potenzialität und Unklarheit enthält. Der hypostasierte Körper und auch der Intellekt haben den Charakter der letzten Unteilbarkeit (*individuum*), welche an die atomare Auffassung der porretanischen Substanz gebunden ist. Daher ist auch der rezeptive Intellekt im Menschen individualisiert, d. h. nicht weiter teilbar.

Die Moderne konnte die individualisierung des hypostasierten Intellektes nach Avicenna gestalten. Aber bestimmt geht es nich im Fall der denkenden Person (*tertium genus* im CMDA). Dies zeigte der Streit zwischen Albert und der Gruppe des zweiten Averroismus in der Schrift *De homine*. Als Porretaner und Avicennist sah der Author von *Summa philosophiae* zwei Substanzen im Menschen und nicht zwei Potenzen der Seele. Zudem musste er Averroës‘ Interpretation im CMDA ablehnen, weil er den möglichen Intellekt durch die spirituelle Materie individualisierte. Dadurch erhielt er eine numerisch unterschiedliche Instanz des möglichen Intellekts in jedem Menschen. Der erste Kartesianer bedarf überhaupt nicht des autonomen *intellectus possibilis* als Fähigkeit der Seele im Sinne von Averroës‘ *tertium genus*. In seinem Szenarium der hypostatischen Union der zwei intellektuellen Substanzen ist dies nicht nötig. Der moderne *intellectus agens* funktioniert als selbstständige Substanz neben dem Körper und ist mit der Hypostase des möglichen Intellektes im Modus der *colligatio* durch den akzidentellen Erkennungsakt verbunden. Dieser Sophist kann nicht die Argumentation der Schrift CMDA hinsichtlich *tertium* und *quartum* *genus* verstehen. Das folgende Zitat zeigt das komplette Schema des Averroismus in der Oxforder Schule der modernen Avicennisten. Sie kritisieren aus der Position Avicennas die Lehre über die numerische Einheit des *intellectus possibilis*, welche sophistisch dem Averroës zugeschrieben wurde. Die originelle Weise dieser Lehre findet man bei Semi-Averroist Aquin und nach ihm bei Aegidius Romanus aus der Schule des ersten Averroismus. Das Zitat zeigt die neue Version des Averroismus in der Schule der *Modernorum*.

„Daher irrten sich Theophrast und Themistios grundsätzlich und nach ihnen Averroës, welche diesem einzigartigen möglichen Intellekt in allen Menschen (*unicum intellectum possibilem in omnibus individuis hominum*) eine numerische Vielheit gegeben haben. Am meisten irrte sich Aristoteles, welcher den tätigen und den möglichen Intellekt für zwei unterschiedliche Substanzen hielt. Diesen Meinungen der vorausgegangenen Zeitalter (*inter veteres*) widersprach nur Avicenna.“ [[332]](#footnote-332)

Die Einheit des Intellektes ist dergestalt gegeben, dass der aktive Intellekt „exsistiert“ als eine individualisierte Substanz in jedem Menschen. Diese Substanz besitzt eine eigene, ebenso individuelle Unvollkommenheit als Potenz und Kontingenz des Denkens. Der hypostasierte tätige Intellekt befindet sich in jedem Menschen selbstständig wie die spätere *res cogitans*. Averroës individualisierte angeblich numerisch den *intellectus possibilis,* was der Autor ablehnt. Die Lehre des Kommentators wird sophistisch durch die porretanischen Hypostasen und durch Avicennas Auffassung der Metaphysik und des Intellekts interpretiert. Der Autor überging gänzlich die Ausführungen des CMDA und sogar auch die Auslegung Grossetestes selbst. Unter Berufung auf Averroës und Aristoteles, Grosseteste lehnte die Pluralität der substanziellen Formen im Menschen ab. Seine moderne Schüller in Oxford als richtige *sophistae Latini* haben sein philosophischen Testament gefälscht. Der Anonyme betrachtet diese beiden Philosophen als die wichtigsten Vertreter des substanziell aufgefassten Intellektes. Er ist in zwei hypostasierten Formen gegeben, als aktive und passive Form. Durch diesen grundsätzlichen Irrtum in der Interpretation des Philosophen und des Kommentators entstand der Averroismus als offizielle Lehre der Oxforder Modernisten, welche von Bonaventuras Schule in Paris übernommen wurde. Das Zitat zeigt, wie Averroës ein Averroist wurde. Er trug diese thomistische Verkleidung etwa seit dem Jahr 1257. Deren Auffassung wurde von Aquin im Stil eines modernisierten Avicennismus adaptiert, welcher durch die Adoption der „Meta-Physik“ des Kommentators entstanden war. Grosseteste war mit dieser Argumentation nicht einverstanden und griff daher die Oxforder Modernisten in der vorausgegangenen Generation für deren falsche Auslegung des Aristoteles an (*contra quosdam modernos*, Kap. 3.1.2). Brillanter Aristoteliker Siger von Brabant kritisierte auf ähnliche Weise Thomas von Aquin (OBJ III, Kap. 4.4.4). Die aristotelischen Magister taten dasselbe in der Rue du Fouarre, die Siger meisterhaft repräsentierte. Sehr wichtig ist die Unterscheidung der Meinungen der neuen, an Avicenna anknüpfenden Schule. Sie trennt sich von den Meinungen, welche von den früheren Generationen tradiert wurden (*inter veteres*). Dies markiert den Beginn von *via Modernorum*. Die Schulen der *sophistae Latini* in Oxford und Paris brachten eine eigene Metaphysik hervor, die sich vom ersten Averroismus auf der Grundlage einer völlig verwirrten Interpretation von *De anima* abgrenzte. Diese Sophisten nahmen unter der Führung der akademischen Furien eine defensive Position im Modus der „Verkehrung ins Gegenteil“ ein und beschuldigten dann Averroes selbst ihres Irrtums. Die Geschichte der *via Modernorum* begann im Moment, als Averroes zum Averroisten wurde, d. h. zwischen 1257 (Aquin) und 1264 (*Summa philosophiae*). Der Autor der *Summa philosophiae* entwarf sophistische Linie des Averroismus, welcher durch die Lehre über den numerisch individualisierten möglichen Intellekt in allen Menschen gegeben ist. Diese Lehre reicht von Theophrast und Themistios bis hin zu Averroës und schließlich auch zu Aristoteles. Lediglich Avicenna ist als expliziter Gegner dieser Lehre ausgeschlossen (*solus manifestius Avicenna contradicit*). Thomas von Aquin betrachtet eine Dekade zuvor Avicennas Definition des *intellectus possibilis* als übereinstimmend mit der katholischen Auffassung der Person (*ad intellectum possibilem, ejus opinio est quam tenemus secundum fidem catholicam*; OBJ III, Kap. 4.5.1). Das ist genau die gegenteilige Haltung als die Linie des Rektors der Universität und Bischofs Alvernus in Paris. Er lobte nur Averroës als authentischer Fortsetzer des Aristoteles und den neuplatonischen Avicenna ausdrücklich ablehnte. Das Zitat zeigt, dass die modernen Avicennisten sich um das Jahr 1265 als neue Gruppe des Denkens begreifen, welche dank des *Oxfordian Fallacy* im Gegensatz in den eingeführten Deutern des Korpus konstituiert worden war.

Die Oxforder Illuminaten verbanden sich mit der Pariser Schule der Modernisten, welche die *Summa Halensis* redigierten. Diese Gruppe schuf um das Jahr 1240 eine neue Metaphysik im Modus des epochal wirksamen Irrtums, welcher bis heute nachwirkt (Kap. 3.2). In der zweiten Runde begann sich diese Gruppe in Paris und auch in Oxford mit dem beginnenden Thomismus zusammenzutun. Thomas legte die Modernisierung Avicennas um das Jahr 1257 bei der Redaktion des zweiten Buches der Sentenzen in Paris vor. Eine Schlüsselrolle spielt dabei Aegidius Romanus, welcher im Modus der *sophistae Latini* zum ersten Thomisten wurde. Grosseteste konnte als Absolvent der Blund’schen Schule einen Einfall des avicennistischen Dualismus in die Einheit der Person nicht zulassen. Er hätte damit die gründenden *res gestae* vonPariser Universität als christliche Institution des wahren philosophischen Denkens bestritten. Daher kritisierte er die in den Jahren 1230–35 am franziskanischen Kollegium in Oxford entstandene Schule der jungen Modernisten, was in seinem oben zitierten Schrift *Hexaëmeron* belegt wird. Die nachfolgende Generation der *Latinorum* radikalisierte das Denken des Begründers des *Oxfordian Fallacy*. Sie führten es ähnlich wie Avicenna in der Falsafa durch, der die Auslegung der Lehre Alfarabis in Richtung zum Neuplatonismus verschob. Grosseteste begründete die *Oxfordian Fallacy* und dadurch entstand bei Rufus und anderen Modernisten ab dem Jahre 1235 ein prinzipieller metaphysischer Streit zwischen der *via Antiquorum* und der *via* *Modernorum*. Die Verbindung von tätigem und passivem Intellekt im Traktat baut auf den Unterschied zwischen der *potentia substantialis* und der *potentia* *accidentalis*, welche vom bereits erwähnten Rufus in die franziskanische Schule eingeführt worden war. Grossetestes Schule vollzieht eine ähnliche Synthese. Modernisten kombinieren einige Elemente aus der authentischen Lehre in *De anima* mit der Interpretation der avicennistischen Porretaner.

„Nach Averroes ist alles, was sich im Modus des Empfängers befindet, vorläufig des Wesens des Empfangenen beraubt. Die Subsistenz des Empfangenen ist als eine hypostasierte Beziehung zur aktiven Form (*anitas sola sui relatione ad formam*) gegeben, weil diese hypostasierte Beziehung über natürlich gegebene Fähigkeit der Realisierung verfügt (*naturaliter ipsius perfectivam*). Durch den Akt dieser Subsistenz (*sub qua*) erhält die Form die aktuelle Existenz. Das ist nur dann möglich, wenn das Erkennen nur in der Potenz existiert, welche im Hinblick auf die Aktualität gegeben ist.“ [[333]](#footnote-333)

Der erste Teil des Zitats bestimmt das Wesen des rezeptiven Intellektes nach Averroës (*denudatum est a natura recepti*). Die Seele ist *tabula rasa* und der rezeptive Intellekt enthält keine eigene Inhalte, um das universelle Erkennen nach Aristoteles sicherstellen (*anima quodammodo est omnia, De anima* 431b20‒21). Nur bindet das Zitat diesen Akt des Erkennens nicht an die Existenz des Menschen als erster Substanz, auch nicht an den Akt der individuellen Seele als entelechischer Form des lebenden Körpers in der aktuellen Person. Dies zeigt klar der porretanische Terminus„*anitas*“, welcher als Hypostase für den existenziell gegebenen Akt des Intellekts verwendet wird. So etwas CMDA grundsätzlich ablehnt. Ursprüngliche aristotelische Grundlage des Terminus „*anitas*“ definiert die Subsistenz der erkannten Sache im Rahmen der Frage der *Zweiten Analytik* nach der aktuellen Existenz der Sache (*an sit, Anal. Post.* 93b29). Der Vertreter des *Oxfordian Fallacy* vertauschte die Existenz mit der Essenz, was Grosseteste in seiner analytischen Auslegung der *Zweiten Analytik* zum ersten Mal vollzog (Kap. 3.1.1). Die Subsistenz des erkannten Dings wird in Bezug auf den bizarr aktiven Intellekt (*naturaliter ipsius perfectivam*) definiert, der als hyparchische „Substanz–Form“ ein immaterielles Dasein erhalten hat. Diese hypostasierte Form ist mit ihrer eigenen Aktualität aus sich selbst heraus fähig, den Akt des Erkennens dank der hypostasierten Beziehung zur erkannten Form zu vollenden (*anitas sola sui relatione ad formam*). Die Auffassung des *Oxfordian Fallacy* verband die Existenz der Dinge mit deren Essenz (*anitas1*) und betrachtet diese direkt im als Hypostase definierten Intellekt (*anitas2*). Dieses Schema des Erkennens als univoker Identität der atomaren Species der dritten Art führte Rufus im Begriff „*coaequatio*“ein (Kap. 3.3.2). Beide Formen werden von der hypostasierten Kategorie der Beziehung (*relatio*) verbunden, welche vom neuplatonischen Simplikius (πρός τι τὸ ἁπλῶς; OBJ I, Kap. 1.3.2) eingeführt worden war. Avicenna übernahm die neuplatonische Auffassung und die von ihm beeinflussten Porretaner. Abelard lehnte diese Hypostasen grundsätzlich ab (Kap. 1.3). Das im Modus der avicennischen Denudation bedarf keiner rezeptiven Fähigkeit der Seele, die auf das reale Ding gerichtet wird. Die Auffassung des rezeptiven Intellektes in der *Summa philosophiae* erweist sich als gänzlich verwirrt. Der Intellekt rezipiert in seiner hypostasierten Subsistenz (*anitas2*) jede subsistente, als Seiendes der dritten Art gegebene Form (*anitas1*). Beide Hypostasen (die *anitas* des Intellektes und der Sache) entsprechen einander im Modus der Übereinstimmung gemäß dem porretanischen Individuum. Das vorausgegangene Zitat hinsichtlich des Seins des *intellectus possibilis* und dieses Zitat hinsichtlich der neuen „Eksistenz“ der Intellekts als „Substanz–Form“ zeigen, dass es um 1250–60 bei dem Oxforder Modernisten eine parallele Welt der Dinge und deren Erkennens gegeben hat, welche außerhalb der Realität der ersten Substanz stand. Die Gruppe dieser zweifelhaften *Averroistae* wurde ausdrücklich von Albert durch Kilwardby kritisiert (Kap. 2.4.3). Diese gelehrten Lateiner erfassten die Kausalität als die Wirkung der Univozität der l′Essenz. Sie verbirgt sich als die Ursache im vermittelnden Glied des demonstrativen Syllogismus. Das Erkennen doubelte die externe erste Substanz durch porretanisches Seiendes der dritten Art. Die Verdoppelung der Realität wurde grundsätzlich von Albert abgelehnt, und Bacon vollzog eine ähnliche Kritik an Rufus und Bonaventura (Kap. 3.2). Das Erkennen ist in der *Zweiten Analytik* lediglich ein Akzidens im Hinblick auf die primäre Notwendigkeit der realen Substanzen. Da in der Realität eine einzigartige Verfinsterung der astronomischen Körper vonstattengeht, erkennen wir sie so universell im Denken.

Der Anonyme aus der Schule des zweiten Averroismus errichtete das Sein des Intellektes als subsistenter Form im Modus *per prius,* während Aristoteles im Modus *per posterius* über sie verfügt. Die Form ist als Seiendes der dritten Art definiert, als eine hypostasierte Potenz (*sub qua*). Diese Potenz besitzt eine eigene hypostasierte Aktualität. Die intellektuelle Form begründet von sich selbst aus einen neuen *actus essendi* als kontingentes Vorkommen dieser Form (*formam naturaliter ipsius perfectivam*). Im modernen Szenarium der Oxforder Averroisten liegt die Form der erkannten Sache im möglichen Intellekt, der eine hypostatische Substanz bildet. Sie stellt eine kontingente Existenz der ewigen Form in der materiellen Welt dar und dadurch begründet unser Erkennen. Der Terminus „*anitas*“ stellt eine der ersten Definitionen des objektiven Seienden dar, welche an Grossetestes Auslegung der *Zweiten Analytik* anknüpft. Die Modernisten sehen die Welt der notwendigen, objektiv gegebenen Formen der dritten Art. Und diese Formen besitzen eine eigene kausale Wirksamkeit als erste Substanz. Rufen wir uns die Wirkung des *Oxfordian Fallacy* in Erinnerung, welche in der analytischen Philosophie die Existenz der singulären Sache mit der universellen Essenz vertauscht hat. Diese durch die ewigen Formen gegebene dritte Welt von Jamblichos‘ Diakosmos und der islamischen Falsafa kontrastiert mit der kontingenten Existenz dieser Formen in der Realität. Der erleuchtete Intellekt der modernen Illuminaten betrachtet porretanische *species specialissima* oder Grossetestes Exemplar als hypostasierte Formen im neuen Diakosmos der Modernisten. Der Intellekt abstrahiert im ersten Schritt die Formen von den real gegebenen hylemorphischen Zusammensetzungen. Dann steigt er im Prozess der Denudation zu den ontologisch höheren, rein intellektuellen Formen auf, in welchen die finale Vollendung der materiellen Formen beruht. Die neue Weltanschauung im Modus„*discrete videamus*“ (Kap. 1.4) fand endlich entsprechende Form des Intellektes. Diese diskrete Vereinigung der beiden Formen des *tertium ens* produzierte nach dem Jahr 1250 eine neue Substanz der dritten Art, welche die Grundeigenschaften des objektiven Seienden besitzt (*anitas*). Diese lateinische Version von Avicennas„*equinitas tantum*“ (OBJ I, Kap. 2.3.2) ist in Form des sophistischen Simulakrums gegeben. Das neue Simulakrum der Realität verbindet Essenz und Existenz durch den Akt des objektiven Seins der Form (*anitas*) als *tertium ens*. Diese Form der dritten Art verfügt über hypostasierte Subsistenz der Porretaner (*subsistens jam est aliqua subsistentia*, Kap. 1.4). Sie benötigten einen Ersatz für die erste Substanz, um die Beziehungen in der göttlichen Dreieinigkeit in selbstständige, als göttliche Personen gegebene Hypostasen zu ändern. Die neue Definition dieses porretanischen Seienden finden wir bei Rufus um 1245 verfassten Pariser Apologie, in welcher zum ersten Mal das moderne Konzept des objektiven Seienden entsteht (*species* *obiecti exsistentis*, Kap. 3.3.4). Der Anonyme zeigt, dass das neue westliche Subjekt sich nach seinem Bilde auch ein neues Objekt geschaffen hat. Das Ding existiert in der Potenz und zugleich in einer aktualisierten Form (*forma essentiali*), und deswegen ganz objektiv.

„Das materielle, als Substanz gegebene Ding hat zwei Komponenten, nämlich die Sache in der reinen Potenz und in der Aktualität (*re in pura potentia et actu*) und eine objektiv existente Form in der Welt, welche diese Potenz der Sache vollendet (*forma essentiali eiusdem* *potentiae perfectiva*). Diese objektive Form manifestiert sich im theoretischen Einblick durch den Modus der metaphysischen Deduktion (*resolutio manifestat*). Alle passiven Potenzen sind in diese *simpliciter* gegebenePotenz überführbar (*potentia passiva ad potentiam simpliciter reducatur*); und ebenso ist reale Form der existierenden Sache in diese *simpliciter* gegebeneForm überführbar (*omnis actus et forma ad formari simpliciter*). Das Seiende ist als objektiv-aktuell aus beidem Elementen zusammengesetzt, also aus der objektiven Potenz, welche im Hinblick auf die so gegebene objektive Form gegeben ist, oder in dieser Form, welche im realen Einzelding prädiziert wird und gegeben ist.“ [[334]](#footnote-334)

Der Autor sieht in der realen individuellen Zusammensetzung (*res materiata*) zwei *substantialiter* gegebene Entitäten, welche zusammen ein besonders Ganzes bilden (*substantialiter ex duobus consistit*). Der Illuminat zerlegt die hylemorphische Sache in eine objektive Bedeutung (*re in pura potentia et actu*) und eine reale hylemorphische Zusammensetzung, welche Veränderungen durchläuft (*forma essentiali eiusdem potentiae perfectiva*). Der Analytiker der Oxford-Schule betrachtet die reale Substanz im Prozess der Denudation (*resolutio*). Er unterteilt sie in zwei Komponenten, die eine neue Entität der dritten Art bilden. Zum einen gibt es die ideale Potenz der Materie (*ad potentiam simpliciter reducatur*); und zum anderen gibt es die ideale Form (*omnis actus et forma ad formari simpliciter*). Damit ist die objektive Gestalt sowohl der Materie als auch der Form gegeben und durch deren Zusammensetzung entsteht eine neue Form des objektiven Seienden. Rufen wir uns die Kritik an der Schule der *Nominales* von John von Salisbury in Erinnerung. Sie zerlegten erste Substanzen und dann sie wieder zusammensetzten (*substantialia denuo colligunt*, Kap. 1.4). In der postmodernen Form der objektiven Wissenschaft entsprechen diesem *tertium ens* die hypostasierten „physikalischen“ Eigenschaften, welche von der Kausalität der ersten Substanzen getrennt ist. Diese werden mathematisch determiniert. Das reale Ding ist exemplarisch in der subsistenten objektiven Form gegeben, welche durch den Akt des modernen *exsistere* in das kontingente Vorkommen in der Realität übergeht. Das Ding „eksistiert“ durch den Übergang der idealen Form in das zufällige Vorkommen hier und jetzt, wo es verschiedene Akzidenzien erhält, welche seine Individuation begründen (*compositio*). Der zweite Averroismus „komponiert“ die erste Substanz als porretanisches Individuum (*actualiter ex duobus componitur*). Die objektive Notwendigkeit und Unveränderlichkeit hat in vollem Maße lediglich das Exemplar im Gott, welcher außerhalb der Realität der ersten Substanz ist. Dieses objektive Simulakrum der ersten Substanz kann kontingent in der Materie als hylemorphische erste Substanz aktualisiert werden (*hac forma vel ista penitus signata et individuali*). Die ewige Form nimmt sich im Prozess der Komposition die individuelle, im Stoff der dritten Art gegebene Form an. Avicebron entwarf diese Lehre ist zum ersten Mal vor (Kap. 3.2). Das moderne Einzelding entsteht als objektiv gegebene Entität (*res*) der dritten Art.

Dem Prozess der Reduktion der realen ersten Substanzen auf ihre objektiv gegebenen Prinzipien (*resolutio*) entspricht der entgegengesetzte Prozess der Aktualisierung der Exemplars. Sie werden vom modernen Gott in reale Existenz hinausgeführt (*reductio*) und in der Materie aktualisiert. Beide Prozesse sind univok, weil es um eine und dieselbe hypostasierte Form der Porretaner geht. Die Katabasis der Formen in die niedere Realität (*reductio*) muss durch die Anabasis des Intellektes in die Welt der objektiven Formen ergänzt werden (*illuminatio*). Das Erkennen der Illuminaten muss im Akt des reinen Anschauung die kontingente Existenz der Form zurück zu deren idealer Gestalt bringen (*resolutio*). Die Komposition des Individuums entsteht im Prozess der akzidentellen Aktualisierung („Eksistenz“) der bereits gegebenen objektiven Form. Diese Form existirt im Geiste des modernen Gottes als *exemplar*. Im Reich der Ontotheologie, die Exemplaria sind im hypostasierten göttlichen Denken ewig und evident gegeben, wohingegen die Realität lediglich sinnlich und kontingent existiert. Diese doppelte Operation des Abstiegs der Formen aus dem Diakosmos und des Aufstiegs des Intellekts in den Diakosmos erzeugt eine mythologische Vision der Hinterwelt (*mundus imaginalis*;OBJ I, kap. 2.3.3)*.* Es handels sich um doppelte Betrachtung der objektiv gegebenen Welt als *tertium ens*. Entweder ist der Sinn des Seienden im Modell der theoretischen Wissenschaften dauerhaft festgelegt, weil sie direkt die ewigen Exemplare anschauen. Oder wir haben eine empirische Form der *scientia* von Grosseteste, wo hypostatische Formen aus kontingent existierenden ersten Substanzen abgeleitet werden. Die objektive Komposition der sinnlich erkannten Sache und deren objektive Deduktion begründen dann die objektiv wahre erste Substanz im Sinne von Avicennas *certitudo* und Anselms *rectitudo*. Es kam zum analogischen Zusammenschluss der ursprünglich zweifachen Bedeutung des *inesse* (Kap. 3.1.1). Das Primat der Existenz (εἰ ἔστι) vor der Essenz (τί ἐστι) verlor die ursprüngliche, in der *Zweiten Analytik* verteidigte Bedeutung. Dadurch entstand ein neues Modell der diskreten Weltanschauung, in welcher sich die Realität nach den veränderlichen Bedürfnissen des modernen Subjektes zusammensetzen und auseinandernehmen lässt. Der anonyme Author von *Summa philosophiae* schuf eine parallele hylemorphische Substanz, welche von Albert als absoluter Unsinn verurteilt wurde (*non reputo opinionem, sed ridiculum*, Kap. 2.4.3). Das Denken der Illuminaten ist substanziell vom Körper getrennt. Sie können ebenso wie Bonaventura und die gesamte kartesianische Postmoderne auf der mystischen Jakobsleiter der objektiv aufgefassten Seienden hinauf (*resolutio*) und hinunter (*reductio*)gehen. Durch diese chaotische Odyssee des modernen Sonnenintellektes entstand unter der Führung der Furien die Moderne. Odysseus nahm den Sonnenweg, um zurück ins heimatliche Ithaka zu kommen; und Dante kam auf ähnliche Weise zu Siger als dem besten Philosophen seiner Zeit (OBJ III, Kap. 4.4). Das Zitat zeigt eine objektive Vision der paranoischen Welt, welche aus objektiver Materie (*re in pura potentia*) und objektiver Essenz (*forma essentiali*) zusammengesetzt ist. Diese zwei Hypostasen verbinden sich zu einer atomaren Substanz (*individuum*) und erhalten dann ein kontingentes Vorkommen in der Welt (*res materiata*). Die Moderne und die Postmoderne erkennen die Realität der Welt nicht. Sie deduzieren und reduzieren verschiedene Essenzen, um objektiv gegebene kognitive Formen herauszuführen (*deducere*). Wir sind schließlich zum Tod des modernen Gottes gekommen, der sich im Prozess der unhaltbaren Deduktion selbst getötet hat. Nach Nietzsche ist der moderne Gott an der modernen Theologie erstickt. Es ist ein tragikomischer, doch ein objektiv notwendiger Prozess. Nach seinem Tod werden diese ewigen Formen von der Mathematik geliefert. Der heutigen neostrukturalistischen Postmoderne genügt in der nihilistischen Epoche des Denkens und der Finanzderivate zur objektiven Deduktion nur die metaphorische, durch den binären Unterschied zwischen eins und null gegebene Bewegung der Bedeutung.

Die Sophistik der spekulativen Moderne, welche das objektiv glaubwürdige Simulakrum der Realität erschafft, hat einen kleinen Haken, auf welchen der erste Averroismus dauerhaft hingewiesen hat. Das formale und subsistente Exemplar existiert nicht als erste Substanz, sondern wird lediglich *obiective* gegeben, d. h. als intentionaler Gegenstand des erkennenden Denkens. Der zweite Averroismus hingegen verteidigte den direkten Einblick des Intellektes (*per viam considerationis*) in die so oder so gegebene, im Prozess der Komposition oder der Resolution manifestierte substanzielle Form. Der Aristotelismus lehnte die „fröhliche Wissenschaft“ der paranoischen Moderne ab. Die Substanz der dritten Art, wird später durch Denudation als *epoché* von Descartes und Husserl gegeben. Solcher *tertium ens* kann man nicht sinnlich wahrnehmen. Weil es keine Imposition gibt, man kann so etwas wissenschaftlich nicht erkennen. Albert betrachtete diese Sophisten für absolut lächerliche Denker und lehnte jedwede Diskussion mit ihnen ab. Sie wandelten ersten Substanzen in ein Simulakrum, nach dem Dialog *Sophistes*. Der zweite Averroismus konnte nach dem Muster Grossetestes einwenden, dass das normale diskursive Erkennen im Rahmen des *intellectus debilis* und der von ihm produzierten *scientia* verläuft. Aber das Erkennen der modernen Illuminaten ist nicht an den „debilen“ Intellekt der Aristoteles gebunden. Grossetestes Kommentar zur *Zweiten Analytik* nahm den schwachen Intellekt, um die empirische Wissenschaft zu produzieren. Aber dieser Aristoteliker war noch so weit metaphysisch zurechnungsfähig, dass er die Kritik des „häretischen“ Aristoteles ablehnte, weil er die Originallehre des Averroës nach der Blund’schen und der Sizilianischen Schule kannte. Nach Grossetestes Abgang nach Lincoln wurde der moderne Aristotelismus in Oxford nur mehr vom analytisch begabten Avicenna repräsentiert, was im postmodernen Averroismus bis zum heutigen Tage gilt. Die modernen Illuminaten betreiben die Wissenschaft unter Führung der Furien besser und erfreulicher, weil sie sich nicht mit der kontingenten Realität aufhalten. Die Mathematiker wie Descartes oder Husserl gehen auf die „Sachen selbst“ zurück. Der hypostasierte Intellekt der Averroisten genießt einen direkten Einblick in die ersten Prinzipien und die objektiven Formen. Diese Noemata, welche auch kontingent vorkommen können, spiegeln sich dann spekulativ im erleuchteten Denken (*speculum*). Daher musste die neue fröhliche Wissenschaft erst vom metaphysischen Nihilisten Nietzsche erschaffen werden. Er schaffte diese zweifelhafte Spekulation zurecht als destruktives Überbleibsel des Platonismus ab. Sein kreativer Übermensch ist nur mit reinem Willen zur Macht ausgestattet und keineswegs mit dem paranoischen Intellekt der platonischen Moderne. Die Parallelwelt der metaphysischen Schwächlinge und Träumer macht aus dem modernen Menschen ein gebrechliches, von der Welt der platonischen Simulakren gefesselten Geschöpf. Nietzsche schloss nihilistisch den Prozess der Moderne durch die Rückkehr zum einheitlichen Subjekt ab, welches dank dem Bestreiten des Platonismus zu einem neuen paranoischen Übermenschen wurde.

Die avicennischen Nachfolger von Grosseteste beobachteten eine neue Art des Seienden. Unter Berücksichtigung dieser mythologischen Realität schufen sie ein neues Konzept der evidenten Wissenschaft, die in einer neuen Art von Intellekt entsteht. Daher mussten die ersten Modernisten den Wahrheitsbegriff überarbeiten, weil die aristotelische Theorie der Übereinstimmung die moderne Mythologie nicht berücksichtigte. Nun, gibt es eine Übereinstimmung zwischen dem Intellekt der dritten Art und dem Seienden der dritten Art. Das vorangegangene Kapitel hat gezeigt, dass Grosseteste eine Definition der Wahrheit entwarf, im Bezug an Anselms *rectitudo*. Die neue Definition von Wahrheit wird nicht auf der Übereinstimmung zwischen dem Intellekt und der realen Welt gegründet. Modernisten schufen eine subjektiv gegebene Evidenz auf, die auf innerer intellektueller Intuition (*certitudo*) beruht. Der moderne Intellekt erkennt hypostasierte intelligible Inhalte im Akt der Assimilation verschiedener Arten von *tertium ens*, und nicht im Prozess der intellektuellen Korrespondenz. Der Intellekt nimmt die objektive Form auf, welche vorab im Diakosmos als neue Art des *scibile* (metaphysisches, wissenschaftliches, ökonomisches, koloniales, ideologisches usw.) gegeben ist. Objektivität ist im mythologischen Bereich untergebracht („*mundus imaginalis*“ des Sufismus) und wird im „*semel–semper*“ Modus außerhalb des demiurgischen Subjekts gegeben. Die Assimilation dieser hypostasierten Formen findet im erleuchteten Intellekt der objektiv wissenden Illuminaten (*ad scibile intellectui obiectum*) statt. Die moderne Wahrheit wird im Modus der Übereinstimmung mit der auf diese Weise „exsistierenden“ Welt definiert (*adaequatio actualis vel etiam habitualis*). Wie wir weiter sehen werden, war die demiurgische Auffassung der Objektivität eine Dekade vorher, um das Jahr 1250, von Bonaventura eingeführt worden. Die Verbindung zwischen subjektivem und objektivem *scibile* begründete einen neuen geschichtlichen Habitus des westlichen Subjektes und eine neue Historie des Westens. Natürlich wird das heutige nihilistische *scibile* nicht von der Mystik des islamischen Sufismus oder der mittelalterlichen Mystik hervorgebracht, sondern durch bezahlte Armee der *white collars* angeheuert von multinationalen Konzernen, die mit dem gegenwärtigen *Deep state* verbunden sind. Schauen wir uns nun die neue Version des objektiven Relativismus an. Der Intellekt schaut direkt auf universale und generische Weise das Seiende der dritten Art (*scibile*).

„Es ist offensichtlich, dass die aktuelle oder auch die habituelle Übereinstimmung in der Ausrichtung des Intellektes auf den erkannten Gegenstand des Intellektes (*ad scibile intellectui obiectum*) oder auf das Verstehen, welches alles aufnimmt, worauf sich der Intellekt beziehen kann. Das Erkennen ist aufgrund der Gattung gegeben, worauf sich das Wissen bezieht (*scientia enim de genere est relativorum*). Die Übereinstimmung zwischen Intellekt und Ding liegt lediglich in der Potenz und kann dort im Hinblick auf den Intellekt, auf die Sache oder auf beides begriffen werden.“ [[335]](#footnote-335)

Im Prozess der *denudatio* entstand die univok aufgefasste, *scibile* genannte Form der dritten Art. Diese Form wird vom direkten eidetischen Einblick als intellektuellen Gegenstand des Erkennens erkannt (*intellectus ad scibile intellectui obiectum*). Die Beziehung zu diesem als Quasi-Substanz begriffenen Objekt entsteht entweder im Verlauf des aktuellen Erkennens (*adaequatio actualis*) oder wird habituell als porretanische Art des diskreten Sehens und des Erkennens der so gestalteten Welt gehalten (*habitualis respectus*). Das wissenschaftliche Erkennen wird nicht durch die Beziehung zur Realität, sondern im Hinblick auf die hypostasierte Beziehung realisiert, welche im Modus der eigenen Richtigkeit und Sicherheit den objektiven Gegenstand des Erkennens begründet (*scientia enim de genere est relativorum*). Der Verstand schafft eine Übereinstimmung für den Gegenstand des Erkennens, welcher vom Intellekt im Modus der generischen Univozität mit der absolut abgeteilten Realität konstituiert wird. Das objektive *scibile* vertritt im Prozess der Übereinstimmung die erste Substanz. Dann stellt die Wahrheit eine korrekte Entsprechung zwischen dem objektiven „Ding“ im „*mundus imaginalis*“ und demselben Ding im Geist her; beide „Dinge“ sind als reine Potenz gegeben (*adaequatio vero intellectus et rei in sola potentia tantum*). Die klassische Metaphysik antwortete, dass ein solcher potentieller Begriff nur auf der logischen Supposition beruht und nicht auf der metaphysischen Imposition der Bedeutung aus der realen Welt. Aristoteles würde sagen, dass das Erkennen ein potenzielles Akzidens des Intellektes sei, aber im Hinblick auf die aktuell gegebene, *simpliciter* in der Realität lebende Sache. Dieses reale Ding wirkt kausal durch die Sinne auf unser Erkennen, sodass die Übereinstimmung univok und kategorial gilt. Eine Definition der Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Intellekt und dem realen Ding fehlt im Traktat, weil sie nicht nötig ist. Die zitierte Auffassung ist durch den eidetischen Einblick in die hypostasierten Speciesgegeben. Um eine Definition der Wahrheit zu schaffen, das anonyme Traktat bedarf überhaupt keiner Analyse von Averroës Intentionalität bzw. einer *intentio* im Rahmen des ersten Averroismus. Die potenzielle Korrespondenz zwischen der subsistenten und der kontingenten Form (*scibile*) ist immer und univok gegeben, weil sie sich evident im Intellekt manifestiert. Dies ist auch der Grund dafür, warum die objektiv bestimmte Wahrheit völlig undifferenziert zu einem jeden Glied des demonstrativen Urteils gehen kann: zum realen Ding, zum intelligiblen Inhalt im Denken oder zu beiden gleichzeitig (*a parte intellectus tantum, aut a parte rei tantum, aut a parte utriusque*). Die Aktualität und die dauerhafte Fähigkeit des so gegebenen Erkennens (*actualis vel etiam habitualis*) kommen vom Erkennen, das keine Beziehung zur realen ersten Substanz begründet. Nach dem Niedergang der ersten Substanz muss das sophistische Denken von irgendeiner avicennistischen, pseudo-aktuell gegebenen Hypostase ausgehen. Wirksame Ursache des Erkennens ist der aktuelle *intellectus agens*, welcher im Menschen durch den Einblick in das Seiende der dritten Art wirkt. Die Aktualität wird in den Prozess des Erkennens von der bereits erwähnten Belichtung von hinten geliefert, welche durch den *intellectus agens* gegeben ist. Die Tätigkeit des Intellektes stammt aus ihm selbst, weil er eine autonome Form darstellt. Avicennas „Fliegender Mann“ begnügt sich mit sich selbst. Er bedarf der äußerlichen Realität zum wahren Erkennen überhaupt nicht, oder nur als Akzidens. Das Szenarium der Kompilatoren des Werks *Summa philosophiae* finden wir in der ursprünglichen Gestalt bei Rufus von Cornwall. Fassen wir nun die grundlegenden Elemente zusammen, welche zur neuen Weltanschauung aus der Position der neu gegründeten Objektivität vonnöten sind.

* Es kam zu einer Verfinsterung der ersten Substanz und zur Verdrängung der kausalen Wirkung der Realität welche im Mittelglied im wissenschaftlichen Beweis enthalten wird. Dadurch entstand eine neue Auffassung der Wissenschaft im Modus des *Oxfordian Fallacy*.
* Die verschiedenartigen Hypostasen und Seienden der dritten Art, sie erhielten die kausale Bestimmung im Rahmen des Mittelgliedes des demonstrativen Urteils; diese Formen von *tertium ens* gingen in Form des modernen *scibile* zum wissenschaftlichen Erkennen über. Die neue Form des Erkennens braucht auch einen neuen Habitus des Subjektes, welches ein geschichtlich bedingtes Habitat der modernen Wissenschaft (*ortus scientiarum*) schuf.
* Die reflexive Evidenz des erkennenden Subjektes ersetzte die Imposition der Bedeutung von der ersten Substanz durch reflexive Supposition im Modus von *rectitudo* und *certitudo*. Die mystische Erleuchtung begründete das höhere Erkennen der Illuminaten, der den tätigen Intellekt als unabhängige Substanz in der Seele betreibt. Diese Anschauung der Hinterwelt läuft jenseits der realen Welt der kontingenten ersten Substanzen.
* Die Wahrheit wurde vom direkten eidetischen Einblick in die stets aktuellen und hypostasierten ersten Prinzipien des Erkennens begründet. Sie sind im Intellekt evident und vor jedwedem Erkennen anwesend. Dadurch entstand eine neue Auffassung der Wahrheit im Modus der univoken Assimilation der zuvor gegebenen objektiven Species im Modus „*semel–semper*“.
* Die Wahrheit als absolute Sicherheit (*certitudo*) des modernen Subjektes hat seinen Ursprung im absoluten Richtigkeit (*rectitudo*) des modernen Gottes. Die Entsprechung beider mythologischer Subjekte erfolgt aufgrund *Oxfordian Fallacy*, welche eine analoge Form der Ontotheologie (*analogia entis*) benötigt. Der Tod des modernen Gottes ist daher fest mit dem Tod des modernen Subjekts, beides in der heutigen Epoche der metaphysischen Nihilismus und Anthropozäns vollgebracht.
* Der logische Determinismus der zukünftigen kontingenten Ereignisse beinhaltet den Modus *absolute* und *per se* gegebener Ereignisse, die *univoce* ausgesagt werden. Notwendiges Kommen des Antichristen in die moderne Philosophie bestätigte die Verfinsterung der ersten Substanz. Die hyparchische Stellung der ersten Substanz bestimmte nicht länger die metaphysische Form von Universalität und Notwendigkeit.
* Die logisch notwendige, aber kontingent unbestimmbare Ankunft des Antichristen zwingt die akademischen, von Avicenna inspirierten Illuminaten, ein neues Zeitalter der Herrschaft des Heiligen Geistes unter der Ägide des neu ausgelegten Averroismus zu errichten. Diese Gruppe aufgeklärter Akademiker wird vom siegreichen Geist der *intelligentia spiritualis* (Joachim von Fiore) dominiert. Sie sehen sich an der Spitze des modernen Fortschritts der Welt (später als Führer der Revolutionen und Evolutionen) und sie verstanden sich als eine neue Denkschule (*via Modernorum*).

Die Rolle Grossetestes ähnelt der Rolle Alfarabis in der Falsafa. Der Schlüsselpostulator der analytischen Deutung der *Zweiten Analytik* eröffnete die herrschende Ära des *Oxfordian Fallacy*. Doch, er bemühte sich noch immer, den ursprünglichen Sinn der aristotelischen Metaphysik zu respektieren. Grosseteste bestätigte Aristoteles‘ Lehre in *De anima*,welche an die reale Wirkung des hylemorphischen Individuums in der Seele als Form des Körpers gebunden ist, und lehnte die Vielheit der substanziellen Formen im Menschen ab. Daher ordnete Bacon ihn aus der Sicht der Lehre über die Seele in die Strömung des ersten Averroismus ein (Kap. 3.2). Der Blick auf die Gesamtstruktur des Seienden zeigt die neuplatonische und avicennistische Ausrichtung Grossetestes, weil er den Prozess des Erkennens nach dem Szenarium des *Liber de causis* strukturiert. Die Orientierung der höheren Formen in Richtung zu den niederen (*processio*) wird dadurch vom erleuchteten menschlichen Denken auf dem Niveau der sublunaren Sphäre vollendet. Basierend auf der Metapher des neoplatonischen Sonnenintellekts, der neuplatonische Blick des vom Exemplar erleuchteten Denken (*spiritus visivus*) etabliert eine aufsteigende Bewegung der Seele. Der Geist kann das Reich der immateriellen und ewigen Formen erreichen (McEvoy 1977). Der augustinischen Triade (*intelligentia*–*memoria–amor*) entsprechen auf der Seite des Intellektes drei Komponenten des immer höheren Maßes des Erkennens (*opinio–ratio–intellectus*). Diesen intellektuellen Formen entsprechen die drei grundlegenden Prozesse der Abstraktion und des Erkennens (*abstractio–denudatio–illuminatio*). Das Modell des Erkennens *per prius* und *per posterius*, welche in der Originalfassung des Organons gegeben ist (OBJ I, Kap. 1.3), ist im Szenarium des zweiten Averroismus auf den Kopf gestellt. Der Streit um das Jahr 1240 betraf daher die Entstehung der *via Modernorum* und die Verteidigung von Aristoteles Metaphysik und Wissenschaft nach der sizilianischen Schule. Albert schuf diese anti-modernistische Philosophie im ersten Teil der Schrift *De homine*. Nach der Rezeption des Averroës, es kam nicht nur das ontologische Statut der Substanz im Rahmen der *Kategorien* oder der *Isagoge* ins Spiel. Dieser Streit lag bereits bei der frühen Scholastik im Streit um die Bestimmung der Substanz aus der Sicht der neuplatonischen (Gilbert, *Nominales*) oder der boethisch-aristotelischen Deutung (Abelard, *Tractatus Anagnini, Logica „Cum sit nostra“*) vor. Die nächste Runde der Gigantomachie nach der Rezeption der CMDA seit den Jahren 1225–30 basierte auf dem Kampf der Toletaner oder Sizilianer um die Natur der Metaphysik und Erkenntnis auf der Grundlage des *intellectus possibilis*. Die Konjunktion von Avicennas lateinischer Übersetzung von *De anima* und von Avicebrons Werk *Fons vitae* bildet etwa ab dem Jahr 1150 die Grundlage für eine neue Vision der Realität, welche voll in der *Summa philosophiae* belegt ist. Diese wurde in der nächsten Generation nach Grossetestes Tod verfasst. Daher muss hermeneutische Archäologie den Ursprungsort der Moderne in der ersten Generation der Oxforder Studenten in den Jahren 1230–35 finden und deuten.

## 3.2 Modernes Simulakrum von Mensch und Welt

Das Alvernus gewidmete Kapitel erwähnte seine kritische Reaktion auf die Ankunft der Materie der dritten Art (Kap. 2.3.3). Diese Auffassung übernahm der Westen vor allem von den jüdischen (Avicebron) und den arabischen (Avempace) Denkern. Avicebrons work *Fons vitae* (um 1150) begründet die Anschauung der Realität im Modus des modernen Dualismus, welchen Grosseteste in der zweifachen Auffassung der Wissenschaft thematisierte (*scientia, intellectus*). Seine von diesem Schema des Erkennens inspirierten Schüler schufen eine neue Version des Seienden, welches auch die Materie der dritten Art bekam. Das Werk *Fons vitae* führte die doppelte Realität ins moderne Denken.

„Wisse, dass die primäre Form (*prima forma*), sofern sie sich mit der höheren Form des Stoffs (*altiori materiae*) verbindet, eine intelligible Species begründet (*constituit speciem intelligentiae*) und diese Species zur Existenz führt(*eam ducit ad esse*). In ähnlicher Weise schafft auch die quantitativ bestimmte Form (*forma quantitatis*), sofern sie sich mit der niederen Materie (*materiae inferiori*) verbindet, eine körperliche Species(*speciem corporis*) und führt diese zur Existenz (*eam ducit ad esse*). Die quantitative Form wird deshalb der intelligiblen Form hinzugeordnet.“ [[336]](#footnote-336)

Das Zitat zeigt eine demiurgische Ableitung der niederen Welt aus den höheren Formen gemäß dem Dialog *Timaios* und dem Werk *Liber de causis*. Die erste göttliche Form produziert eine diakosmische Form und Materie in der Ordnung der intelligiblen, durch formale Quantität und Räumlichkeit gegebenen kosmischen Substanzen (OBJ I, Kap. 1.3.3). Diese diakosmischen Substanzen produzieren eine Etage tiefer die reale hylemorphische Sache. Die intelligible und materielle Welt haben dieselbe ontologische Struktur von Materie and Form.[[337]](#footnote-337) Der Unterschied zwischen *species intelligentiae* und *species corporis* belegt den neuplatonischen Typ der dualistischen Auffassung des Seienden, welches an den Unterschied zwischen zwei Formen des Stoffes gebunden ist. Beide Species sind Hypostasen auf dem Niveau der ersten Substanz, weil sie dank der zweifachen Materie als hylemorphische Einzeldinge existieren. Die ursprüngliche kosmische Form ist mit der Materie der höheren Art verbunden (*prima forma quando coniungitur alteriori materiae*). Durch die Konjunktion von Form und Stoff der dritten Art entsteht eine neue atomare Substanz. Sie ist im neuplatonischen Diakosmos als intelligible Speciesgegeben (*constituit speciem intelligentiae*). Avicebron postuliert einen neuen Typ des hylemorphischen Seienden der dritten Art, welcher in der Schule des zweiten Averroismus die intentionale *species sensibilis* und *intelligibilis* der ersten Averroismusersetzt hat. Die neue hylemorphische Substanz der dritten Art ist sowohl in materieller als auch in intelligibiler Welt gegeben. Die Prädikation dieser spirituellen Substanz hob den grundsätzlichen metaphysischen Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Substanz auf.[[338]](#footnote-338) Die erste Etage der Realität erschafft eine Zusammensetzung aus der neuplatonischen Form und dem Stoff als subsistenter erster Substanz. Aus dieser Entität der dritten Art, welche mit einem Quasi-Stoff und einer Quasi-Räumlichkeit ausgestattet ist, entsteht später das objektive Seiende. Dann folgt das entscheidende Wörtchen *similiter*. Es begründet neue Form der auf mythologische Weise gegebenen kosmologischen Deduktion. Die zweite Etage begründet auf ähnliche Weise die Subsistenz der hylemorphischen Substanzen. Hier wird niedere Art von Form und Stoff in der hylischen Welt miteinander verbindet, und nicht in der Welt der reinen Formen (*forma quantitatis cum coniugitur materiae inferiori*). Das Zitat zeigt den Parallelismus der beiden Welten. Der Übergang aus der höheren Materie in die normale begründet den mythopoetischen Prozess der Bestimmung der materiellen Körper. Die objektive Art und Weise der Existenz basiert auf der neuen Form der Deduktion (*ducit ad esse*). Sie betriftt nicht mehr die reinen kosmischen Formen wie im *Liber de causis*, sondern die atomaren Substanzen als Körper der dritten Art. Die Moderne begründet die Existenz der neuen Welt durch die Deduktion der Körper aus dem Diakosmos in die niedere Realität. Das Verb „*ducit*“ stellt die Lichtungder modernen Existenz, wenn Rufus deduktiv definierte „Eksistenz“ des Seienden der dritten Art (*exsistit*) einführte. Diese Species entsteht nicht im Prozess der Abstraktion von der hyparchisch gegebenen ersten Substanz in der Realität, weil sie ein mythopoetisches Produkt im Denken der Illuminaten ist. Dank der Parusie der Bedeutung gilt hingegen nach dem *Liber de causis*, dass dieses objektive Seiende die hylemorphische Realität begründet. Avicebrons neuplatonische Auffassung der Specieshat nichts mit den intentionalen *species intelligibilis* des ersten Averroismus zu tun, welche durch das Erkennen der realen ersten Substanz entsteht. Auf diese Art und Weise des Erkennens ist die Specieslediglich eine Intention des Denkens. Der zweite Averroismus schuf nach Avicebrons Muster objektive „Körper–Species“ als Mix aus erster und zweiter Substanz und begründete somit eine neue Version der atomaren Substanz (*individuum*). Diese Individuen haben eine eigene hylemorphische Existenz auf dem Niveau der Exemplare und steigen in niedere Realität hinab, indem sie die Gestalt der materiellen und formalen Kontingenz annehmen. Dieser metaphysische Doketismus begründete die objektive Weltanschauung der Moderne. Neue *species corporis* stellt einen neuplatonischen Hybrid der dritten Art dar, weil in ihm die potenzielle Essenz und die aktuelle Existenz vereinigt sind. Der Parallelismus der zwei Arten der Species begründet eine neue Form der Übereinstimmung vom Intellekt und Realität. Sie trennten sich grundsätzlich von der Auffassung von Averroës‘ *proportio*. Avicebron definiert und deduziert die Existenz der realen Körper auf der Grundlage der Spiegelung der höheren Formen in den niederen (*speculatio*). Die hylemorphische Form der Körper reflektiert die ursprüngliche höhere Vollkommenheit der spezifischen Körper im Diakosmos. Der nächste Teil des Zitats bestimmt die Quantität als subsistente Form, die höheren intelligiblen Formen aufnimmt (*forma quantitatis erit conferibilis formae intelligentiae*). Abermals wiederholt sich das Szenarium nach Simplikios und Philoponos, in welchem die Räumlichkeit im demiurgischen Diakosmos außerhalb des hylemorphischen Körpers definiert wird. Avicebron schritt auf dem Weg der Neuplatoniker, welche die erste Form des pararallelen Universums schufen. Hinsichtlich der zwei Formen des Stoffes sagt der Meister dem Schüler Folgendes:

„Die intelligible Form ist eine und sie ist einfach. Die quantitativ gegebene Form ist mannigfaltig und als Kompositum jener einen Form gegeben (*forma uero quantitatis est multae unae compositae*). Als intelligible Form hat sie es von allen Formen am nächsten zu der höheren Materie (*propinquior materiae alteriori*), ebenso hat es auch die quantitativ gegebene Form von allen Formen am nächsten zur niederen Materie (*propinquior materiae inferiori*).“ [[339]](#footnote-339)

Der Unterschied zwischen der reinen intelligiblen Form (*forma intelligentiae est una simplex*) und den niederen Arten der Formen beruht in der Möglichkeit der Teilung durch die formal gegebene Räumlichkeit der dritten Art. Die Umwandlung des diakosmischen Raumes in materielle Bestimmung begründet die niedere Welt der hylemorphischen Substanzen (*forma uero quantitatis est multae unae compositae*). Die intelligiblen Formen haben ihre eigene, *simpliciter* gegebene Materie im Diakosmos (*materia alterior*), welche sich wesentlich von der niederen Form in der realen Welt unterscheidet (*materia inferior*). Das Zitat folgt der neuplatonischen Linie des zweigeschossigen Baus des Seienden. Diese zweistufige Begründung des subsistenten Seins geht durch das duale Modell der Realität bei Bonaventura in die Ontotheologie über (OBJ III, Kap. 4.1.2). Die spezifische Materie formt die abstrakte Korporeität der niederen Species und führt sie somit hinaus in die „Eksistenz“, welche durch den Übergriff der höheren Form in die niedere hylische Welt gegeben ist (*forma intelligentiae est propinquior materiae alteriori*). Dank dem Abstieg von der Welt der spirituellen Form und des spirituellen Stoffes, erhält der mathematisch bestimmte Raum in der höheren Materie auch eine niedere Bestimmung im materiellen Stoff und in der materiellen Form. Eine Schlüsselrolle spielt die Herausführung der höheren Substanzen in die niederen im Modus der quantitativen Ähnlichkeit der beiden Registern (*forma quantitatis est propinquior materiae inferiori*). Dadurch entsteht eine Ähnlichkeit der zwei Formen im Modus des spekulativen Spiegelns der höheren Form in der niederen (*sicut forma intelligentiae … similiter forma quantitatis*). Dieser zweite Schritt der Deduktion begründet die materielle Species*,* welche als hylemorphisch bestimmter „Körper–Species“ determiniert wird (*constituit speciem corporis*). Daher kann man eine dergestalt gegebene Speciesbis auf den letzten unteilbaren Teil der universellen Bedeutung (*individuum)* teilen.

Dieses Seiende der dritten Art wurde mit der Materie und der Form der dritten Art in den Jahren 1235–40 ausgestattet. Die Vertreter des universellen Hylemorphismus in Oxford führten es als neues Surrogat der ersten Substanz ein. Die ursprüngliche Teilung der universellen Entitäten nach dem Baum des Porphyrios (Kap. 1.4) erhielt durch die Einführung der Materie der dritten Art einen mächtigen Impuls dazu, eine neue Substanz der dritten Art zu bilden. Zudem entstand eine neue Auffassung der Wahrheit als spekulativen Spiegelns des Diakosmos und der Realität. Das Zitat aus *Fons vitae* zeigt, dass die neuplatonische Räumlichkeit beim Übergang von der intellektuellen Form in die niedere eine Schlüsselrolle spielt (*forma quantitatis erit conferibilis formae intelligentiae*). Die Oxforder Porretaner begriffen den Übergang der Formen vom Diakosmos in die Realität als Beweis des Primats der mathematischen Abstraktion. Der ursprünglich mathematisch gegebene Raum verwandelt sich in der niederen Etage der Körper in einen physikalisch gegebenen Raum. Die Oxforder Modernisten verbanden die intelligible und korporative Speciesdurch die mathematisch bestimmte Proportion miteinander und führten die analogisch gegebene Univozität des Seienden in die Metaphysik ein (Kap. 3.3.2). Durch die Herausführung der Speciesund der Formen aus den höheren Sphären (*exsistere*) gingen diakosmische Bestimmungen der Körper der dritten Art in die Sphäre der niederen hylemorphischen Substanzen über. Das Zitat zeigt die Belichtung des Sinns des Seienden von hinten, von der kosmischen Form. Diesem Prozess der Konkretisierung der höheren Formen in den niederen (*concretum*, Kap. 3.3.1) entspricht erleuchtete Anschauung des akademischen Illuminaten in die niederen Formen. Er kann bis zu ursprünglichen Exemplaria aufzusteigen. Diesen Prozess haben wir durch den Terminus *resolutio* bei Philipp dem Kanzler gedeutet (Kap. 2.3.2). Durch die Einführung des hylemorphischen Individuums im Modell der mathematischen Analogie und Wahrheit als neuplatonischer Ähnlichkeit der höheren und niederen Welt erhielt die Moderne einen entscheidenden Impuls zur Bildung einer neuen kategorialen Prädikation *per prius* und *per posterius*. Diese Prädikation haben wir in den Auslegungen der Schrift *Kategorien* um 1230 analysiert (Kap. 3.1.2). Die Universalität des analogisch aufgefassten Stoffes stellt sicher, dass die Substanzen der dritten Art in der Welt der abgetrennten Form sowohl auf dem Niveau der kosmischen Intelligenzen als auch auf dem niederen Niveau der alltäglichen Realität entstehen. In dieser irdischen Welt wird der Stoff auch von der numerisch definierten, aber bereits im hylemorphischen Körper gegebenen Umfänglichkeit charakterisiert. Aber die ursprüngliche Räumlichkeit „exsistiert“ eine Etage höher im Körper der dritten Art, welcher mit spiritueller Materie ausgestattet ist. Kehren wir zum Schlüsselsatz aus der *Fons vitae* zurück, welche die quantitative Bestimmung in Abhängigkeit von der rein intelligiblen Bestimmung der Form definiert (*forma quantitatis erit conferibilis formae intelligentiae*). Diese zweigeschossige Auffassung der Realität, welche durch das subsistente Sein der aus der höheren Form abgeleiteten niederen Form definiert wird, erhält in Ontotheologie der *Modernorum* eine prinzipielle Bedeutung. Bonaventura schuf den Terminus „*materia confusa*“und „*materia spiritualis*“ (OBJ III, Kap. 4.1.1). Augustinischer Avicennismus verarbeitete noch weiter Avicebrons Verbindung zwischen spezifischer Form und universellem Stoff. Die Oxforder philosophischen Analytiker wie Rufus bearbeiteten Avicebrons Bestimmung dergestalt, dass sie der aristotelischen Prädikation entsprach. Dazu diente die Interpretation der *Metaphysik Z*, welche das Wesen der Prinzipien der ersten Substanz erforscht. Gegenüber der in den kategorialen Bestimmungen des Seins gegebenen Einheit ist die Materie getrennt. Sie befindet sich im Modus der logischen hyparchischen Bedeutung, also *absolute* genommen (λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν, *Met*. 1029a20). Diese abstrahierte Bestimmung der Materie als logischer Begriff trägt lediglich rein logische Bestimmungen. Sie lassen sich weder auf die Akzidenzien der Substanz noch auf irgendeine Definition beziehen (μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν, *Met*. 1029a20‒21). Das Zitat zeigt, dass Aristoteles die Unbestimmtheit der logischen Materie gegenüber den kategorialen Bestimmungen des Seins der zweiten Substanz errichtet. Das ist nach der *Zweiten Analytik* nur im Modus der logischen Prädikation möglich, weil das hypostasierte Sein dieser Allgemeindinge nur im Denken existiert (Kap. 3.1.1). Die modernen Avicennisten verfielen der diskreten Weltanschauung des *Oxfordian Fallacy* und verbanden die logische Abstraktion mit der metaphysischen Prädikation. Dann begannen sie Aristoteles‘ Definition der Materie in der *simpliciter* genommenen *Metaphysik* univok zu prädizieren (καθ' αὑτὴν). Dieser Avicennismus knüpfte ab dem Jahr 1230 im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* an die wissenschaftliche Erkenntnis an. Die vom neuplatonischen Avicennismus beeinflussten lateinischen Sophisten lehnten die Supposition der kategorialen Bestimmung im Modus *absolute*. Dadurch haben sie die Imposition der Bedeutung von der realen ersten Substanz im Modus *per prius* abgeschafft. Avicebrons Termini *species intelligentiae* und *species corporis* begannen im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* als porretanisches Individuum zu funktionieren. Sie traten als Mittelglied des wissenschaftlichen Urteils, in Gestalt der kausal wirksamen Essenz. Eine Schlüsselrolle spielt dabei Avicebrons Terminus „*species corporis*“. Diese Spezies begründete die moderne Bestimmung der Materie der dritten Art als eines kausal wirksamen, lediglich universell und potenziell gegebenen Elements. Diese Abstraktion entspricht Grossetestes analytischer Auslegung der *Zweiten Analytik*, wo die gleiche Rolle die Essenz als *simpliciter* gegebenes Mittelglied des Urteils spielt (Kap. 3.1.1). Die Auffassung der rein formal aufgefassten Materie verband sich mit der formalen Auffassung des als Substanz der dritten Art begriffenen Körpers. Die neuplatonische Auslegung der *Kategorien* in Oxford und Paris, welche sich ursprünglich bei Ammonios fand (Kap. 3.1.2), erschuf im Modus *per prius* eine neue atomare Substanz der dritten Art. Dieses Individuum ist gleichzeitig Species, Körper, Substanz und porretanische Hypostase. Das aristotelische Szenarium kam erst in der folgenden kategorialen Prädikation dieses merkwürdigen mythopoetischen Seienden an die Reihe. Der zweite Averroismus erhielt nach dem Jahr 1230 ein neues Instrument zur „materiellen“ Schaffung der Einheit und Vielfalt der substanziellen Formen. Diese Metaphysik wurde *ad mentem Averrois* erklärt, um neuen Aristotelismus zu bilden. So etwas war in Averroës‘ Metaphysik absolut unmöglich und wurde aus diesem Grunde in der Schule des ersten Averroismus abgelehnt. Die Modernisten, welche sich zur Theorie des universellen Hylemorphismus bekannten, machten daher aus dem Kommentator einen Averroisten, Heiden und Häretiker. Die Illuminaten in Oxford hatten zuvor das Gleiche mit Aristoteles gemacht, siehe Grossetestes Zeugnis (Kap. 3.1.2). Die moderne Substanz erhält dann den kontingenten Charakter des physikalischen Körpers. Die unausweichliche Konsequenz dieser neuen Auffassung der Wissenschaft und des Erkennens war die Vielheit der substanziellen Formen. Sie waren auf den zwei Etagen der Realität eingeteilt und durch die mathematische Analogie miteinander verbunden. Die Furien erlernten neue Form des Neuplatonismus, um von der Unterwelt das chaotische Denken der ersten Modernisten in Oxford zu lenken. Sie schufen den neuen Himmel und die neue Erde für sich selbst, aufgrund einer wahnsinnigen Parusie der metaphysischen Essenz. Diese Bedeutung ist auf das nichtexistente, nur im Denken gegebene Seiende bezogen. Die moderne Metaphysik ist eine strikt logische Angelegenheit, welche außerhalb der metaphysischen Abstraktion gestellt ist. Diese hört auf, im universellen Hylemorphismus zu existieren. Die Realität ist nicht länger vonnöten, da das Denken der Moderne sich selbst völlig versorgen kann.

Die Entstehung der Materie der dritten Art nach Avicebron verlieh der menschlichen Seele eine neue substanzielle Einheit im Rahmen des Dualismus der zwei Substanzen. Diese Einheit wird heute in die Auffassung des universellen Hylemorphismus eingestuft (Bazán 1969, 42). Rufen wir uns in Erinnerung, dass die *Summa Duacensis* und Philipp der Kanzler bereits um 1230 diese Vielheit der substanziellen Formen im Menschen durch die Auffassung der *triplex unitas* vorantrieben (Kap. 2.2.2). Damals schufen die Avicennisten die erste Deutung des averroistischen Averroës. Die Anhänger des universellen Hylemorphismus in Grossetestes Schule begannen Aristoteles und den Kommentator nach der gleichen Doktrine auszulegen. Auf diese Weise entstand in Oxford das zweite Simulakrum des Averroës im toletanischen Modus, nach der Lehre der *sophistae Latini*. Die dortigen sich Avicennisten nahmen sich aus der Metaphysik des Kommentators nur das, was dem modernistischen Weltbild im universellen Hylemorphismus passte. Die Fusion des Oxforder Aristotelismus unter der Ägide des *Oxfordian Fallacy* mit dem Avicennismus der Pariser *Grammatici* trat nach der Ankunft der Oxforder Studenten in Paris um das Jahr 1235 ein, wenn sie die Magisterstudien begannen. Durch die Verbindung beider sophistischen Schulen entstand die Schule des zweiten Averroismus, welche Alvernus *sophistae Latini* nannte, was Albert auf *Latini* verkürzte. Albert beehrte mit der ironischen Bezeichnung *Doctores Latini* ganz besondere Bekenner dieser Schule von *Latini*, welche den universellen Hylemorphismus in die logischen Sophismen einbrachten. Mit ihnen lehnte jedwede akademische Diskussion ab. Zeugen der Entstehung dieser Schule und grundsätzliche Gegner der Modernisten waren um 1240 alle zitierten Vertreter des ersten Averroismus: Alvernus, Albert und Bacon. Die Gruppe der *doctores Latini* unter der Leitung von Rufus von Cornwall musste um 1245 an der Universität von Paris die völlig unchristliche Lehre verteidigen, die sich zur Vielheit der Substanzen im Menschen bekannte. Außerdem wird das Wissen über dieses verrückte moderne Subjekt von hinten bestimmt, aufgrund von getrennten kosmischen *intellectus* *agens*. Diese Lehre verurteilte der Kanzler der Universität und Bischof Alvernus irgendwann um das Jahr 1240. Der abgeteilte kosmische Intellekt als selbstständige Substanz keinen Bestandteil des menschlichen Intellektes bilden kann (*intellectus agens non potest esse pars animae*, Kap. 2.3). Rufus und die anderen Modernisten wurden von der Autorität von Jean de La Rochelle geschützt, welcher bis zum Jahr 1245 Magister Regens am Franziskanerkolleg in Paris war. Nach seinem Tod trat der Magister Odo Rigaldus an seine Stelle und musste wahrscheinlich Alvernus und Albertus überlassen, die Lehren der Modernisten zu überprüfen. Das Ergebnis muss eindeutig negativ gewesen sein, denn Rufus verließ die Universität von Paris und kehrte nach Oxford zurück. Nach der Veröffentlichung von *De homine* (1242) wurde Albert *magister regens* am Dominikanerkolleg der Universität von Paris. Dann verließ Kilwardby, der bereits der Magister war, die Universität von Paris und kehrte aus demselben Grund wie Rufus nach Oxford zurück. Es ist eine große Frage, ob Rufus in dieser Zeit an der Pariser Universität die Magisterwürde erhielt. Bacon zufolge begann Rufus im Jahre 1250 in Oxford die Sentenzen zu lehren, nachdem aus Paris hatte weggehen müssen. Die Zeit zwischen 1245–50 ist deswegen wichtig, weil Rufus während seiner Magisterstudien in Paris seine Meinungen im Werk *Speculum animae* verteidigen musste (Kap. 3.3.4). Die vorangegangene Matrix hat am Beispiel von Alvernus und Albert gezeigt, dass die Lehrer des ersten Averroismus von Blunds Schule die moderne Deutung von Substanz, Materie und Körpern im Modus des universellen Hylemorphismus als philosophischen Unsinn betrachteten.

Der Streit zwischen beiden Schulen nahm nach dem Jahr 1250 einen dramatischen Charakter an. Es ging um die Einheit des Menschen, die Einheit der Seele und des Intellekts sowie um die Definition der Wahrheit und das wissenschaftliche Erkennen. Adam von Buckfield, Richard Rufus von Cornwall, Robert Kilwardby, Bonaventura und andere Modernisten verknüpften Avicebrons Dualismus mit Aristoteles‘ Lehre über die Seele. Die ursprüngliche Quelle dieser Dualität wurde in der wichtigen Studie (Callus 1939) entdeckt, welche das Problem der Pluralität der Formen in der Seele bei den zwei Oxforder Magistern (Adam von Buckfield und Richard Rufus von Cornwall) erforschte. Buckfields Kommentar zur *Sentencia super librum de Anima* (ca. 1243) zeigt auf der Grundlage von Averroës‘ Kommentar zum CMDA I.92, dass die ersten Oxforder Magister Averroës‘ Lösung der einen Substanz und der verschiedenen Fähigkeiten in *anima intellectiva* ablehnten (OBJ I, Kap. 2.4.3). Die modernen Porretaner nahmen den Intellekt als hypostasierte Entität, welche beide niederen Fähigkeiten der Seele zum Gipfelpunkt führte. Schlüsselcharakter bekam die Bestimmung der intellektuellen Fähigkeit der Seele als hypostasierte Formen nach dem Muster Avicennas und der *Nominales*. Der Kern des Streits zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus beinhaltet einen Teil aus Buckfields Traktat *De anima*. Der mögliche Intellekt wird als Potenz dem aktiven Intellekt als Substanz durch die Belichtung von hinten unterordnet (*esset in potencia respectu forme nobilioris*).[[340]](#footnote-340) Dieses auf den *intellectus possibilis* angewandte Szenarium haben wir im vorausgehenden Kapitel am Beispiel des Werks *Summa philosophiae* analysiert. Im Neuplatonismus nach dem *Liber de causis* jede höhere Form besitzt eine eigene Subsistenz. Die „Form–Species“ vollendet im Modus *perfectibile* die Tätigkeit der niederen Formen, was im Falle der menschlichen Seele die vegetative und die animalische Funktion ist. Die Hypostasen werden hierarchisch in der Prädikation *per prius* und *per posterius* definiert. Die Einheit der aus verschiedenen Hypostasen zusammengesetzten Seele sieht nach Buckfield folgendermaßen aus.

„Zum Letzten kann man sagen, dass die intellektuelle Fähigkeit der Seele sich zu den übrigen Bestandteilen der Seele ebenso verhält, wie die spezifische Differenz die Gattung vollendet. Die Differenz prädiziert nichts im Hinblick auf die Bestimmungen, welche von außen kommen, sondern sagt über die Aktualität und die Vollendung dessen aus, was zuvor unvollkommen war.“ [[341]](#footnote-341)

Die Prädikation kann nicht dem realen physischen Körper als hylemorphischer Substanz folgen, weil die Seele die abgeteilte immaterielle Form ist (*non similiter se habet virtus intellectiva ad alias*). Die Prädikation trennte den intellektuellen Teil der Seele von den übrigen Substanzen mithilfe der hypostasierten kategorialen Prädikation, welche in Oxford um das Jahr 1230 eingeführt wurde. Die höhere Form verfügt über eigene Subsistenz und vollendet im Modus *perfectibile* die Tätigkeit der niederen Formen. Es sind in diesem Falle die vegetativen und animalischen Bestandteile der Seele. Die spezifische Differenz zwischen Gattung und Art ersetzte Buckfield durch das avicennische Schema der Entelechie, wobei die höheren Formen die niederen bestimmen (*actualitatem et perfeccionem eiusdem quod prius fuit imperfectum*). Das System der neuplatonischen Deduktion definiert die Seele gemäß der Belichtung von hinten. Die hypostasierte höhere Form des Intellektes begründet im Modus der *perfectio* die Einheit der Seele im Rahmen der neuplatonischen Hierarchie der Substanzen. Die Prädikation der intellektuellen Hypostasen im Menschen verlaufen dann im Szenarium der höheren Form, welche die niederen Formen der Seele durch den immateriellen und abgeteilten Intellekt vollenden. Buckfield, Rufus und deren Schule begannen die Person, welche der erste Averroismus als Boethius‘ unteilbare erste Substanz definierte, auf porretanische Weise zu teilen. Die Porretaner führten in die Aktualität der *simpliciter* gegebenen ersten Substanz die Teilung nach der neuplatonischen Vollkommenheit der als Seiendes der dritten Art gegebenen Form ein. Um eine solche unsinnige Operation durchführen zu können, mussten Buckfield und Rufus den von Aristoteles, Boethius, Abelard und Averroës betonten Unterschied zwischen erster und zweiter Substanz abschaffen. Weiter mussten sie eine neue Auffassung von Stoff, Form und Potenz einführen, wobei die Potenz nach dem universellen Hylemorphismus gegeben ist. Durch die Verbindung diese modernen Formen des Seienden der dritten Art entsteht irgendwann in Jahren 1235–40 in Oxford eine schizophrene Auffassung der modernen, in mehrere objektive Substanzen zerteilten Person. Das wissenschaftliche Erkennen dieses mythopoetischen Simulakrums garantiert Grossetestes Interpretation der *Zweiten Analytik* im Modus des *Oxfordian Fallacy*. Die Einheit des Menschen ist nach Avicebrons Dualismus gebaut. Die Substanzen der dritten Art werden durch die analogische Verbindung der zuerst im Diakosmos und dann in der Realität gegebenen Körper erschaffen. Buckfield kommentiert im zitierten Werk eine Passage aus *De anima* 413a4‒10. Hinsichtlich des in der Seele als *inmixtus* gegebenen immateriellen Intellektes kommt er zu dem Schluss, dass der intellektuelle Teil der Seele eine selbstständige Substanz ist.

„Es bleibt demjenigen, der die intellektuelle Seele gemäß ihrer Substanz vom Körper, aber nicht die Seele als sinnliche und vegetative Substanz, vom Körper trennen will, keine andere Wahl. Darauf geht hervor, dass es nicht um die eine Substanz, sondern um zwei verschiedene Substanzen geht.“ [[342]](#footnote-342)

Buckfield behauptet im Schlüsselteil seiner Auslegung von *De anima*, dass die intellektuelle Seele im Hinblick auf die vegetative und animalische Komponente „*secundum substantiam*“ unterschiedlich ist. Daher existieren in der Seele zwei gänzlich unterschiedliche Substanzen (*alia et alia*). Die Hermeneutik hat gezeigt, dass der Pluralismus der Substanzen im Menschen die Ursprungsquelle nach dem Werk *Fons Vitae* im zweigeschossigen Bau der *modo geometrico* gegebenen subsistenten Formen hat. Der von Adam von Buckfield repräsentierte zweite Averroismus definierte den Intellekt als höhere Form, welche über einen subsistenten Charakter verfügt und nach der sophistischen Auslegung des CMDA dann von außen zum Menschen kommt. Eine komplexe Kritik an dieser absurden Auffassung vollzog Albert im Namen des ersten Averroismus im Werk *De homine*. Er verteidigte die authentische Lehre des CMDA über die Einheit der Person als einziger hylemorphischer Substanz (Kap. 2.4.1). Buckfields Kommentar zu *De anima* zeigt die Verwirrung der avicennischen Modernisten, welche um das Jahr 1230 (Kap. 2.2.2) in der *Summa Duacensis* in Paris und nach dem Jahr 1260 auch in der *Summa philosophiae* in Oxford (Kap. 3.1.3) belegt ist. Die ersten Modernisten schufen ein sophistisches Simulakrum des realen Menschen, was in der Postmoderne auf epochalen Erfolg stieß. Diese um das Jahr 1245 in Paris von der Schule des ersten Averroismus interpellierten Modernisten waren nicht fähig, die aristotelischen intellektuellen Fähigkeiten der Seele als Form des Körpers mit der neuplatonischen Sammlung der Substanzen der dritten Art in Einklang zu bringen, welche sie aus dem porretanischen und avicennistischen Oxford mitgebracht hatten. Nur kritisierte Kanzler und Bischof Alvernus in Paris offiziell im Namen der Blund’schen Schule beide porretanischen Schulen (*sophistae Italici, Grammatici*). Avicenna gehörte in die Gruppe der abgelehnten Neuplatoniker (*sequaces Aristotelis*). Sie bekannten sich zur häretischen Lehre des abgeteilten kosmischen *intellectus agens*, der das Erkennen in der menschlichen Seele im Modus der effizienten Kausalität begründet. Die Ursprungsquelle der Pluralität der Substanzen im Menschen finden wir in der Toledischen Schule, konkret in Gundissalinus‘ Werk *De immortalitate animae*, welches den Intellekt als neuplatonische „Form–Species“definiert (*intellectus in se ipso, in esse suo et in specie sua, forma est*).[[343]](#footnote-343) Die Oxforder Schule übernimmt Gundissalinus‘ Definition der Seele nach Avicenna als intelligible Species, welche im Diakosmos der immateriellen Formen über eine eigene Subsistenz verfügt. Diese Definition stimmte scheinbar mit der klassischen Definition der Seele als belebender und immaterieller Form des Körpers überein. Die zweite Quelle des universellen Hylemorphismus ist durch die Entstehung der universellen Materie durch den Terminus *helyatin* von Gerhard von Cremona gegeben. Der Stoff als die griechische *hylé* sowie das arabische Wort für die „Ganzheit“ begründeten aufgrund dieser Konjunktion der zwei Traditionen eine neue Auffassung der Materie.[[344]](#footnote-344) Der Stoff bekam eine universelle Bestimmung auf die Art der Substanz und ermöglichte die Prädikation der Materie im Modus von Abelards *totum integrum* (Kap. 1.3). Die ursprüngliche Quelle der als reiner Potenz fand der zweite Averroismus in Averroës‘ Werk *De substantia orbis*.[[345]](#footnote-345) Durch die Synthese des Oxforder universellen Hylemorphismus und des toletanischen Avicennismus entstand die menschliche Seele als Mix zweier bis dreier Substanzen. Der immaterielle Intellekt spielt im Hinblick auf die niederen materiellen Komponenten die Rolle der subsistenten übergeordneten Form, welche immateriell ist und deshalb auch den Tod des Körpers überdauert. Dann ist es ganz verständlich, dass der *intellectus possibilis* die Rolle von Avicebrons hypostasierter *materia spiritualis* für den ebenso hypostasierten *intellectus agens* zu spielen begann, um im Menschen als immaterielle „Substanz–Form“ zu wirken. Im zitierten Kommentar zu *De anima* von Buckfield gibt es die wichtige averroistische Auffassung des *intellectus possibilis* als numerisch einheitlicher spirituelle Materie.[[346]](#footnote-346) Die vom ihm erwähnte dritte Variante der Auslegung durch die Konkordanz von Theologen und Philosophen (*concordare philosophos cum theologis*) im Modus der einen modernen Wahrheit bot Rufus von Cornwall im Werk *Contra Averroem* aus der Zeit um 1236 (Kap. 3.3.3). Der Beitrag des universellen Hylemorphismus lag für die Modernisten darin, dass die spirituelle Materie die Einheit der intellektuellen Seele definierte. Diese Einheit ist *per se* im Rahmen der einen objektiv-hylemorphischen Substanz gegeben, zu welcher sich im akzidentellen Modus *per posterius* die niederen hypostasierten Komponenten der Seele, also animalische und vegetative, der Seele analogisch zuordnen lassen. Dieses Modell der hypostasierten Prädikation entspricht der neuplatonischen Auslegung der *Kategorien,* welche um das Jahr 1230 durch den Porretaner John Pagus herrschte (Kap. 3.1.2). Albert lehnte die Definition des Menschen als einer Sammlung dreier modernen Substanzen ab. Er hielt die porretanische Kollekte der Hypostasen für Unsinn und nicht der Rede wert (*non reputo opinionem, sed ridiculum*, Kap. 2.4.3). Die moderne Auffassung des Menschen im Modus *triplex unitas* wurde von der Schule des ersten Averroismus als absurde Theorie angesehen, welche der philosophischen Tradition der Peripatetiker widersprach. Die klassischen Gebildeten hätten sich wohl ziemlich gewundert, wenn sie an postmoderne artistische Fakultäten des Westens gekommen wären. Das chaotische postmoderne Subjekt ist aus der mythopoetischen Kopulation der objektiven Substanzen und der ungleichartigen Sammlung der Seienden der dritten Art zusammengesetzt, welche wiederum zu sophistizierten Kollekten der nihilistischen Matrix zusammengefügt sind. Die dualistische Lösung der ersten *Modernorum* wandte sich ausdrücklich gegen Grossetestes Interpretation von *De anima*, wovon sein um das Jahr 1235 geführter Ausfall gegen diese zweifelhaften Aristoteliker zeugt (Kap. 3.1.3). Grosseteste lehnt nach dem Muster der Blund’schen Schule die Auffassung der Seele als autonomer neuplatonischer Form ab.[[347]](#footnote-347) Sein Kommentar zu *De anima* betrachtet den auf die Definition der Seele angewandten universellen Hylemorphismus als Unsinn. Die spirituelle Materie hat sogar nach Augustinus nicht den Status der hylemorphischen Substanz. Der Begründer der Moderne in Oxford stimmt in diesem grundlegenden Punkt nicht mit der Argumentation Avicennas überein und hält sich an das Diaphanum als Schlüsselkomponente der Lichtübertragung (Kap. 2.2.1). Aber seine Nachfolger in Oxford gingen bereits den Weg der vom Avicennismus und dem universellen Hylemorphismus inspirierten augustinischen *Modernorum*. Callus hat gezeigt, dass Buckfields und Rufus‘ den Augustinus zugeschriebenen neuplatonischen Schriften bewerteten. Es waren Werke *De ecclesiasticis dogmatibus* (Gennadius von Marseille, †496), und weiter anonyme pseudo-augustinische Schriften, welche in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts im Umfeld der *Nominales* entstanden waren (*De spiritu et anima*). Auf Grund der Pluralität der substanziellen Formen verschwand die Einheit der Person, Albert reagierte darauf zur selben Zeit, indem er das Werk *De homine* verfasste. Albert deutet in *De homine* die Passage CMDA I.92, welche von Buckfield nach der Schule des ersten Averroismus zitiert wird (Kap. 2.4.2). Albert machte aus dem Kommentator verständlicherweise keinen modernen Averroisten. Er deutete dessen Lehre der Person im Rahmen der einen hylemorphischen Substanz. Die Seele ist immaterielle Form des Körpers und immaterieller Intellekt ist einer der spezifischen Fähigkeiten der Seele. Durch die Ablehnung des Averroës als Averroisten entstand in den Jahren 1240–45 an der Pariser Universität der erste offizielle Streit um den Modernismus. Grosseteste verteidigte bereits zu Zeit seiner Pariser Studien die Lehren des ersten Averroismus hinsichtlich der fundamentalen Einheit der Person als aktueller erster Substanz. Der Oxforder Gelehrte lehnte ebenso wie Bischof Alvernus die Lehre der Modernisten ab, bei welchen die Person in mehrere Substanzen zerfiel.

Rufus konnte während Grossetestes Zeit als Regens des Franziskanerkollegs in Oxford akademisch nicht bestehen. Seine Deutung der Person war aus der Sicht des Christentums häretisch, im Stil der *sequaces Aristotelis* geschaffen. Der *terminus* *post quem* bezüglich Rufus‘ Weggang aus dem Franziskanerkolleg in Oxford nach Paris basiert auf dem gleichen Szenarium wie im Falle von Grossetestes Weggang aus Paris nach Oxford, wenn Magister Alvernus zum Pariser Bischof ernannt wurde (1228). Grosseteste wird im Jahre 1235 zum Bischof von Lincoln ernannt. Er konnte Rufus‘ unchristliche Ansichten hinsichtlich der Pluralität der Substanzen im Menschen gewisslich nicht tolerieren, weil die Oxforder Universität in seinen Zuständigkeitsbereich fiel. Nach der modernistischen Destruktion der Person blieb Rufus nichts anderes übrig als das akademische Exil in Paris, um Magisterstudien zu schaffen. Dieser kontroverse Franziskaner stärkte die Schule der hiesigen Modernisten, welche um die Ausgabe der *Summa Halensis* gruppiert waren. Daher existiert in den Jahren 1235–40 in Paris ein offizieller Unterschied zwischen der toledischen und der sizilianischen Interpretation des Averroës hinsichtlich der Einheit der Person und deren Erkennen nach dem CMDA. Dadurch entbrannte ein Streit zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus, was Alvernus‘ Ablehnung des universellen Hylemorphismus beweist (Kap. 2.3.3). Die Antwort der Modernisten war nach Avicennas Metaphysik gegeben, zu welcher die Interpretation des Averroës nach der Toledischen Schule gehörte. Der immaterielle Intellekt ist in der Seele als Hypostase oder Substanz gegeben und verbindet den Menschen als Individuum mit dem kosmischen *intellectus agens* als übergeordneter subsistenter Form. Die Person stellt dann nach dem Modernisten eine sophistizierte Kollekte der subsistenten Formen dar. Oder definiert man die Person gemäß dem CMDA im Modus der Sizilianischen Schule, also gemäß dem Primat der realen ersten Substanz. Dann wird die Person nach der realen Existenz der intelligiblen Seele als einezige Form im Körper bestimmt, welche über verschiedene Fähigkeiten verfügt, unter anderem auch über die immaterielle Art und Weise des Erkennens. Der Streit zwischen den Aristotelikern und den Modernisten brach mit voller Kraft nach Alvernus‘ Tod aus. Die Magister in der Rue du Fouarre ordneten als Antwort auf den Wirrwarr der Modernisten an, dass die Schrift *De anima* verbindlich an der artistischen Fakultät als Bestandteil des aristotelischen Korpus zu lehren sei (Kap. 3.1.4). Die Statuten der Pariser philosophischen Fakultät aus dem Jahr 1255 erforderten das obligatorische Studium des damals bekannten *Corpus Aristotelicum*. Die Schrift *De anima* wurde gemeinsam mit Aristoteles‘ logischen und naturwissenschaftlichen Schriften kommentiert, was vom Unterricht der *Logica Vetus* nach Abelard und der Auslegung von *De anima* nach der Sizilianischen Schule des ersten Averroismus zeugt. Die Sophisten des zweiten Averroismus gingen bei der Interpretation des dritten Teils von *De anima* und des CMDA III.5‒6 ganz eklektisch vor und schufen einen averroistischen Monopsychismus in Gestalt der numerischen Einheit des *intellectus possibilis* (Kap. 3.3.3). Die Kommentare zu *De anima* spiegeln die Standpunkte der Schulen des ersten und des zweiten Averroismus wider.

Auch in diesem Punkt ist die Lehre von Grosseteste zweideutig. Er legt die spezifische Einheit der Person dar, die die Vielheit der substanziellen Formen in der Seele ausschließt. Diese Lehre hatten seine Schüler in Oxford eingeführt. Grosseteste war in der Deutung der Seele kein Avicennist. Da besteht der grundsätzliche Unterschied gegenüber seiner oben vorgelegten Theorie des Erkennens. Der erste Modernist in Oxford hält sich an die substanzielle Einheit der Seele, welche im Widerspruch zur vorausgegangenen Auslegung seiner Schüler steht. Die Seele kann keine selbstständige Substanz neben dem Körper sein, sondern nur eine im Körper gegebene Form. Der Grund liegt im grundsätzlichen Unterschied zwischen der Existenz des menschlichen Intellektes und des Intellektes der abgeteilten kosmischen Sphären. Die Deutung des intellektuellen Teils der Seele und der Einheit des Menschen wird von Averroës‘ Kommentaren zu Aristoteles‘ Kosmologie inspiriert. Grosseteste geht von der *Physik* VIII.4 (die durch ein Instrument gegebene Bewegung), von der *Metaphysik* XII.7 (Beziehung zum Unbeweglichen Beweger) und von *De anima* III.12 (animalisches sinnliches Wahrnehmen) aus. Diese Teile von Aristoteles‘ Korpus benötigt er dazu, ein Schema des Erkennens als des Übergangs von der Potenzialität zur vollendeten Form zusammenzustellen. Die intellektuelle Bewegung der Sternensphären kontrastiert mit der Bewegung der menschlichen Seele, welche als hylemorphische Zusammensetzung individualisiert wird. In beiden Fällen wird der Intellekt von der Sehnsucht nach der Imitation des unbeweglichen Bewegers getrieben (κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν, *Met*. 1072a26). Aber die Modi der Bewegung für den menschlichen Intellekt und den Intellekt der Sternensphären sind nicht gleich. Dieser ist als reine aktuelle Form gegeben. Der Mensch ist eine Zusammensetzung aus Form und Stoff und sein intellektuelles Erkennen hängt von der sinnlichen Abstraktion ab. Daher lehnte Grosseteste den universellen Hylemorphismus durch Augustinus‘ Definition der Seele ab.[[348]](#footnote-348) Das folgende Zitat zeigt die Belichtung des Erkennens aus der sinnlich erkannten Realität, weil die Aktualität der ersten Substanzen die Quelle unseres Erkennens ist. Im Menschen als hylemorphischer erster Substanz kann keine subsistente intelligible Form aus der Art der kosmischen Intelligenz existieren. Grosseteste lehnt im zweiten Kommentar zu *De anima* den kosmischen Intellekt im Menschen aus den gleichen Gründen ab wie Bischof Alvernus, mit welchem er in Paris an Blunds Schule studiert hatte. Nach dem Jahr 1230 widerholt er den ursprünglichen Standpunkt zur Einheit des Menschen, welcher in der ersten Schrift von *De anima et de potenciis eius* gegeben ist. Grosseteste gibt der Seele eine direkte Kausalität über ihr eigenes Handeln, da die Seele die Quelle der Bewegung ist (*anima est agens motum*; *De motu supercaelestium*, ed. Baur, p. 95.4). Der abgetrennte kosmische *intellectus agens* hat dies in vollem Maße, also hat die menschliche Seele eine Bewegungsquelle in der immateriellen Sphäre. Aber der Mensch muss diese Bewegung durch den Körper realisieren, auch in der durch die Herstellung gegebenen intellektuellen Tätigkeit „*in artificialibus*“. Das geometrisch definierte Dreieck und erst recht jedes andere Produkt entsteht nicht dadurch, dass es nur im Geist gegeben ist, sondern muss in der Materie gestaltet werden. Die einzigen direkt erkennbaren subsistenten Formen sind in der Materie, und alle anderen intelligiblen Formen sind nur in der Potenz präsent.

„Damit meinte er [Aristoteles], dass die Bewegung dieser [materiellen] Formen die Ursache für das Entstehen der Erkenntnisformen ist (*causa exitus eius*). Diese Formen existieren in ihrer Potenz aufgrund der Abstraktion, die entweder in Bezug auf den Akt oder in Bezug auf die Formen in der Materie gegeben ist. Denn die Formen haben ein doppeltes Sein (*duplex esse*). Mit dem Dasein im Akt (*esse in actu*) ist ihre materielle Existenz gemeint, und das Sein in der Potenz (*esse in potentia*) haben sie in der Abstraktion.“ [[349]](#footnote-349)

Im Unterschied zu den rein einfachen und voll aktuellen Formen in der Sphäre der kosmischen Intelligenzen ist die Einheit des menschlichen Intellektes mit der höheren Sphäre lediglich „*secundum* *esse*“, also nach dem immateriellen Wesen des Denkens und nicht „*secundum substantiae*“ gegeben. Die Ausrichtung der intellektuellen Sehnsucht auf den unbeweglichen Beweger (*exitus*) ist beim Menschen durch den Übergang von der Potenz zum Akt im Körper als hylemorphischer Substanz gegeben. Die möglichen Formen werden im Prozess der Abstraktion aktuell (*est in potentia in illis formis abstractis ad actum*). Dieses Vorgehen des Erkennens unterscheidet sich grundsätzlich von den ewig aktuellen kosmischen Formen, welche immaterielle Substanzen sind. Wir sind keine reinen intellektuellen Formen wie die kosmischen Intelligenzen. Wir erkennen die intelligiblen Formen auf die menschliche Weise des sinnlich angelegten Erkennens. Diese Unterscheidung der Formen ist streng aristotelisch und wird *ad mentem Averrois* in der tradition der Sizilianischen Schule gegeben. Es besitzt einen prinzipiellen Charakter, weil sie die Pluralität der Substanzen im Menschen ausschließt. Der Grund für den substanziellen Unterschied zwischen kosmischem und menschlichem Intellekt liegt darin, dass die einzigen aktuellen Formen, die uns zur Verfügung stehen, immer nur in der Materie gegeben sind. Das Denken ist nur eine potentielle Tätigkeit. Deshalb braucht der Intellekt für seine Arbeit die Materie, die er nach der im Geist gegebenen Idee formt. So arbeitet jeder Handwerker, der die formal gegebene Idee in Materie umsetzt. Die Kausalität des menschlichen Intellektes, welcher im Modus *in artificialibus* durch die Materie wirkt, unterscheidet sich fundamental von den höheren kosmischen Formen. Diese erschaffen die Realität direkt durch den Akt des substanziellen und voll aktuellen Denkens. Das menschliche Denken ist nur in der Ordnung der Potenz und niemals der Aktualität gegeben. Die kosmischen Intelligenzen bilden durch den Akt des Denkens intelligible hyparchische Substanzen, was das menschliche Denken nicht vermag, weil es im Körper existiert. Wenn das menschliche Denken die Sachen in der Realität erschafft, dann nur durch den Körper als Instrument. Grosseteste verteidigt den gleichen Standpunkt des gattungsmäßig unterschiedlichen *intellectus agens* für die kosmischen Intelligenzen und für den Menschen, wie es auch bei Bischof Alvernus der Fall war. Die menschliche Seele ist keine reine immaterielle Form. Sie kommt zu beiden gegebenen Formen der vegetativen und animalischen Seele, die beide im Körper entelechisch tätig sind. Der Intellekt ist bei Grosseteste im Modus „*separabilis*“ des Kommentators und nicht im Modus des porretanischen „*separatus*“ gegeben. Diese intelektuelle Fähigkeit der Seele vollendet die entelechische Einheit des Organismus, was es in der Toledischen Schule nicht gab.

„Kein Teil der Pflanze ist die Ganzheit der Pflanze, ebenso wenig wie ein Teil des Tiers nicht das ganze Tier ist, aber jedes der Teile der Pflanze lebt vegetativ und jedes Teil des Tieres fühlt. Die Form der intellektuellen Seele ist auf andere Art unf Weise gegeben, weil sie zu diesen Formen der Seele zukommt (*superveniens his*). Da die intellektuelle Seele zur Form gehört, welche nicht materiell situiert ist (*advenit formae non situali*), kann sich aus der unmittelbar gegebenen substanziellen körperlichen Form herausgeführt werden; der Mensch erhält sie von einer anderen Form, die sich außerhalb des Körpers befindet, d. h. von der ersten Form.“ [[350]](#footnote-350)

Grosseteste hält gegenüber Avicennas Seele als substanzieller Hypostase an Averroës‘ Definition der Seele als den Körper belebender entelechischer Form fest. Die gleiche Haltung wird im ersten Traktat über die Seele in *De anima et de potenciis eius* gegenüber Gundissalinus‘ Deutung der Seele nach Avicenna vertreten (Kap. 2.2.1). Die Seele ist nicht lediglich ein Teil des Körpers (*nulla enim pars plantae est planta, nec animalis animal*). Der Intellekt kann nicht irgendeine Form der hypostasierten Speciessein, welche aus zwei Gründen in der Seele als Gattung gegeben ist. Die Organe beider niederen Formen der Seele sind im quantitativ bestimmten und vergänglichen Körper gegeben (*situalis*).[[351]](#footnote-351) Aber die Seele als belebende Form der Ganzheit des lebenden Organismus bestimmt sie nicht als Teile, sondern aus der Sicht ihrer Tätigkeiten. Das Gleiche gilt in größerem Maße für den immateriellen Intellekt, welcher als Determinierung der höheren Form der außerhalb des Körpers gegebenen Intelligenz (*forma non situale*) zur Seele kommt. Die intellektuelle Komponente der Seele kommt nicht durch die *situalis* in den Sinnesorganen gegebene Tätigkeit, sondern ist unmittelbar gegeben, weil sie im Körper nicht materiell situiert ist (*immediate advenit formae non situali*). Die Seele ist eine Form des Körpers als reale erste Substanz, in ihm aber nicht materiell situiert ist. Daher ist die Seele von Gott als erster Form gegeben (*immediate a forma non situale, scilicet prima*). Der menschliche Intellekt hat seinen Sitz in keinem körperlichen Organ wie die Sinne, weil er ein direkter Akt der *anima intellectiva* ist. Der Akt des immateriellen Teils der Seele ergänzt die bereits gegebenen seelischen Tätigkeiten, welche wiederum durch den Akt der Seele als belebender Form gegeben sind. Die Substanz kann nur als *actus essendi* existieren, also was der Mensch als hylemorphische Zusammensetzung ist. Grosseteste ist aus diesem prinzipiellen Grund Autor der Schrift *De anima et de potenciis eius*, weil diese Argumentation Averroës‘ Definition der Person von der spezifischen und individuellen Leiche der porretanischen Avicennisten unterschied. Der nächste Grund der Ablehnung der Pluralität der substanziellen Formen im Menschen zeigt das Erkennen der Seele, welche an den Prozess der sinnlichen Abstraktion anknüpft. Auch dieser Punkt machte den Unterschied der Blund’schen Schule gegenüber den neuplatonischen Modernisten.

„Die rationale Seele ist nicht nur auf die Art des Bewegers mit dem Körper verbunden, sondern auch mittels des Verstehens durch die körperlichen Fähigkeiten (*intelligens mediante virtute corporea*). Die rationale Seele kann ohne Phantasma nicht verstehen (*intellegit enim non sine phantasmate*), wobei es sich um einen Akt der sinnlichen Fähigkeiten handelt (*actus virtutis sensitivae*).“ [[352]](#footnote-352)

Die dualistische These der Avicennisten und Kartesianer über die externe Wirkung der Seele auf den Körper (*anima ut motor*) verknüpft sich mit der Stellung des Intellektes *secundum esse*. Die Immaterialität des Denkens stimmt formal mit dem Akt des Intellektes der Sternensphären überein. Schlüsselhaft ist die gesteigerte Verbindung „*non solum…sed etiam*“. Die vorangegangenen Zitate haben gezeigt, dass der intellektuelle Teil der Seele immateriell ist, weswegen er nicht an den Körper gebunden ist, wie die Sinne. Aber der Mensch ist kein reiner Intellekt und wird es auf dieser Welt niemals sein, wenngleich er nach Grosseteste über die Fähigkeit des Erkennens der abgeteilten intellektuellen Formen verfügt. Die Art und Weise unseres Intellektes „*secundum substantiam*“ ist im Gegensatz zu den Sternensphären an die Abstraktion und die Existenz im Körper gebunden (*intelligens mediante virtute corporea*). Die Fortsetzung dieses Zitates zeigt das Dilemma der beginnenden Moderne.

„Die tatsächliche Form, welche zugleich Exemplar ist und durch welche das Ding existiert, ist nicht mit dem Ding verbunden, sondern sie wird abstrahiert, ist einfach und abgetrennt. Das ist die erste Form, aber wie diese erste Form existiert, lässt sich nur schwer erklären.“ [[353]](#footnote-353)

Wegen der Verteidigung des Exemplars muss der Oxforder Grosseteste die ursprüngliche Lehre der Blund’schen Schule teilweise aufheben, welche er in Paris verteidigt hatte. Das Exemplar wird nicht wie bei den Porretanern direkt in seinem Sein betrachtet, sondern wird durch die materielle Sache abstrahiert (*exemplar…non est coniuncta rei, sed abstracta*). Diese Auffassung weist eine grundsätzliche Übereinstimmung mit dem bereits erwähnten Traktat *De anima et de potenciis eius* auf. Aufgrund des problematischen Status des Exemplars, Grosseteste tätig in Oxford, er ist nicht mehr fähig, die Einheit von Intellekt, Seele und Körper im Rahmen des einen subsistenten Aktes der Existenz zu verteidigen (*difficile est explanare*). Das ist die typische Auslegung des CMDA nach der Toledischen Schule, welche aus Averroës einen Averroisten machte. Der Intellekt wurde auch von Thomas Aquinas als hypostasierte Form der Seele nach Grosseteste verteidigt, was seine Polemik mit Siger zeigt.

Grosseteste bekennt sich zur Pluralität der Formen im Menschen, aber keineswegs die Pluralität der Substanzen im Menschen. Die Essenz des Menschen als der einen Substanz ist bei Grosseteste mit dem Akt des Erkennens als Potenz der hylemorphischen Person verbunden (*totum integrum*). Die Seele ist die immaterielle Form des Körpers als einzige Substanz der Person. Grosseteste lehnte gleich zu Beginn seiner Denkerkarriere Gundissalinus‘ Definition der Seele. Sie erschuf nach dem Avicennismus der Toledischen Schule im Menschen zwei verschiedene Hypostasen. Der junge im Umfeld der Blund’schen Schule ausgebildete Gelehrte löste sich nach dem Jahr 1220 definitiv von den modernen Avicennisten und Porretanern in der Frage der Einheit der Person und des Erkennens. Der Schlüsselpunkt der Loslösung bestand in der Einheit der Person, welche ein Eckstein der christlichen Lehre ist. In diesem Punkt stimmte Grosseteste mit seinem Universitätskollegen Alvernus überein, und den gleichen Weg wählten eine Generation später auch die jungen, in Paris ausgebildeten Vertreter des ersten Averroismus (Albert, Bacon). Grossetestes Kommentar zu *De anima* kennte Boethius‘ und Abelards Unterscheidung des Einzeldings im Rahmen der ersten und der zweiten Substanz (Kap. 1.3). Das zitierte Kapitel analysierte Boethius‘ Ausspruch„*totum autem hoc animal*“(*Boeth. In Porph. Isag*. III.10), wobei die Ganzheit der ersten Substanz in der Realität entsteht (*totum integrum*). Diese unterscheidet sich von der Bedetung dieser im Denken gegebenen Substanz (*totum universale*). Diese Differenz stellte Abelard und später auch Blunds Schule gegen die Porretaner. Die Leiche ist kein Mensch, weil die Imposition der Bedeutung von der hyparchisch gegebenen realen ersten Substanz fehlt (*totum integrum*). Grosseteste benutzte Abelards Argumentation dazu, den avicennistischen Dualismus von Seele und Körper als zweier autonomer Substanzen abzulehnen. Die Seele wird im Rahmen von Averroës als Vollendung der niederen Komponenten der Seele begriffen (*perfectio animae*) und deren Teilung folgt der aristotelischen Linie „Akt–Potenz“ und keineswegs der avicennistischen Linie „Essenz–Akzidens“. Jedwede Form des Hylemorphismus für die Seele ist Unsinn, da sie aus der Seele eine aktuelle Substanz machen würde.

„Die Seele hat die zweifache Fähigkeit der Vervollkommnung und der Potenzialität. Daher prädizieren wir die Seele als zweifache Ganzheit (*dicitur totum dupliciter*), nämlich die aktuelle Ganzheit (*totum perfectum*) und die in der Möglichkeit, d. h. virtuell gegebene Ganzheit (*totum potentiale sive* *virtuale*). Die vollkommen gegebene Ganzheitlichkeit ist aus der Sicht des realen Aktes des Daseins (*ex parte essentiae eius*) in der Seele (*inest animae*) gegeben. Die virtuell gegebene Ganzheit ist im Hinblick auf die Möglichkeit gegeben (*ex parte potentiae*). Deshalb ist es ein falscher Schluss, dass die Seele ein ganzheitliches aktuelles Dasein, d. h. die Quantität besitzt.“ [[354]](#footnote-354)

Das Zitat unterscheidet genau im hyparchischen Modus *inesse* die Ganzheit der Seele in der Gestalt von Aristoteles *tabula rasa* (*totum potentiale*) von der aktuellen, d. h. vollendeten Fähigkeit zu erkennen, welche an den Akt der hylemorphischen Existenz der Person gebunden ist. Die Seele ist die Perfektion des Körpers und der Intellekt ist die Perfektion der Seele. Die resultierende Einheit dieser Akte (*totalitas perfectionis*) substanziell im Körper gegeben. Die Seele verfügt über einen eigenen Akt des subsistenten Seins, welcher sie von der hylemorphischen Zusammensetzung von Körper und Seele trennt. Daher verfügt sie auch über keine nur körperlich gegebene Quantität. Wenn die Seele in der Potenz begriffen wird, dann ist sie als abstraktes Konzept des Erkennens gegeben und sie kann keine Quantität haben. Einzig die hylemorphische Ganzheit ist der eigentliche Akt des Seins und ist substanziell gegeben (*totalitas perfectionis inest animae ex parte essentiae eius*). Im Fall der Einheit der Person, Grosseteste folgt nicht dem Weg von *Oxfordian Fallacy.* Die hypostasierte Auffassung der Seele als Essenz, oder sogar als erste Substanz im universellen Hylemophism, ist Unsinn und es passt nicht in die aristotelische Philosophie. Grosseteste kennt im Gegensatz zu den jungen Sophisten in Oxford den tatsächlichen Sinn des CMDA gemäß der Blund’schen Schule. Daher weiß er genau, was der durch den existenziellen Akt der Seele Intellekt als *tertium genus* ist (*totum perfectum*) und was der aus der Sicht der Abstraktion gegebene Blick auf die Seele im Modus *quartum genus* ist (*totum potentiale*). Die Essenz des Menschen als der einen Substanz ist mit dem Akt des Erkennens als Potenz der hylemorphischen Person (*totum*) gegeben, weil die Seele die immaterielle Form des Körpers ist. Grosseteste trennte das potenzielle Ganzheit der Seele in Gestalt von Aristoteles‘ *tabula rasa* (*totum potentiale*) von der aktuellen, d. h. bereits vollendeten Fähigkeit des Erkennens (*totum perfectum*). Der Akt des individuellen Intellektes als eines Teils der Seele hängt von der realen Existenz der Person ab. Der Intellekt hat im ursprünglichen Zustand der reinen Potenz keine eigene Existenz, weil nicht einmal die Seele eigene Existenz besitzt. Ganz wichtig ist die Stellung der Seele im Rahmen des *inesse*, welches bereits in Grossetestes in Paris geschriebenem erstem Werk *De anima et de potenciis eius* enthalten ist. Im Rahmen des hyparchisch aufgefassten *inesse* gilt nämlich, dass nur der Organismus ein lebendes Wesen ist und nicht etwa die Leiche oder äußerliche Exkremente wie vergossenes Blut oder Sperma (Kap. 2.2.1). Diesem Unterschied zwischen der hyparchisch und der hypostatisch gegebenen Prädikation des Organismus kommt eine prinzipielle Wichtigkeit zu. Die toledische Auslegung des hypostasierten (d. h. averroistischen) Averroës unterschied sich vom hyparchisch aufgefassten Averroës der Sizilianischen Schule.

Rufen wir uns die Argumentation der ersten westlichen Rezeption des Averroës in Erinnerung. Die von den Porretanern und den Toletanern verteidigte identitäre Auffassung der „Mensch–Leiche“ wurde abgelehnt. Grossetestes lebenslange Interpretationslinie von *De anima* beinhaltet eine klare Unterscheidung der Seele nach der doppelten hyparchischen *inesse* (Kap. 3.1.1). Solche Unterscheidung verteidigt den Modus *tertium* und *quartum genus* in der CMDA nach der sizilianischen Schule. Die moderne Identität des Individuums ist nicht der Ipseität der Person gleich. Eine neue Runde dieser Debatte finden wir um die Jahre 1270–72 zwischen Siger und Thomas. Grosseteste lehnte die Interpretation der Person nach den Toletanern ab. Sie reduzierten die zweifache Art des *inesse* auf ein hypostasiertes *tertium ens* in der Art von Avicenna. Die mythologisch aufgefasste Seele der Modernisten als Substanz besitzt dann habituell die Möglichkeit der Existenz (*potencia vitam habentis,* Kap. 2.2.1). Dies ist die neuplatonische Definition des Habitus als der von außen hinzugefügten Substanz oder immanent gehaltener Hypostasis. Simplikios führte diese Definition ein, wenn er den Habitus in eine selbstständige Hypostase umwandelte (OBJ I, Kap. 1.3.2). Dann wäre der Mensch eine Leiche mit der hypostasierten Möglichkeit, akzidentiell oder kontingent ein Mensch zu sein. Grosseteste als Vertreter der Blund’schen Schule grundsätzlich ausschließt so etwas. Alle wichtigen Punkte über die Einheit der Person finden sich in seinem ersten Werk *De anima et de potenciis eius*. Die Schrift umfasst also die Vorlesungen in der Blunds Schule. Sie wurde nach der kritischen Rezeption von Averroës geschrieben, wenn die Lehre der Toledischen Schule angezweifelt wurde. Das Entscheidende für die Rezeption der CMDA im Westen ist die Tatsache, dass sie wahrscheinlich schon um 1225 bekannt war und im Sinne der Blund-Schule, d. h. außerhalb des Paradigmas des Avicennismus der Toledo-Schule, richtig interpretiert wurde. Dem entspricht auch Gauthiers Datierung der Schrift um das Jahr 1225. Die Hermeneutik hält die Entstehung der Schrift zwischen 1225–30. Die objektive Identität beider Figuren des Averroës im zeitgenössischen vergleichenden Mediävismus folgt dem Modus des *tertium ens*. Das Simulakrum des averroistischen Averroës ist nicht dasselbe wie die Unterscheidung seiner Philosophie im Modus des *tertium* und *quartum genus*. Die wahre Ipseität der *anima intellectiva* bedeutet nach CMDA, dass der Akt des Denkens an die Existenz einer einzigartigen Person im Modus des *tertium genus* gebunden ist. Deshalb manifestiert sich der wahre Averroës lediglich im Imposition-Modus der *alétheia* d. h. in der Auffassung der „Meta-Physik“ der ersten Substanz *qua* Substanz. Grossetestes *inesse* muss man im Rahmen der hyparchischen Stellung der Person als hylemorphischer Substanz begreifen. Dies war die bereits während der toledischen Interpretation des CMDA vor dem Jahr 1230 gegebene Linie der Blund’schen Schule. Dann folgte die zweite Schrift *Tractatus beati Roberti Grostesto Lincolnensis episcopi de anima*, welche bereits in Oxford verfasst worden war. Das identische Vorgehen des zweistufigen Kommentars zu *De anima* ist bei Bischof Alvernus zu finden, welcher der Autor der polemischen Schrift *De potenciis animae et obiectis* (1230) gegen die neuplatonischen Deutungen der Toledischen Schule ist. Auch diese Schrift, welche den authentischen Stil des Erkennens *ad mentem Averrois* verteidigt, entstand auf der Grundlage von Alvernus‘ Vorlesungen und Polemiken mit den verschiedenen Schulen der Porretaner und Avicennisten. Alvernus schreibt dann irgendwann nach dem Jahr 1240 die zweite Interpretation von *De anima* in einer Fassung nach der Sizilianischen Schule (*Guilielmi De anima*). Darin wird der Kommentator komplett von den übrigen neuplatonischen Auslegern des Aristoteles getrennt. Diese Auslegung trennt den Kommentator von Avicenna. Diese Trennung finden wir bei Grosseteste nicht mehr vor, weil dessen Interpretation *ad mentem Averrois* in der Frage der Metaphysik vom Paradigma der Toledischen Schule geprägt war. Grosseteste gehört in der Frage der Einheit der Person und des Erkennens auf die Seite des ersten Averroismus, weil er mit Alvernus die Auslegung des Aristoteles nach dem sizilianischen Kommentator (*philosophus nobilissimus*) verteidigt. Er war von der Toledischen Schule und vom neuplatonischen Aristoteles (*sequaces Aristotelis*) getrennt. Grosseteste lehnte um das Jahr 1220 Gundissalinus‘ Definition der Seele ab, welche im Menschen zwei getrennte Substanzen geschaffen hatte. Die toledische Definition der Seele als Substanz der dritten Art wurde hingegen vom modernen Rufus angenommen, welcher damit in Oxford die Schule des zweiten Averroismus gründete.

Die Schule der *Modernorum* in Oxford vollzog die Transformation der Person von der Pluralität der Formen zu einer Pluralität der Substanzen. Rufus verteidigte diese Definition in Oxford bis 1235, und nach seiner Abreise zum Studium in Paris hielt Adam von Buckfield an dieser Lehre fest. Dies geht aus der Studie von Callus hervor, der eine Analyse der um 1240 verfassten Texte dieses Magisters durchführte. Die Teilung der Person an Pluralität der Substanzen ergab sich nicht aus der Definition der Seele nach Aristoteles, sondern aus der Teilung der hypostasierten Realität nach den Porretanern und aus dem neuplatonischen Dualismus, welcher im Werk *Fons Vitae* gegeben ist. Alle diese Zeichen unterscheiden die Schule des zweiten Averroismus von der Schule des ersten Averroismus. Die porretanischen und avicennistischen Repräsentanten Buckfield und Rufus verschoben die Interpretation von *De anima* zum Avicennismus und verkündeten ab dem Jahr 1235 öffentlich in Oxford den Pluralismus der Substanzen im Menschen. Grosseteste als damals ernannter Bischof von Lincoln musste gegen diese Häresie eingreifen. Rufus als Hauptkritiker des Aristoteles wurde nach Paris geschickt. Die Entwicklung bei Rufus zeigt, dass Grossetestes als Averroës‘ *tertium genus* begriffenes *inesse* der Seele sich in eine porretanische Hypostase verwandelt und zu einem sophistischen Simulakrum von Averroës‘ Auffassung des Intellektes als *quartum genus* geworden war. Rufus macht auf diese Weise um das Jahr 1236 in der Schrift *Contra Averroem* aus Averroës einen Averroisten (Kap. 3.3.3). Dieses Vorgehen lehnte Grosseteste um das Jahr 1235 prinzipiell durch die Kritik an den Modernisten ab (*contra ipsum Aristotilem et suos expositores*, Kap. 3.1.3). Sie interpretierten Aristoteles nach dem in der Schule der *Nominales* gegebenen porretanischen Avicennismus. Kehren wir zur zitierten Definition der zweifachen Prädikation der Seele zurück, wobei die hyparchische Existenz im Modus *inesse* die Prädikation der Essenz gemäß der richtigen Auslegung der *Zweiten Analytik* prägt. Diese ist durch das hyparchische Sein der realen Sache, also durch die Existenz der realen Person im Körper gegeben (*totalitas perfectionies inest animae ex parte essentiae eius*). Die jungen Modernisten verfielen im Unterschied zu ihren Begründern schon komplett dem Zauber des *Oxfordian Fallacy*. Daher interpretierten sie Grossetestes Zitat im Schlüsselteil „*inest animae* *ex parte essentiae eius*“ gänzlich sophistisch, also im objektiven analytischen Modus des porretanischen *inesse3* (Kap. 3.1.1). Durch die Einführung der Seele als Essenz schufen die Modernisten wie Rufus im nicht existenten porretanischen Subjekt als *individuum* eine weitere autonome Substanz der dritten Art. Die porretanische Definition des Menschen als Leichnam erhielt eine weitere Substanz der dritten Art, um einen ganz modernen philosophischen Frankenstein zu schaffen. Unter dem Einfluss der Kräfte des Chaos kam es in Oxford zur Desintegration der Person in die Sammlung disparater Substanzen der dritten Art. Rufen wir uns die vorangegangene Analyse hinsichtlich der Entstehung des durch die Interpretation des *Anal. Post*. 84a11‒14 gegebenen *dativus obiectivus* hinsichtlich der zweifachen Form der universellen Prädikation in Erinnerung (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, Kap. 3.1.1). Als Grosseteste und Rufus irgendwann im Jahr 1235 dasselbe *inesse* im Fall des intellektuellen Verstehens der menschlichen Seele prädizierten, meinten sie damit nicht dasselbe. Rufus und seine Schule arbeiteten mit der porretanischen Deutung der Seele als *inesse3*, wobei im Menschen zwei Substanzen existieren, die körperliche und die seelische. Die Seele stellt noch eine substanzielle Ganzheit eine selbstständige subsistente Form dar (*potentia substantialis*) und ihr reales Erkennen ist durch die kontingenten Akte der Seele gegeben (*potentia accidentalis*). Der Unterschied zwischen den durch kontingente Akte definierten substanziellen Potenzen ist ein typisches Zeichen der Oxforder modernistischen Schule (Kap. 3.3.1). Alvernus, Grosseteste, Albert und Bacon erklärten diese moderne Auffassung von der Existenz als äußerem Akzidenz, der einer hypostatischen Substanz dritter Art hinzugefügt wird, zu einer häretischen Lehre und philosophisch absolut dummer Doktrin. Die Vorlesungen über analytische Philosophie an den Universitäten, die von postmodernen Furien geleitet werden, zeigen deutlich, dass die oben genannten Liebhaber der Weisheit ihren Fall verloren haben.

Roger Bacon liefert entscheidende Informationen darüber, wann und wie der Übergang der Schule des ersten Averroismus zum zweiten Averroismus in Oxford stattfand. Sein Kommentar zum dritten Buch De anima (*Distinccio tercia de anima*) datiert diesen Wechsel und gibt genau an, wann die vorherige Auffassung nicht mehr gültig war. Es gibt zwei wichtige Hinweise im Text. Der erste Hinweis weist darauf hin, dass die Änderung in der Zeit stattfand, als Rufus’ Werk *Speculum animae* im Jahr 1245 veröffentlicht und „vor zehn Jahren“ verkündet wurde (*ab annis decem igitur inolevit opinio*). Die zweite Datierung bezieht sich auf Grossetestes Kritik an den Modernisten, die in dem Essay *Hexaëmeron* (1235) dokumentiert ist, und wird auf die Zeit „vor zwanzig Jahren“ (*ante viginti annos*) datiert. Dies bedeutet, dass die zitierte Schrift Bacons um 1255 zu datieren ist.[[355]](#footnote-355) Bacons scharfe Kritik an den Modernisten reagirt auf den ersten erfolgreichen Angriff der Bettelmönche an der Pariser Universität gegen die Magister in der Rue de Fouarre. Die Mendikanten erwirkten die Entlassung der Magister aus der Schule des ersten Averroismus, und der Papst erlaubte ihnen, den ersten Lehrstuhl für moderne Philosophie an der Universität von Paris einzurichten. Dies entsetzte alle Aristoteliker der Schule des ersten Averroismus. Für sie begann das erwartete Kommen des Antichristen, verknüpft mit der universitären Hinrichtung der Philosophie des gesunden Menschenverstands. Außerdem segnete Papst Alexander IV. persönlich diese modernistische Abscheulichkeit ab, indem er das Dekret *Quasi lignum vitae* (1255) erließ. In dieser Zeit schreibt Albert die wichtigsten Kommentare zu *De anima* und hat die gleichen Gegner wie Bacon. Schauen wir an, auf welche Konstellation des Denkens der Bruch in der Philosophie zurückzuführen ist. Er ist mit dem Aufkommen des zweiten Averroismus verbunden.

„Alle haben noch vor zwanzig Jahren behauptet, dass nur der intelligible Teil der Seele eigenständig gegeben ist und dass der vegetative und der animalische Teil aus der Potenz des Stoffes durch den natürlichen Prozess produziert werden. Das behaupteten die Theologen aus England und lehrten alle Philosophen.“ [[356]](#footnote-356)

Bacon behauptet, dass die erste Generation der Aristoteliker in Oxford an der Auffassung der Seele als abgetrennter immaterieller Form festhielten (*sola anima intellectiva*), was der korrekten Interpretation des Averroës nach Grosseteste entspricht. Der intellektuelle Teil oder die Fähigkeit der Seele kommt zu den bereits gegebenen, sinnlich gebundenen seelischen Tätigkeiten des menschlichen Organismus (*quod vegetativa et sensitiva in homine producantur de potencia materie per viam nature*). Diese Auffassung teilten sowohl die Theologen als auch die Philosophen, weil sie Bacon zufolge dem gesunden Verstand entspricht. Diese Definition entspricht Grossetestes Auffassung vom Intellekt als einer nicht-materiellen Form (*immediate advenit formae non situali*). Er kommt zur Vervollständigung (*superveniens*) der beiden bereits gegebenen Formen der körperlich gegebenen Seele (vegetativ, animal). Bacon erwähnt diesen englischen Gelehrten indirekt, indem er klar auf die authentischen aristotelischen Quellen dieser Theorie hinweist.

„Die gesamte Philosophie behauptet, dass einzig der Intellekt [direkt von Gott] geschaffen wurde, und auch alle Theologen, welche etwas wert sind, und alle Philosophen vor zwanzig Jahren und dazu bislang alle Engländer, welche von anderen als Gebildete anerkannt werden. Dies beweisen sie nicht nur durch die Autorität Aristoteles‘, sondern auch durch rationale Argumente.“ [[357]](#footnote-357)

Da der immaterielle Intellekt nicht im Körper als empirische Form des Lebens gegeben sein kann, muss dieser Teil der Seele direkt von Gott geschaffen worden sein (*solus intellectus creatur*). Das ist Grossetestes oben zitierter Schluss im Hinblick auf den intellektuellen Teil der Seele als *forma prima*. Bacon zitiert indirekt die Argumentation Grossetestes beiden Schriften über die Seele. Es geht um Theorie des sinnlichen Erkennens im Körper (*situalis*) und des intelligiblen Erkennens gegeben, dessen Träger die immaterielle Seele ist (*forma non situale*). Sigers Schule knüpfte in der Fassung des Boethius aus Dakien durch den Bezug der intellektuellen Fähigkeit der Seele im Hinblick auf den Körper im Modus *obiective* an diese Theorie an (OBJ III, Kap. 4.3.1). Die folgenden Hinweise Bacons auf die Schriften *De anima* und *Metaphysik* sowie auf Avicenna und Averroës stimmen mit Grossetestes oben gedeuteter Auffassung überein. Bacon zitierte sie indirekt, aber mit ausreichender Klarheit. Er erwähnt auch, dass es um eine ganze Gruppe von Denkern ging (*omnes Anglicani qui satis inter alios homines sunt et fuerunt studiosi*). Er weist darauf hin, dass ein solches Konzept im Einklang mit der christlichen Lehre übereinstimmt und auf der Grundlage des Aristotelismus und rationaler Argumenten aller Art gilt (*non solum per auctoritates Aristotelis et aliorum philosophorum, set per raciones*). Die Hermeneutik reiht den Franziskanermagister Adam Marsh (Adam de Marisco) in die Reihe dieser Autorengruppe des ersten Averroismus ein, welcher im Jahre 1238 Lektor in Oxford wurde und ein Freund Grossetestes war. Marsh verteidigte Averroës als einen mit der christlichen Auffassung der Einheit der Person übereinstimmenden Autor. Diese Position nimmt zur selben Zeit Bischof Alvernus gegenüber der ähnlichen Gruppe der *sophistae Latini* genannten Theologen in Paris ein, wo Marsh als Anhänger Alvernus‘ bezeugt wird (Kap. 2.3.1). Bacon führt weiter aus, dass die These über die substanzielle Pluralität im Menschen absoluter Unsinn sei. Wir wollen diesen Teil zitieren. Bacon als Vertreter des ersten Averroismus legt die schärfste Verurteilung von *Modernorum* vor. Seine Erklärung stammt aus der Zeit, als diese Schule an der Universität von Paris offiziell anerkannt wurde.

„Sie haben keine Begründung für diesen Unsinn, welche einer Debatte wert wäre. Daher behaupten sie die Dinge eher, als dass sie etwas beweisen. Es ist mir nicht klar, was sie als Argument für diese Spinnereien anführen könnten, und gehe lieber dazu über, was viel Schlimmer und ein viel größerer Irrtum und eine böse Häresie ist, sogar die schlimmste von allen. Zu meiner Zeit kamen diese Irrtümer nicht vor, weil allen klar war, dass sie häretisch sind und sowohl gegen den Glauben als auch gegen die Philosophie verstoßen, und für diese riesige Dummheit dieser Fragen haben sie damals auch nicht kommentiert (*nec dignati sumus movere questionem de hiis propter stulticie magnitudinem*).“ [[358]](#footnote-358)

Die These der Modernisten hält er für Wahnsinn (*hanc insaniam*), welche einer Argumentation nicht wert ist, weil sie auf einer Reihe unbewiesener Behauptungen beruht (*magis asserunt quam racionentur*). Albert distanziert von diesen unsinnigen Lehren in der Auslegung von *De anima* auf eine ähnliche Weise (*non reputo opinionem, sed ridiculum*, Kap. 2.4.3). Die Behauptung über die Spinnerei der ganzen Theorie (*hac fantasia*) entspricht genau Alberts Charakteristik der *opinio Latinorum*, welche die tatsächliche Bedeutung von Aristoteles‘ Texten überhaupt nicht beachtet (*nec verbis propriis attingunt*, Kap. 2.4.3). Bacon bezeichnete diese Lehren direkt als Häresie unter Berufung auf die vorangegangene philosophische und theologische Tradition der Einheit der Seele, welche von Grosseteste repräsentiert worden war. Die Existenz der neuen Schule wird indirekt in Bacons harter Kritik im frühen Kommentar zur *Metaphysik* bewiesen (*Quaestiones primae*), welcher gegen Rufus von Cornwall zu Felde zieht (Noone 1997, 253). Bacon verweist am Schluss des Zitats auf Rufus‘ Werk *Speculum animae* (1245). Dieses Werk kommentierte Bacon nicht direkt, weil er es für völligen Unsinn hielt. Aber dieses problematische Werk Rufus‘ muss *ex officio* von Alvernus oder Albert aus dem Titel der den Posten des Regens innehabenden Magistern kommentiert worden sein. Nach deren Verdikt kam es wahrscheinlich zu Rufus‘ Weggang aus Paris zurück nach Oxford (Kap. 3.3.4). Es ist kein Wunder, dass unter den gelehrten Franziskanern als Anhängern des Modernisten Rufus und dessen Schülers Bonaventura ein scharfer Streit ausbrach. Der modernistische Zweig der Sophisten löste die Suche nach der Wahrheit mit Bacons Internierung und untersagte ihm die Lehre (OBJ III, Kap. 4.2). Im nächsten Teil des Zitates sagt Bacon klar, dass zur Zeit seiner Magisterstudien in Paris (etwa 1237–47) solche Behauptungen niemals existiert hätten. Darüber hinaus würde jedem Gebildeten augenblicklich klar, dass es sich um Häresie handelt. Dem entsprechen auch die historischen Fakten und die Geschichte des Aufeinandertreffens zwischen erstem und zweitem Averroismus. In den Jahren 1240–45 wirkt in Paris der Philosoph und Bischof Alvernus, und Albert der Große verfasst hier sein Werk *De homine*. Vor ihnen verkündeten bereits Blunds Schule und Grosseteste die Lehre über die Einheit der Person. Diese Spitzenvertreter des ersten Averroismus verteidigten Averroës und Einheit der Person gemäß dem CMDA, in Anknüpfung an die Blund’sche Schule und an die erste Rezeption des Averroës um 1220–25. Grosseteste bereitte zweifacher Auslegung von *De anima*, welche um 1225 in Paris verfasst wurde, und der bereits in Oxford verfassten zweiten Version vor. Diese Gruppe der Gelehrten gehörte hinsichtlich der Deutung der Seele und der Definition der Person in die Blunds Schule. Grosseteste war Verfechter der Pluralität der Formen in der Seele. Deshalb kritisierte er die Theorie über die Pluralität der Substanzen im Menschen, welche von den modernen aristotelischen Sophisten in Oxford nach dem Jahr 1235 geprägt worden war. Bacon reiht sich in die Tradition des Denkens des ersten Averroismus ein und lehnt die philosophischen Spinner wie Rufus von Cornwall ab. Im Spätwerk, welches der Verteidigung der aristotelischen Auffassung der Wissenschaft gewidmet wurde, konstatiert Bacon schon offen, dass es gerade Grosseteste war, dessen eigenwillige und unrichtige Auslegung des Aristoteles (*neglexit omnes libros Aristotelis...per experientiam propriam*) das Denken auf gefährlichen Weg des *Oxfordian Fallacy* schickte.[[359]](#footnote-359) Erinnern wir uns an Averroes’ Kritik an Avicenna, der die Interpretation des Aristoteles auf das erkennende Subjekt und nicht auf die erste Substanz (*quasi a se*; OBJ I, Kap. 2.5) stützte. Rufus wirkte zur selben Zeit in Paris, wohin er aus Oxford die Verdoppelung des intellektuellen Teils der Seele als Quasi-Form und Quasi-Stoff nach Avicebron mitbrachte. Dies wird in Rufus‘ Werk *Speculum animae* (ca. 1245) belegt, wegen welches er aus Paris weggehen musste. Das oben angeführte Zitat hat gezeigt, dass Bacon eine Diskussion mit diesen Leuten wegen deren Dummheit ablehnt (*propter stulticie magnitudinem*). Das Zitat belegt, dass es in Oxford in der Dekade 1235–45 zu einer durch die Einführung der Pluralität der Substanzen (und nicht der Formen) im Menschen gegebenen Änderung kam. Albert hielt diese Vertreter der *Latinorum* für lächerliche Figuren, mit denen ein wahrer Philosoph nicht ernsthaft diskutieren kann. Allerdings gerieten die Kräfte des modernen Chaos damals erst in Bewegung und ihnen gegenüber stand die Gruppe der kritischen und gebildeten Akademiker, die das Denken wichtigsten christlichen Universität bestimmten. Nach deren Niedergang, nach zwei Weltkriegen und der planetaren Destruktion ist uns das Lachen schon vergangen. Der Mensch als objektives Individuum ist zur modernen specifischen Leiche geworden. Das von den akademisch gebildeten Furien verbreitete Chaos ging vom Denken der scholastischen Illuminaten in die gegenwärtige Epoche des Anthropozäns. Bacon führt klar an, welche zweifelhaften theologischen Autoritäten von dieser Gruppe zur Unterstützung ihrer Behauptung herangezogen werden.

„Avicenna und Averroës und alle Philosophen sagen das Gleiche und stimmen darin mit dem christlichen Glauben überein, dass einzig der intelligible Teil der Seele nach Gottes Bild geschaffen wurde. Nichts steht dagegen, nur irgendwelche Autoritäten zweier Bücher, welche nicht einmal authentisch sind, nämlich *De spiritu et anima* und *De ecclesiasticis dogmatibus*. Deren Autor ist nicht Augustinus, wie die gebildeten Theologen sehr wohl wissen, auch wenn andere meinen, dass sie von Augustinus verfasst worden sind.“ [[360]](#footnote-360)

Wir sehen abermals, dass diese Gruppe den oben angeführten Oxforder Magistern und Quellen entspricht, welche sie zur Verteidigung ihrer Thesen zitieren, nämlich Buckfield und Rufus. Die kritisierte Auffassung der Seele, der Abstraktion und des Erkennens entspricht auch der modernistischen Richtung, welche zu jener Zeit in Paris herrscht. Gilson nannte sie *augustinisme avicennisant*. Bacon kann die substanzielle Vielheit im Menschen nicht anerkennen, weil er vom theologischen Standpunkt einer klaren Häresie ausgeht, welche darüber hinaus der peripatetischen Philosophie widerspricht. Nun gehen wir zum Schlüsselteil von Bacons Argumentation im zweiten Teil der *Distinccio tercia de anima* über, welcher die Lehre dieser Magister und die Zeit ihres Entstehens charakterisiert.

„Vor zehn Jahren entstand durch eine fehlbare und bekannte Person die Ansicht, dass außerhalb der rationalen Seele auch die spezifische substanzielle Differenz gegeben ist (*differencia substancialis specifica*), welche aus dem Stoff als Potenz herausgeführt wird (*educta de potencia materie*) und den Menschen als animalische Speciesdefiniert. Der intellektuelle Teil der Seele ist kein Bestandteil dieses Ganzen, sondern eine besondere animalische Seele, welche der gemeinsamen, allgemein gegebenen tierischen Animalität zugeordnet wird, und so entstand eine neue animalische Art. Aber dies steht in absolutem Widerspruch mit Aristoteles‘ Philosophie und mit allen Autoren.“ [[361]](#footnote-361)

Die neue *species specialissima* in Form der menschlichen animalischen Seele (*anima sensitiva specialis*) teilt die höhere allgemeine Gattung durch die so gegebene spezifische Differenz. Diese porretanische Teilung ist darüber hinaus an Avicebrons zweifache Materie gebunden (*addita ad naturam sensitivam animalis communem*). Damit kann es zu einer Verdoppelung der atomaren Substanz. Die von der Lehre des universellen Hylemorphismus beeinflussten Porretaner fügten der klassischen, auf der Grundlage der Abstraktion gegebenen Definition des Menschen eine neue Bestimmung hinzu. Bacons Zitat sagt, dass die Porretaner mit einer im Modus der Materie der dritten Arbeit gegebenen Substanz arbeiten und aus ihr das Individuum ableiten (*differencia substancialis specifica educta de potencia materie*). Die Einheit der Menschen wird dann zu einem absurden Theater, wobei aus der Materie der dritten Art eine neue substanzielle Differenz auf die Art der Porretaner deduziert, d. h. herausgeführt (*educta*) wird. Dadurch entsteht der „Mensch“ als „Species–Körper–Substanz“ auf die Art von Avicebrons bereits gedeuteten, quasi-materiell gegebenen „Form–Species“. Die modernen *Nominales* wie Rufus und Buckfield führten noch einmal in die kategoriale Prädikation die neuplatonische Version des Baums des Porphyrios ein. Sie teilten nicht abstrakte Universalien im Denken, sondern die Substanzen und die Körper der dritten Art, die sie als *individua* betrachteten. Bacon lehnt eine Definition des Menschen durch die Species ab. Sie sollte in der Ordnung der porretanischen Hypostasen dessen Individualität begründen (*ponit hominem sub specie animalis*). Die Leiche kann nach der spezifischen Bestimmung der Modernisten ein Menschsein, aber keinesfalls in der klassischen Metaphysik, wo die Imposition der Bedeutung von der realen ersten Substanz kommt.

Bacon behauptet in der Zitation, dass „zehn Jahre zuvor“ eine neue Form der Bestimmung des Seienden durch die „fehlbare und bekannte Person“ entstanden sei. Diese Geburt der Objektivität und des modernen Subjektes muss man in Rufus‘ Originaltext (Kap. 3.3.4) finden und auslegen. Bacons Kritik zielt um das Jahr 1240 eindeutig auf die Definitionen des Menschen gemäß der damaligen Oxforder Schulen der *Nominales* ab. Adam Buckfield und Rufus von Cornwall sind die ersten bekannten Autoren in Oxford, welche die Auffassung der Seele aus Form und Substanz veränderten. Beide Philosophen führten eine neue Definition der Seele gemäß den *Nominales* aufgrund der Pluralität der substanziellen Formen ein, welche durch die Prädikation *per prius* von der Gattung zur Art definiert wurden. Buckfield applizierte auf die Bestimmung der Seele Grossetestes Unterschied zwischen der außerhalb der individuellen Sache im Reich der Formen und Exemplaria gegebenen substanziellen Formen und der aktualisierten Sache in der Realität (*secundum complecionem et incomplecionem*).[[362]](#footnote-362) Die höhere Form bestimmt die niedere Form, welche auf der niederen Stufe der Realität die höhere Form widerspiegelt. Rufus fügte diesen porretanischen Definitionen die Lehre über den universellen Hylemorphismus hinzu und schuf das erste objektive Simulakrum der Realität. Rufus lehnt im Kommentar zu den Sentenzen ausdrücklich ab, dass formale Bestimmungen des Menschen nur *intrinsece* in der Seele als potenzielle und universelle Bedeutungen gegeben seien. Da es sich bei den Species und den Universalien um Hypostasen und somit auch um Substanzen der dritten Art handelt, müssen sie den Menschen von außen wie von innen auf univoke Art und Weise definieren (*semper per unam viam procedunt ad esse*).[[363]](#footnote-363) Das Zitat zeigt, dass die ersten Modernisten das Statut von erster und zweiter Substanz verbanden, also den Akt der Existenz und deren allgemeine, im Denken gegebene Bestimmung. Zur von Porphyrios vorgenommenen Teilung des Individuums kam der durch den hypostasierten Akt des vernünftigen oder animalischen Teils der Seele gegebene Akt der Existenz hinzu (*sensus facit animal, racionale vero hominem*). Dadurch veränderte sich die Definition des Menschen zu einem Pluralismus der Substanzen, oder eher in einen Pluralismus der porretanischen Hypostasen. Die Zusammensetzung des Menschen im Modus des universellen Hylemorphismus der modernen Porretaner wurde von Alvernus in der Kritik an der Schule der Grammatiker (*compositum ex animali et quodam residuo*, Kap. 2.3.2) und auch von Grosseteste in seiner Kritik an den Toletaner wie Gundissalinus prinzipiell abgelehnt. Deswegen ist Grosseteste der Autor der Schrift *De anima et de potenciis eius* und deshalb beruft sich Bacon auf ihn gegenüber den jungen Oxforder Scholastikern, welche um das Jahr 1240 zu Magisterstudien nach Paris kamen. Grosseteste hatte zehn Jahre zuvor die gleiche Kritik an diesen Oxforder Modernisten geübt. Diese Koinzidenz bestätigt erneut, dass die letzten Verteidiger des ersten Averroismus Grosseteste als ihren Weggefährten betrachteten. Aber in der nächsten Dekade, als Bacon seine Philippika *Distinccio tercia de anima* um 1255 schrieb, hatten bereits die Vertreter des *Oxfordian Fallacy* im Franziskanerkolleg das Sagen und nicht Grosseteste (†1253). Er residierte seit dem Jahr 1235 in Lincoln als Bischof. Der Dominikaner Kilwardby wurde vielleicht schon im Jahre 1245 Rektor in Oxford, weil er ebenso wie Rufus aus Paris zur gleichen Zeit hatte weggehen müssen. Dies würde die Machtstellung der hiesigen Modernisten um 1250 erklären, welche von Bacon kritisiert werden. Kehren wir zum Gebrauch vom Augustinus in den porretanischen Schulen zurück. Bacon betrachtet zu Recht die zitierten Schriften als inauthentisch. Philipp der Kanzler und die gesamte Schule der späteren *Nominales* mit Rufus am Beginn stand auf Autoritäten, welche die Seele als unabhängige Substanz im Hinblick auf den Körper erachteten (Augustinus, Nemesius, Alcher von Clairvaux, Alfred von Sareshel). Dieser Hinweis ist wichtig; die Hermeneutik der Objektivität kann den Zusammenschluss der beiden Schulen des zweiten Averroismus in den Jahren 1240–45 belegen. Die Gruppe der *Nominales* als Avicennisten übernahm den universellen Hylemophismus Avicebrons und kam um 1235 von Oxford nach Paris. Sie schlossen sich der Schule der *Grammatici* an, die bereits seit 1230 in Paris systematisch tätig war. Diese Schule der Modernisten nahm die Metaphysik von Avicenna auf, die gemäß der Schule von Toledo *ad mentem Averrois* gestaltet wurde, um diesen Modernismus mit den bereits sterbenden Schulen der *Logica Modernorum* zu vermischen. Daraus entstand die Strömung des zweiten Averroismus, die Alvernus als *sophistae Latini* anführt. Albert kennt sie unter dem Namen *Latini* oder *doctores Latini* kennt. Die Schulen um Alexander Hales und Philippe Kanzler in Paris ermöglichten die Synthese der beiden Schulen des aristotelischen Avicennismus, die sich in Oxford und in Paris entwickelt hatten. Diese erste Gruppe von *via Modernorum* erschien 1235–40 an der Pariser Universität; diese Illuminaten lösten unter den Gelehrten der damaligen Zeit echte Bestürzung aus. Die Hauptbegründer der Moderne waren Rufus, Kilwardby und Bonaventura. Diese gelernten Sophisten öffentlich verloren die erste Runde des akademischen Wettkampfes mit den Repräsentanten des ersten Averroismus. Die Modernisten verloren die zweite Runde nicht mehr (1255). Angeführt von den dogmatisch gebildeten Furien, vernichteten die Modernisten in der dritten Runde die Vertreter des gesunden Menschenverstands vollständig (1277). In der Zeit von 1240–45 wurde die Universität von Paris zu einer Bühne für historische Ereignisse, in denen die Objektivität zu ihrer Unverborgenheit in der Schule des zweiten Averroismus als philosophische *veritas* kam. Alexander Hales versammelte aus dem Titel *magister regens* der Theologie an der Pariser Universität nach seinem Eintritt in den Orden der Franziskaner (1236) eine Reihe neuer Denker um sich und übergab ihnen nach und nach die theologische Fakultät, wie sie sein Werk *Summa Halensis* herausgaben. In diesem Umfeld kann man die Wiege des zweiten Averroismus finden, welche mit der neuen Form der Pluralität der substanziellen Formen im Menschen verbunden ist. Diese Synthese wurde um das Jahr 1236 von Johannes de Rupella im oben zitierten Werk *Summa de anima* vorgelegt (Kap. 2.3.1). Die akademische Schule der *Modernorum* entstand indes in Oxford und nicht in Paris. Bischof Alvernus ließ prinzipiell nicht zu, dass die Gruppe der neuplatonischen *sequaces Aristotelis* an einer christlichen Universität die Pluralität der Substanzen im Menschen verkündete, die noch dazu an den universellen Hylemorphismus und den univok aufgefassten *intellectus agens* der kosmischen Sphären anknüpft. Der Sieg des chaotischen Aristotelismus in der modernisierten Fassung Davids von Dinant ist erst heute in der akademischen Welt möglich, nämlich nach dem Sieg der kartesianischen Gruppe der *Modernorum*. Die kartesianischen Postmodernisten verbinden ihre substanzielle Seele und den Körper durch die angeborene Idee Gottes als kosmischer intelligibler Ursache der dritten Art, welche darüber hinaus im eigenen Denken als platonische angeborene Idee direkt betrachtet wird. Die zeitgenössische nihilistische Version der *Modernorum* überführte diesen humanistischen Unsinn in die reine Animalität, welche als Kollektion wissenschaftlicher Erkenntnisse im Fach der kognitiven Neurowissenschaften dargeboten wird. Dieses Vorgehen entspricht der von Bacon kritisierten Definition des Menschen im Modus des universellen Hylemorphismus (*educta de potencia materie*). Die Hermeneutik unterscheidet im Hinblick auf die Einheit der Person im zweiten Averroismus die Phase der Pluralität der Formen im Menschen (Grosseteste ca. 1230) und dann die Phase der Pluralität der Substanzen im Menschen, welche nach 1240 im Rahmen des universellen Hylemorphismus gegeben sind. Zum Seienden der dritten Art, welche bereits in Oxford als Grossetestes *exemplar* gegeben war, kommt Avicebrons zweifache Materie als *tertium ens* hinzu. Die moderne Auffassung des universellen Hylemorphismus begründet eine neue Form der Teilung der porretanischen Hypostasen im Rahmen des Baums des Porphyrios. Diese Sophistik wird klar in Bacons Zitat belegt (*ponit hominem sub specie animalis*). Die Entwicklung zur Pluralität der Substanzen im Menschen wurde um das Jahr 1250 vollendet, als nach Bacon die quasi-substanzielle Teilung auf der Grundlage von Avicebrons Materie der dritten Art entstand (*differencia substancialis specifica educta de potencia materie*).

Die zitierten Schriften von Bacon bezeugen die Entstehung des modernen Individuums in drei Phasen, welche sowohl gedanklich als auch historisch aneinander anknüpfen. In der ersten Phase ist die porretanische Teilung der Hypostasen an das wissenschaftliche Erkennen im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* angeschlossen. In der zweiten Phase entsteht der universelle Hylemorphismus der Seele und des Intellektes, welcher an die neue Interpretation von *De anima* anknüpft. Dieses moderne „Humanismus“ ist in Oxford seit dem Jahr 1235 bekannt, da dieser augustinische Aristotelismus zum ersten Mal von Grosseteste kritisiert wird. In der dritten Phase wechseln die jungen Modernisten von Oxford zu Magisterstudien nach Paris über und verbinden sich an die dortige Schule der lateinischen Avicennisten, welche die *Summa Halensis* herausgeben. Zu dieser Gruppe gesellen sich die von Alvernus kritisierten *Grammatici* aus den erloschenen Schulen der *Logica Modernorum* und auch die Avicennisten aus dem Umfeld Philipps des Kanzlers. Diese Gruppe vergrößerte sich allmählich aufgrund ihrer *apaideusía* hinsichtlich tiefen Missverständnisses der Schrift *De anima* et CMDA. Ab 1240 können wir die ersten Vertreter der *via Modernorum* zusammenfassen, die aus diesen Gruppen bestand: die von Alvernus kritisierte Schule der *Grammatici*; ausgestorbene Schulen der *Logica Modernorum*; Avicennisten aus dem Kreis Philipps des Kanzlers; Pariser Franziskaner, die sich zu Bonaventura schließen, um die *Summa Halensis* zu veröffentlichen; Oxforder Franziskaner, die sich zu Rufus bekennen; modernistische Dominikaner, die sich um Kilwardby gesammelten. Am Ende der Reise der ersten lateinischen *Modernorum* entstehen das objektive Einzelding und die als objektives *individuum* gegebene Definition der Person, was in Rufus‘ Schrift *Speculum animae* (1245) belegt wird. Die Auffassung der Materie nach Rufus‘ objektiver Version des universellen Hylemorphismus findet sich auch in Bonaventuras Kommentar zu den Sentenzen, welche um das Jahr 1252 publiziert wurde (OBJ III, Kap. 4.1). Bonaventura führte die Teilung des Individuums gemäß der hylemorphischen Materie und der neuen Quasi-Materie, siehe Bonaventuras *materia spiritualis*. Bacon zufolge handelt es sich um Unsinn, weil das im Rahmen des universellen Hylemorphismus definierte Individuum ein Simulakrum der ersten Substanz produzieren würde. Eine ähnliche Kritik gegenüber den Lateinern finden wir auch bei Albert dem Großen (Kap. 2.4.3). Wenn wir die Spezifizierung der „*opinio per hominem erroneum et famosum*“ auf die Situation der Modernisten in Paris um das Jahr 1245 beziehen, dann sind Rufus und die hiesige Franziskanerschule in Paris um Bonaventura das Ziel von Bacons Kritik geworden.

„Aus Unkenntnis beider vorangegangenen Themen halten sich viele von ihnen an der These fest, dass der tote Caesar ein Mensch sei und dass der tote Mensch ein Tier sei, dass Christus im Triduum [d. h. nach dem Tod und vor der Auferstehung] ein Mensch war; es gibt grobe Irrtümer und Dummheiten wie solche, die die Begrenzung und Anwendung von Begriffen in Aussagen betreffen, und darüber hinaus betreffen sie die Kontingenz, die Notwendigkeit usw.“ [[364]](#footnote-364)

Das Zitat zeigt Kritik an den Modernisten in Anknüpfung an den ersten Averroismus. Der erste Fall was der Streit um das Sophisma des toten Mannes, welches im Traktat *De anima et de potenciis eius* Erwähnung findet (Kap. 2.2.1). Bacon lehnt für die Metaphysik die Anerkennung der nominalen Definitionen ab, welche außerhalb der kategorialen Prädikation gestellt sind. Diese basieren auf der aktuellen Existenz und auf der Kausalität der ersten Substanz in der Realität. Caesar kann als Leiche kein Mensch sein, welcher durch die Imposition des Sinnes aus der realen Substanz gegeben ist. Etwas anderes ist die syngategorematische Prädikation der Verben in Vergangenheit und Gegenwart, welche grammatisch von der richtig bestimmten Imposition ausgehen, was schon bei Abelard der Fall war (Kap. 1.3). Die Hermeneutik lokalisierte auch die von Bacon erwähnte und abgelehnte Frage von Kontingenz und Notwendigkeit der zukünftigen Ereignisse (*circa necessitate et contingencias*) in Grossetestes Auffassung von Logik und Determination der zukünftigen kontingenten Ereignisse (Kap. 3.1.2). Das Zitat deckt die gesamte Hinterwelt der Oxforder Moderne auf, inklusive der Schulen der Porretaner, welche von Bischof Alvernus durch den Terminus *Grammatici* kritisiert wurden (Kap. 2.3.2). Roger Bacon hält den Ordensmitbruder Rufus auch in seinem letzten Werk *Compendium studii theologiae* (1292) für den Autor der gewichtigsten theologischen und philosophischen Irrtümer, welcher zum Niedergang der Theologie im 13. Jahrhundert führten. Rufus von Cornwall war etwa bis zum Jahr 1250 ein *spiritus movens* des zweiten Averroismus, als er Paris verlassen musste. Die Indikation des einen historischen Ereignisses, das für die Entstehung der westlichen Objektivität gänzlich grundlegend war, folgt in Bacons *Kompendium* gleich nach dem zitierten Teil.

„Ich habe den Autor dieser schlimsten und dümmsten Irrtümer sehr gut gekannt. Er nennt sich Richard von Cornwall und er war inmitten der Gruppe der [modernistischen] Narren sehr bekannt. Aber unter den Weisen wurde er für einen Verrückten gehalten und in Paris für die Irrtümer verurteilt, die er sich selbst ausgedacht und verkündet hat, als er hier feierlich die Sentenzen verlas und ebenso auch danach, als er die Sentenzen ab dem Jahr 1250 in Oxford lehrte.“ [[365]](#footnote-365)

Rufen uns wir uns in Erinnerung, dass dieses Testament von Bacons Denken, welches gegen Ende seines Lebens verfasst wurde, von den letzten Repräsentanten der niedergehenden Schule des ersten Averroismus herausgegeben wurde, Sie hatten eine ganze Streithistorie vor sich. Das zitierte Jahr 1250, als Rufus in Oxford seine Sentenzen zu lehren begann, lässt sich als das offizielle Datum des Entstehens der *via Modernorum* betrachten. Nach Bacon ist Rufus direkter Autor der fatalen Irrtümer, welche er persönlich während seines Aufenthaltes in Paris zur Welt gebracht hatte (*reprobatus Parisius propter errores quos invenerat*). Bacon erinnert daran, dass Rufus‘ Thesen von einer Reihe weiser Männer verurteilen wurden, welche sie für gänzlich fehlbar hielten (*apud sapientes fuit insanus*). Zu diesen weisen Männern gehörte ganz gewiss Wilhelm von Auvergne, Philosoph, Theologe, Bischof und Kritiker der lateinischen Sophisten, zusammen mit Albert dem Großen. Rufus und Kilwardby gehörten sicher zur Gruppe der *Latinorum*, welche Albert aus seinen Studienzeiten in Paris seit dem Jahr 1240 kannte. Die Hermeneutik deutet im folgenden Kapitel diese „schlimmsten und dümmsten Irrtümer“, welche Rufus während seines Studienaufenthaltes in Paris in die Welt gesetzt hatte. Deren Erforschung hat eine grundsätzliche Bedeutung, weil der erste Aufenthalt Rufus‘ in Paris bis zum Jahr 1250 die moderne Objektivität begründete. Die neue Lehre lehrte Rufus dann weiter in der Funktion des Oxforder Sententiarius (nach 1250) und später auch in der Funktion des Pariser Magisters und Regens des hiesigen Franziskanerkollegs (1253–55). Dies ist genau die Zeit, als der prinzipielle Streit zwischen den weltlichen Magistern in der Rue du Fouarre und deren Mendikantenpendants ausbrach (Kap. 3.3.2). Bacon wusste sehr genau, worüber er sprach. Sein erster Aufenthalt an der Universität in Paris ist um die Jahre 1237–47 belegt, als auch Rufus, Kilwardby und Albert der Große hier wirkten.[[366]](#footnote-366) Darüber hinaus ist heute die Glaubwürdigkeit von Bacons Bemerkungen zu den Streitigkeiten der Jahre 1270–77 belegt, siehe Analyse seiner Schrift *Communia naturalium* (Hackett 1997a). Anstelle der Bacons Temperament gewidmeten Kommentare *ad hominem* ist es vonnöten, das philosophische Hintergrund seiner Kritik zu analysieren. Der Aristoteliker Bacon erachtete in Übereinstimmung mit den damaligen Pariser Magistern des ersten Averroismus Rufus‘ Lehre als wahnsinnig (*insanus*), wenngleich sie einen bedeutenden Erfolg unter den ungebildeten Pariser Studenten vorweisen konnte.

Bacon spielt auf Rufus‘ Streitigkeiten an der Pariser Universität an, welche man für einen *terminus post quem* des Streits um die Auslegung von Aristoteles‘ Korpus zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus halten kann. Albert der Große wiederholt die an die Adresse der fehlerhaft gelehrten Lateiner gerichtete vehemente Kritik um 1255, als er den Kommentar zu *De anima* schreibt und die monumentale Interpretation des *Corpus Aristotelicum* einleitet (Kap. 2.4.3). Die gleiche Situation wiederholt sich zwei Jahrzehnte später, was die Abschlussworte Thomas‘ von Aquin in seinem polemischen Traktat *De unitate intellectus* (1270) gegen die nächste Welle der modernen Nominalisten (*de falsi nominis scientia*) belegen. Thomas richtete sein Traktat gegen den ungenannten Pariser Magister, welcher selbstbewusst vor den philosophischen Stümpern, welche unfähig waren, solche komplizierten Fragen zu beurteilen (*coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare*; ed. Leonina 43, 314.436). Aquinaten Kritik war nicht mehr auf Rufus oder Bonaventura gerichtet, sondern auf deren Pariser Nachfolger aus der Schule des zweiten Averroismus. Dies war Pecham als Magister Regens. Die akademischen Repräsentanten der *Modernorum* wirkten in Paris um das Jahr 1270 auf ähnlich problematische Weise wie zu Zeiten von Alvernus‘ *sophistae Latini* genannten Zeitgenossen oder von Rufus‘ Famosität *apud stultam multitudinem*. Der besiegte Modernist Pecham musste ebenfalls im Jahre 1271 Paris verlassen und nach Oxford überwechseln, ebenso wie Rufus vor ihm, spätestens im Jahre 1250. Ähnliche Ausfälle gegen die neue Art der Sophisten lassen sich zu jener Zeit noch mehr finden, siehe z. B. Gerard von Aberville oder Nicolas von Lisieux (Libera 2004, 522). Diese säkularen Magister aus der Rue du Fouarre stehen an der Spitze des Feldzugs gegen die modernen Mendikanten. Ähnliche Irrtümer, welche die Einheit von Philosophie und Theologie zerstörten (*quasi sind due contrarie veritates*) wurden von so „manchen Studenten an der artistischen Fakultät der Pariser Universität“ (*nonnulli parisius studentes in artibus*) übernommen. So lautet die Einführung der bekannten Verurteilung der 219 Irrtümer vom Pariser Bischof Etienne vom 7. März 1277. Die Entscheidung von Bischof Étienne erfolgte direkt im exemplarischen Modus der modernen Sophisterei, die von den akademischen Furien im Modus „Verkehrung ins Gegenteil“ geführt wurde. Wenn es unter den Artisten in der Rue de Fouarre Modernisten gab, sie hätten sie die erste Prüfung der Interpretation der Schrift *De anima*, die sie nach der sizilianischen Auslegung des CMDA kennen mussten, nicht bestanden. Im Gegensatz dazu lehrte die mendikantische Fakultät der Modernisten laut Bacon buchstäblich „verrückte“ Doktrinen, deren man natürlich die Schule des ersten Averroismus beschuldigte. Wie man sieht, fand der manipulierte Prozess der ersten nominalistischen Modernisten gegen den Aristoteliker Abélard ein weiteres Nachspiel, ganz würdig der Schule von *sophistae Latini*. Erinnern wir uns an die ursprüngliche Quelle dieses „Wahnsinns“, welcher zum ersten Mal im Werk *Fons philosophiae* verzeichnet wurde, welches die Auffassung der von der Schule der *Nominales* vorgelegte Welt parodierte (*solus hoc crediderit mentis alienus*, Kap. 1.6.). Wir müssen die Hauptquelle des akademischen Schreckens untersuchen, die die chaotischen Modernisten betraf. Die Schule der Kenner des ersten Averroismus hat sie ein Jahrzehnt lang verteufelt. Rufus und einige seiner Zeitgenossen wie Adam von Buckfield und Kilwardby bekannten sich verbal zu Aristoteles‘ Schema des von der realen ersten Substanz determinierten Erkennens. Aber sie fügten dem durch Averroës‘ Kommentare gegebenen Aristotelismus während ihren Studien in Paris die neuplatonische Metaphysik der *Nominales* und die univoke Logik der *Modernorum* um das alles mit der Einführung des universellen Hylemorphismus zu krönen. Einen solchen sophistischen Mix traute sich kein gemäßigter Avicennist à la Philipp der Kanzler oder Alexander Hales zu produzieren. Rufus‘ Vorlesungen aus den Vierzigerjahren zeigen, dass die aristotelischen *Nominales* den Kommentator durch den porretanischen universellen Hylemorphismus in das avicennische Schema der Metaphysik integrierten. Die wichtigsten franziskanischen Modernisten versammelten sich um die Redaktion des Werkes *Summa Halensis*. Sie benötigten eine Harmonisierung von Averroes‘s aristotelischem Kommentar im Modus der Toledischen Schule mit dem Avicennismus der Transzendentalien (Pariser Zweig der Moderne) und mit der Lehre der mit dem universellen Hylemorphismus verbundenen Porretaner (Oxforder Zweig der Moderne). Diese sophistische Kreativität der *Modernorum*, welche alle Irrtümer zu einem tragischen Mix von Unsinn vereinigt, hielten ihre besser gebildeten Kollegen für eine philosophisch wahnsinnige Lehre. Bonaventura setzte nach Rufus‘ Weggang nach Oxford die Angriffe auf Averroës fort. Rufus‘ sophistisch *ad mentem Averrois* im averroistischen Paradigma interpretierte Auslegung des Aristoteles betrachtete Grosseteste als lächerlich. Daher verurteilte er diese Modernisten wegen ihrer bewundernswerten Blindheit und Aufgeblasenheit (*mira cecitate et presumcione*, Kap. 3.1.3), was Bacons Kritik bestätigte. Nach der Kritik an Grosseteste irgendwann im Jahre 1235 musste der moderne Rufus Oxford verlassen und wurde zu Magisterstudien nach Paris gesandt. Die erste Synthese der modernen Objektivität lässt sich in Rufus‘ akademische Wirkung als Sententiarius am Franziskanerkolleg in Paris bis zum Jahr 1250 und bis zur Entstehung von Bonaventuras Kommentar zum zweiten Buch der Sentenzen (ca. 1252) datieren. Bonaventura gründete auf ideologische und organisatorische Weise die Pariser Schule des zweiten Averroismus (OBJ III, Kap. 4.1.2). Albert verleiht dieser Gruppe irgendwann um das Jahr 1255 beim Verfassen des Kommentars zu *De anima* den ironischen Titel *Averroistae*, wenn er die Hauptschriften über die Einheit der Person und deren Erkennen vollendete. Zur selben Zeit schrieb Bacon den oben zitierten Kommentar zum dritten Buch von *De anima* (*Distinccio tercia de anima*), welcher gegen den Oxforder Zweig der Modernisten gerichtet ist. Der erste Averroismus kann den Status des Seienden der dritten Art nicht zulassen, weil er das wahre Erkennen der Realität aufhöbe und aus dem Menschen eine moderne Leiche machte. Ebenso wie Albert, Bacon sah, dass es sich bei der Quelle des fehlerhaften Erkennens in der Schule des zweiten Averroismus um eine irrtümliche Auslegung des zentralen Teils der *Zweiten Analytik* handelt. Diese Lehre darboten die Modernisten im Modus des *Oxfordian Fallacy*. Grosseteste wurde im Jahre 1235 zum Bischof von Lincoln ernannt und reformierte ab dem Jahr 1240 die Oxforder Universität von der ökonomischen Seite und organisierte das Studiensystem neu. An seine Tätigkeit knüpft eine weitere bedeutende Persönlichkeit des zweiten Averroismus an, Robert Kilwardby, Rektor der Oxforder Universität und Erzbischof von Canterbury. Diese Zusammenhänge bestätigen, dass der ganze Streit zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus in der Frage der Einheit der Person irgendwann im Jahre 1235 in Oxford eskalierte und nach Rufus‘ Ankunft in Paris weiterging. Der Zeuge der Entstehung des averroistischen Averroës ist die Schrift *Contra Averroem* aus der Zeit um das Jahr 1236. Eine solche sophistische und irrtümliche Auslegung des Kommentators konnte Grosseteste in Oxford nicht zulassen, da der Angriff auf den CMDA die Lehre über die Pluralität der Substanzen im Menschen legitimiert hätte. Keine christliche Universität konnte damals eine solche unmenschliche modernistische Lehre tolerieren. Rufus wechselt daher aufgrund der Entscheidung des Franziskanerordens nach Paris über, einerseits, um dort seine Magisterstudien abzuschließen, und andererseits, um einen gewissen Schutz zu erfahren. Zu dieser Zeit kam es in Paris zu einem Zusammenstoß zwischen der Sizilianischen und der Toledischen Schule, welche die Schrift CMDA des Kommentators auslegten. Der Konflikt gipfelt durch Rufus erfolglose Verteidigung seiner Interpretation von *De anima* um das Jahr 1245. Die erste modernistische Schule der Mendikanten wird zu diesem Datum auf beide Ordensschulen der Dominikaner und der Franziskaner zugrunde gemacht. Als Erster geht der promovierte Magister Kilwardby von Paris nach Oxford zurück und nach ihm auch der Bakkalaureus Rufus, allerdings ohne Magisterwürde (1250). Zu jener Zeit hält nur Bonaventura die Flagge der Pariser Modernisten hoch, welcher dabei ist, seine Magisterstudien zu beenden. In der Dekade nach dem Jahr 1250 setzt die zweite Rezeption des Averroës ein. Sie trägt andere Züge als die von Salman, Gauthier und weiteren Kennern des Mittelalters analysierte erste Welle (OBJ III, Kap. 4). Der gesamte Streit zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus in der Zeit von 1230 bis 1240 gehört in die bewegte Periode der Pariser Universität nach den Unruhen und dem Streik im Jahre 1229. Die Bettelorden lehnten den Streik der säkularen Magister ab und begründeten sich nach dem Jahr 1231 eigene Studien. Der Dominikaner Roland von Cremona war der erste Mendikantenmagister der Theologie an der Pariser Universität. Die Ordensstudien wurden bald auch säkularen Studenten geöffnet, was für weitere Spannung zwischen den Diözesan- und Ordensmagistern sorgte. Der Streit zwischen den ersten und den zweiten Averroisten entfesselte eine neue Runde der Gigantomachie um die Substanz. Diese ist auf die Jahre 1255 und 1277 datiert.

Die Hermeneutik interessiert jenes „wahnsinnige“ Vorgehen des Denkens (Bacon *dixit*), mit welchen diese Sophisten die Potenz auf das Niveau der Aktualität gehoben und gleichzeitig das Akzidens auf das Niveau der Substanz erhoben haben. Der Antritt der Moderne zeigt Rufus‘ Kommentar zur *Zweiten Analytik*, welche wir um die entsprechenden Stellen in Rufus‘ Kommentar zur *Metaphysik* und zu *De anima* ergänzen. Sie sind sehr wahrscheinlich am Anfang seiner Studien in Paris entstanden. Das Problem für die Schule des ersten Averroismus war die radikale Form des *Oxfordian Fallacy*, welche Rufus von Oxford nach Paris importiert hatte. Die Verfinsterung der ersten Substanz ist aufgrund der fehlerhaft aufgefassten Kausalität im Mittelglied des Urteils gegeben. Wiederholen wir nun Bacons genauen Standpunkt zum ontologischen Statut der Kausalität aus seinem Kommentar zur *Metaphysik*, welcher um das Jahr 1245 verfasst wurde (*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis*). Die kategoriale Prädikation im wissenschaftlichen Urteil folgt der Einführung der hyparchischen Kausalität, um einen metaphysischen Typus der universellen Prädikation zu bilden. Die Einführung der Kausalität in das mittlere Glied des wissenschaftlichen deduktiven Syllogismus unterscheidet diese Art der metaphysischen Notwendigkeit in der kausal determinierten Prädikation von der formalen kategorialen Bedeutung, die auf logischer Notwendigkeit beruht. Diese zweite Substanz kann nämlich auch als Essenz prädiziert werden, siehe das Beispiel der Definition des Dreiecks nach der *Zweiten Analytik*. Aber die Essenz ist einer kausalen Wirkung in der Realität nach dem metaphysichen Dativ nicht fähig, da ihr Sein lediglich im Denken des erkennenden Subjekts gegeben ist.

„Auf die dritte Art und Weise sagen wir, dass das formal bestimmte Sein in Einzeldingen weder aktuell noch potenziell vertreten ist, sondern einzig durch die Kausalität. Dieses Allgemeinding ist durch die reale Kausalität und nicht durch die formale Prädikation gegeben (*hoc est universale per causalitatem et non per predicationem formalem*), und diese Universalie ist nicht [logisch] prädizierbar (*tale universale est non-predicabile*).“ [[367]](#footnote-367)

Die auf der Kausalität des Mittelgliedes des Urteils basierende Prädikation sagt über die reale Prädikation der ersten Substanz aus. Diese Prädikation ist keine formal gegebene Prädikation, welche im Rahmen der logischen Abstraktion ausgesagt wird. Die Imposition der Kausalität ins deduktive Urteil konnte man nicht im Rahmen der damals weit verbreiteten porretanischen Prädikation der *Kategorien* schaffen, die sich hypostasierter Prädikabilien bediente (Kap. 3.1.2). Bacon lässt nicht zu, dass der Universalbegriff als *tertium ens* an die Stelle der realen Kausalität tritt. Das war der Fall beim zweiten Averroismus und bei den Modernisten von Oxford. Die Notwendigkeit, die durch die reale Kausalität gegeben ist, macht die Imposition der Bedeutung und damit wird die Wahrheit als Korrespondenz etabliert. Es gibt einerseits *per se* notwendige Realität der Sache; andererseits, gibt es die Notwendigkeit, die durch universelle Prädikation entsteht. Die an sich gegebene Notwendigkeit der ersten Substanz begründet die Notwendigkeit der zweiten Substanz in der universellen Prädikation (*in pluribus formaliter, set solum causaliter*). Auf diese Weise verbindet sich die erste Triade der metaphysischen Erkenntnisprinzipien mit der zweiten Triade der logischen Prinzipien. Die universelle wissenschaftliche Definition der Sonnenfinsternis ist deswegen gegeben, weil zuerst die Sonnenfinsternis real eingetreten ist. Daher hat die wissenschaftliche Prädikation ein im Rahmen der univoken kategorialen Beziehung gegebenes Statut, wo die Imposition der Bedeutung aus der realen Wirkung der durch das Mittelglied des Urteils prädizierten ersten Substanzen genommen ist (*hoc est universale per causalitatem*). Primäre Kausalität auf dem Niveau der ersten Substanzen wird im wissenschaftlichen Beweis nach dem oben zitierten hyparchischen Modus prädiziert (*Anal. Post*. 84a13). Die erste hyparchische Substanz trägt dann richtig das allgemeine Subjekt der universalen Aussage (ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post.* 84a14). Bacon sieht klar, dass die Kausalität im Mittelglied des Urteils weder die erste Substanz noch die im Schluss gegebene universelle Essenz ist. Die Deduktion als wissenschaftlicher Beweis unterscheidet sich auf diese Weise von der allgemeinen Aussage über das formale Wesen des Dreiecks. Die Prädikation der realen Kausalität folgt der Wirkung der ersten Substanz (ἐν τῷ τί) im metaphysischen Dativ (ἐστιν ὑπάρχουσιν) und unterscheidet sich somit von der allgemeinen, auf die formale Essenz des Dreiecks bezogene Aussage. Dessen Notwendigkeit ist formal gegeben, da das Erkennen der Logik, der Geometrie und der Mathematik auf dem Niveau der logischen Abstraktion verlaufen, wo das hyparchische Sein der Universalie im Denken gegeben ist (*Anal. Post.* 84a14). Deshalb muss die Prädikation der gattungsmäßig unterschiedlichen Naturwissenschaften zum tatsächlichen Wirken der ersten Substanzen im Modus des metaphysischen Dativs gehen. Einzig und allein in diesem Fall ist die Universalität des deduktiven Urteils univok und kausal gegeben, d. h. im Modus der kategorialen Imposition von auf dem Niveau der Wirkung der realen ersten Substanzen gegebenen realen Kausalität. Abermals ist der Dualismus zwischen Alberts *ex inmediatis* und Grossetestes *inmediate* im Spiel. Der Streit wird über das Primat der ersten Triade der Prinzipien des Erkennens der *Zweiten Analytik* geführt. Das Primat wurde durch die Deutung des *Oxfordian Fallacy* aufgehoben. Die Univozität zwischen der realen Kausalität und der formalen Prädikation umstaltet die Ursache als logische Essenz (siehe Bonaventuras *ratio causalitatis*; OBJ III, Kap. 4.1.2) ist Bacon zufolge nicht möglich. Es handelt sich um zwei unterschiedliche Ordnungen des Erkennens. Der Unterschied läuft zwischen der Universalität der hyparchischer Existenz der ersten Substanzen und der Universalität der logischen Abstraktionen, welche hyparchisch im Denken gegeben sind. Metaphysisch geht es um zwei unterschiedliche Ordnungen des Seienden, welche die Übereinstimmungstheorie der Wahrheit genau unterscheiden muss. Bacon lehnte ebenso wie Albert und Alvernus die Sicht der Welt durch die *Oxfordian Fallacy* ab, weil er sie für wahnsinnig hielt. Deshalb lehnte er die univoke, in der Mathematik für das wissenschaftliche Urteil über die reale Kausalität gegebene formale Prädikation ab. Die Mathematik kann die Kausalität der realen Substanzen nicht treffen, weil ihre Beziehungen lediglich durch die logische Abstraktion gegeben sind. Damit lehnte er zugleich die analogische oder sogar univoke Theorie der *Modernorum* ab, welche im sogenannten „wissenschaftlichen“ Erkennen des zweiten Averroismus die zwei unterschiedlichen universellen Species nach Avicebrons Muster zur Übereinstimmung bringt. Die eine Specieswird in der reinen Form prädiziert, woraufhin ihr kontingentes Vorkommen in der hylemorphischen Zusammensetzung festgestellt wird. Der erste Averroismus gestattete keinen Synkretismus im Erkennen der ersten Substanz, was zum ersten Mal von Bischof Alvernus durch die Trennung von Averroës‘ Deutung der Metaphysik von den neuplatonischen *sequaces Aristotelis* vorgeführt wurde, welche von Avicennas Metaphysik determiniert wurden (Kap. 2.3.1). Es ist zu beachten, dass die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Arten des Aristotelismus für Gelehrte aus vielen Gründen in den Jahren 1230–50 sehr schwierig war. Nur die besten von ihnen waren zu dieser Leistung fähig. Daher trugen die modernen Furien den Sieg davon, weil nach den autoritären Eingriffen an den Universitäten schließlich keine kritischen Aristoteliker mehr übrigblieben. Die immer neue und interessante philosophische und sophistische Mythopoetik, welche im Modus der kulturellen Hegemonie praktiziert wurde (OBJ III, Kap. 4.6), zieht die akademischen Adoleszenten aller Sorten (*stultam multitudinem*) weitaus mehr an als das kritische Denken. Dieses geht seit Urzeiten den musischen Weg der einen Weisheit, welch durch die kosmische Sonnenbahn gegeben ist. In Platons Höhle ist es möglich, alles Mögliche an akademisch Witzigem und Interessantem virtuell zu simulieren. Die moderne Odyssee des chaotischen Denkens schreitet unter der Peitsche der fröhlichen Wissenschaft der Furien überall voran.

Die Harmonisierung zwischen Aristoteles und Platon war bei den Lateinern eine sehr komplizierte Sache, siehe das Denken der Falsafa bei Alfarabi und Averroës. Das Werk *Liber de causis* und weitere neuplatonische Interpretationen der Aristoteles, welche aus byzantinischen und arabischen Quellen tradiert worden waren, wurden als authentische Schriften des Korpus angesehen. Die meisten Autoren des 13. Jahrhunderts betrachteten Avicennas Philosophie als authentische Nachfolge des Aristoteles. Sie waren vor allem von der Toledischen Schule beeinflusst. Die Synthese von Platon und Aristoteles war bis zum Jahr 1220 kein wirkliches Problem, als der aristotelische Avicennismus ungestört in der Scholastik schaltete und waltete. Die philosophischer Opponenten bestanden in Boethius‘ Interpretation des aristotelischen Korpus in der Fassung der Blund’schen Schule, die wiederum an Abelard anknüpfte. Diese Situation haben wir am Konflikt der zwei Schulen gezeigt, deren Repräsentanten Abelard und Anselm waren. Dann tritt Averroës in die Szene, zusammen mit seiner Originalauffassung des intellektuellen Erkennens, welches sich am Primat der ersten Substanz anlehnt. Diese Interpretation wurde klar von der Sizilianischen Schule in Anknüpfung an die die biologischen Werke Aristoteles‘ verteidigt. Die Meister des scholastischen Denkens erkannten um 1230–40 die Genialität des Gelehrten aus Córdoba als des authentischen Kommentators an, was nach Gauthier und anderen Autoren das Wesen des ersten Averroismus ausmacht. Die ersten Kenner aus der Schule des ersten Averroismus wie vielleicht der noch lebende Blund, aber ganz gewiss Alvernus und zum Teil auch Grosseteste vollzogen eine fundamentalte Unterscheidung zwischen der neuplatonischen und der aristotelischen Interpretation des *Corpus Aristotelicum* nach der Toledischen und der Sizilianischen Schule. Dieses in der Ordnung des kritischen und brillanten Denkens gegebene Ereignis rettete die aristotelische Auffassung der Wissenschaft und die substanzielle Einheit des Menschen für den lateinischen Westen. Erinnern wir uns daran, dass nach der CMDA ein einziger Liebhaber der Weisheit für die geschichtliche Existenz der *alétheia* ausreicht. Diese real existierende erste Substanz kann den wahren Sinn des Seins für die spezifisch verwirrte Menschheit erzeugen. Die archaischen Musen schätzen die Weisheit auf maximale Weise, wohingegen die strafenden akademischen Furien alle blinden Objektivisten als ein modernes Subjekt individuell führen müssen. Der Streit zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus ist in der zweiten Dekade der lateinischen Rezeption der sizilianischen und der toledischen Interpretation des Averroës belegt. Ort des Streites zwischen den ersten Averroisten und den Modernisten war in den Jahren 1240–45 die Pariser Universität. Diese erste Runde verloren die Modernisten bis das Jahr 1255. Deshalb haben sie über diese Niederlage eine objektive *damnatio memoriae* verhängt. Durch den Prüfstein der Teilung zwischen den und dem ersten Averroismus war das Statut des möglichen und des tätigen Intellektes als integraler Fähigkeit der Seele nach dem CMDA. Der zweite Averroismus erzeugte zwei intellektuelle Substanzen (*intellectus possibilis, agens*). Modernisten versuchten dann vergeblich, diese im Modus des Intellektes als *inmixtus* gegebenen Substanzen irgendwie mit dem Körper als weiterer Substanz zu verbinden. Die Ankunft der dualistischen und daher averroistischen Interpretation des Aristoteles wird indirekt auch in damaligen Übersetzungen der *Nikomachischen Ethik* bewiesen, welche in der Fassung der Toledischen Schule von Averroës beeinflusst war.[[368]](#footnote-368) Den Konflikt um den Status des praktischen Intellektes und der politischen Rationalität werden wir am Ende der Arbeit analysieren (OBJ III, Kap. 6.2). Die aristotelischen Avicennisten und die ersten modernen Kartesianer nehmen Proklos‘ und Avicennas Lehre über die zwei Gesichter der Seele für bare Münze (OBJ I, Kap. 2.3.1). Das Erkennen lenkt der abgetrennte tätige Intellekt und nicht das sinnliche Erkennen. Die neuplatonischen Interpretationen von Aristoteles‘ dualer Auffassung der Seele gehen von der *Ethica Vetus* aus (Burgundio von Pisa ca. 1150), aus welcher auch die zitierte *reportatio* der Vorlesungen des unbekannten Meisters aus Paris hervorgeht.[[369]](#footnote-369) Das Erkennen beginnt zwar bei den Sinnen, hat aber volle Autonomie im Hinblick auf den sinnlich geformten Gegenstand im Phantasma. Eines ähnlichen dualistischen Stils bedient sich auch der Kommentar zur *Ethik* vom unbekannten Magister, welcher um das Jahr 1235 verfasst wurde und an die Interpretation von *De anima* nach Avicenna anknüpft (*Commentaire d’Avranches*). Der Anonyme knüpft na Avicennas *Liber de anima* I.5 nach Gundissalinus‘ Übersetzung und Auslegung an (*duae vires sive duo intellectus sunt animae rationali quasi duae facies*; Buffon 2007, 104). Der zweite Teil der Seele hat einen rein kontemplativen und mystischen Charakter, welcher zu Gott als dem höchsten Gut gewendet ist, wo alle die Seele erfrischende Weisheit generiert wird (*respiciat sursum ad contemplandum suum superius quod est Deus,* ibid). Diese Interpretationen der *Ethik* verfügen gemäß dem Paradigma der Toledischen Schule im Modell des Sonnenintellektes über einen avicennischen Charakter. Sie beeinflussten auf grundsätzliche Weise die moderne Auslegung von *De anima* um das Jahr 1240. Das Seiende wird im Intellekt der modernen Porretaner und Avicennisten aus Richtung des abgeteilten kosmischen *intellectus agens* erleuchtet. Gegen diese Auslegungen der *Ethik* in der Schule des zweiten Averroismus schreibt Albert das großartige Werk *De homine*.

Die Ankunft von Averroës‘ Kommentaren aus der Sizilianischen Schule verwandelten die neuplatonische Lektüre des Aristoteles in mehreren Richtungen. Die vorangegangenen Kapitel haben gezeigt, dass in den Jahren 1225–30 im ersten Averroismus ein neues Paradigma des Erkennens und der Wahrheit entsteht, welches Averroës‘ Kommentare des Korpus im kritisch geklärten Modus der Toledischen Schule integriert. Diesen „sizilianischen Aristoteles“ hatte teilweise schon Blunds Schule in der Fassung beider anonymen Schriften von *De anima* eingeführt, welche von Grosseteste (1225) und Alvernus (1230) verfasst worden waren. In dieser Zeit kam es durch die Vorlesungen und Übersetzungen Scotus‘ nach dem Jahr 1230 zu einer Bestätigung der neuen Lektüre des Kommentators. Dann war Averroës bereits für Alvernus und die gesamte Schule des ersten Averroismus ein wirklicher *philosophus nobilissimus*, weil er an der Einheit der realen Person festhielt und mit dem kompletten Projekt der einheitlichen „Meta-Physik“ arbeitete. Dieses basierte auf dem Primat der ersten Substanz. Aristoteles‘ genialer Kommentator drehte die Perspektive des Erkennens zurück in die Realität, und der Intellekt wird im Modus *per prius* aus Richtung der ersten Substanz belichtet (OBJ I, Kap. 2.4.2). Die Interpretation des zweiten Averroismus nach der Toledischen Schule bildet hauptsächlich Averroës‘ Kommentar zur *Physik* und zu *De caelo*, welcher Avicennas Kosmologie ergänzte. Die Sizilianische Schule stützte sich auf Averroës‘ großen Kommentar zu *De anima* und den großen Kommentar zur *Metaphysik* und las aufmerksam Aristoteles‘ biologische Schriften über das Erkennen und das Leben der Tiere. Sie begründeten das Verständnis *De anima* durch das richtige Vorgehen der Lektüre vom ersten und zweiten Buch zum dritten Teil. Die mystische Moderne der toledischen Illuminaten und späteren Kartesianer braucht sich um die lebenden Organismen nicht zu kümmern. Deren Existenz ist objektiv unter dem Spezifikum der Leiche zusammengefasst, was die Vernichtungslager des 20. Jahrhunderts beweisen. Im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus ist der Mensch zu einer virtuellen, digitalisierten Fata-Morgana geworden. Das beweisen die von den Finanzderivaten verursachten Krisen sowie das gegenwärtige globale Desinteresse der Eliten an den verheerenden Auswirkungen, die sie selbst verursacht haben. Das Beispiel des Bischofs Alvernus zeigte den ersten Fall der erfolgreichen Unterscheidung zwischen Averroës und den *sequaces Aristotelis*, ob nun in der Falsafa oder in der Scholastik. Modernistische Anhänger des neuplatonischen Aristoteles verteidigten die neuplatonische Auslegung des Korpus und definierten die Seele des Menschen durch den abgeteilten *intellectus agens* (Kap. 2.3.1). Wenn irgendein Scholastiker in den Jahren 1235–40 einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Averroës und Avicenna sah, dann schloss er mit dem Neuplatonismus und dessen ontotheologischem Modell des Seienden der dritten Art ab. Grossetestes Auslegung des Averroës und von *De anima* ist im Stil des ersten Averroismus der Blund’schen Schule gegeben; aber die modernen Sophisten verdrehten die Deutung ihres Begründers. Während der Interpretation der *Zweiten Analytik* schreibt Grosseteste auch einen Kommentar zu Aristoteles‘ *Physik*, welcher ihm dabei half, die Einheit der ersten Substanz im Hinblick auf die *anima intellectiva* zu definieren. In seinem siebten Buch ist überhaupt das erste Zitat aus Averroës‘ Kommentar zur *Physik* belegt, welcher etwas seit dem Jahr 1225 im Westen bekannt ist (McEvoy 2000, 85). Aber die Auslegung der *Zweiten Analytik* wurde bereits im Stil des *Oxfordian Fallacy* geschrieben, wenngleich Grosseteste sich des Grundproblems bewusst war, welches die analytische Auslegung gebracht hatte (*aliquantum obscura*). Die Rezeption des Averroës in Oxford wird nach dem Paradigma der Toledischen Schule vom zitierten Adam von Buckfield, dem ersten Oxforder Kommentator von *De anima*, bezeugt. Sein Werk *Sentencia super librum de anima* beinhaltet Paraphrasen des CMDA, die aber im Rahmen des von Avicenna beeinflussten Averroismus ausgelegt wurden (Callus 1939, 422). Callus‘ Studie über die Pluralität der substanziellen Formen zeigt, dass die in dessen Schrift *De anima* an das „*quiddam Latinorum philosophorum“* gerichtete Kritik Alberts des Großen direkt Buckfields Kommentar zu *De anima* betrifft (ibid, p. 431). Die Anhänger des ersten Averroismus wie Albert und andere lehnten die von den ersten lateinischen Modernisten gegebene Struktur des *intellectus possibilis* ab. Diese verbanden nach den Neuplatonikern und Avicenna die univoke, durch die *Nominales* tradierte Speciesmit dem substanziellen Intellekt.

Schauen wir uns die Schlüsselstelle an, wo die neue Form der objektiv gestalteten Welt entsteht. Die dualistische Auffassung des Menschen erschien in dem Moment, da die Belichtung des Sinns des Seienden vom *absolute* genommenen *intellectus agens*, d. h. ohne Bindung an den rezeptiven *intellectus possibilis* kam. Alberts Kommentar zu *De anima* verbindet ebenso wie Avempace diesen Dualismus mit den Autoren der neuplatonischen Falsafa.

„Avempace, welche nach ihnen kam, fügte dem hinzu, dass der durch den Intellekt definierte Mensch zwei Fähigkeiten besitzt: Die erste menschliche ist insofern gegeben, als sie durch Phantasmen erkennt. Die zweite Fähigkeit ist bereits göttlicher Natur, weil sie die Spur der abgeteilten kosmischen Intelligenz ist. Der Intellekt versteht durch die menschliche Fähigkeit die aus der Materie genommenen Konzepte; durch die göttliche Fähigkeit versteht er die abgetrennten intelligiblen Formen.“ [[370]](#footnote-370)

Nach der Einführung von Avempaces starken Intellekt kam es zu dessen Verdoppelung (*homo secundum intellectum habet duas vires*). Der schwache Intellekt blieb an das durch die Abstraktion aus den Phantasmen gegebenen Erkennen gebunden (*in quantum colligatur phantasmatibus*). Die Erleuchtung von vorne von der ersten Substanz aus, bedarf nur des schwachen (*debilis*) Intellektes. Das war Grossetestes Auffassung der Wissenschaft als aristotelischer *scientia*. Der von den Furien gelenkte starke Intellekt der mythopoetischen *Modernorum* sucht nach dem Muster Bonaventuras und anderer Mystiker der Moderne jene Spuren der ursprünglichen separierten Formen in der Schöpfung (*vestigium intelligentiae separatae*). Der Illuminat muss sich nicht mit der Erforschung der Abstraktion aufhalten, wo die *species intelligibilis* gebildet wird und wo das Erkennen des Intellektes in Anknüpfung an das Erkennen der Sinne aus Richtung der realen ersten Substanz beginnt. Im Modell der Illuminaten wurde der *intellectus possibilis* lediglich zu einer kontingenten Realisierung des direkten Einblicks in die hyparchischen Formen, welcher den subsistenten und somit auch den vom Menschen getrennten *intellectus agens* herstellt. Um 1230–35 entstehen die ersten Grundlagen einer neuen Metaphysik, welche explizit im Rahmen der späteren *via Modernorum* gegeben ist. Durch die Integration des universellen Hylemorphismus in die avicennische Schule der damaligen *Nominales* in Oxford und Paris entsteht ab dem Jahre 1240 eine neue Richtung, welche wir den zweiten Averroismus genannt haben. Diese aus dem Avicennismus hervorgegangene Strömung etablierte einen neuen objektiven Sinn des Seienden, welcher die Grenzen von Avicennas Metaphysik überschritt. Die Entstehung des zweiten Averroismus indiziert den Feldzug Bacons und Alberts gegen die nominalistischen Zeitgenossen, welche der Pariser Bischof Alvernus mit der generischen Bezeichnung *sophistae Latini* bedachte. Die modernen Sophisten in Paris und Oxford inspirierten Albert und Bacon dazu, das authentische Denken Aristoteles‘ und des Kommentators zu deuten. Albert nannte das Vorgehen dieser *Latinorum* „Geschwätz“ und Bacon „Wahnsinn“. Bischof Alvernus verurteile ähnliche Irrungen an der Pariser Universität, indem er den kosmischen und den menschlichen *intellectus agens* voneinander trennte. Alvernus‘ besten Schüler, Albert und Bacon, verteidigten daraufhin weitere zwei Jahrzehnte lang den authentischen Sinn von Aristoteles‘ Korpus gegenüber den modernen Sophisten. Durch diese epochale Tat, welche Aristoteles‘ Schrift *De Sophisticis Elenchis* folgte, begründeten sie das authentische Projekt der westlichen Wissenschaft, welches an den tatsächlichen Aristotelismus der *Zweiten Analytik* angelehnt war. Albert und Bacon vollendeten die dritte Matrix der Objektivität, welche durch die Entstehung des ersten Averroismus gegeben war. Ihre Verteidigung des ersten Averroismus eröffnete die nächste Runde der Gigantomachie. Die neue Runde des Streites um die Objektivität beginnt nach dem Abgang des Bischofs Alvernus (†1249) und ist durch den Beginn von Rufus‘ Lehre in Oxford im Jahre 1250 gegeben, wobei er bereits völlig offiziell die erste Version der modernen Sentenzen lehrte. Die Bakkalaurei an den artistischen Fakultäten lesen Aristoteles‘ *De anima* bereits als Pflichtlektüre und unter ihrem Einfluss vollenden sie die Magisterkommentare zu den Sentenzen. Bedeutende Protagonisten des Streites um den Averroismus waren der Franziskaner Bonaventura von Bagnoreggio (†1274) und die anschließende Schule der *Modernorum*, unter der Führung Pechams, welche daran anknüpfte. Auf der anderen Seite der Front standen zwei grundsätzlich unterschiedliche Aristoteliker, Siger von Brabant und Thomas von Aquin.

## 3.3 Objektive Verfassung der Essenz (Rufus von Cornwall)

Die moderne Gigantomachie wegen der objektiven Substanz entstand um das Jahr 1170, als Averroës auf originelle Weise Aristoteles‘ wichtigste Schiften zu kommentieren begann und eine grundsätzliche Kritik an Avicenna und Al-Ghazālī lancierte. Im lateinischen Westen setzt die Rezeption Avicennas nach der Toledischen Schule ein. Die lateinische Scholastik übernahm den Streit der Falsafa um die avicennische Substanz und formte ihn in die objektive Form der Metaphysik um. Die vorausgegangenen Kapitel haben gezeigt, wie die von Avicenna beeinflussten neuplatonischen Traditionen in den logischen Schulen der *Nominales* und der Porretaner gepflegt wurden. Diese Analyse deckt sich zum Teil mit Gilsons Terminus *„augustinisme avicennisant*“. Der zweite Averroismus erwuchs um das Jahr 1230 auf der neuen Interpretation der Schrift *Kategorien* und durch die Änderung des Statuts des wissenschaftlichen Beweises in der *Zweiten Analytik*. Die Hermeneutik interessiert vor allem die Art und Weise, wie der Sinn des Seienden im Feld der epochal neuen Lichtung der westlichen Metaphysik entsteht. Von diesem Ort der Geschichtlichkeit ausgehend, haben sich Wahrheit und Unwahrheit des Averroismus als fundamentaler historischer Irrtum der Metaphysik erwiesen und die Geschichte der objektiven Weltanschauung begründeten. Die positivistische Historie der Philosophie folgt dem Weg des *tertium ens*, das die Geschichte der objektiven Wirkungen schuf. Die Verwandlung der Geschichte folgt der dreifachen Verwandlung der Wahrheit. Es geht von der göttlichen *a/létheia* der Musen zur *alétheia* der ersten Philosophie und schließlich zur *veritas* der Metaphysik, die im westlichen objektiven Nihilismus der „*post-truths*“ endet. Ab 1230 entsteht im lateinischen Westen eine neue Gestalt der Metaphysik, welche sich aus einigen Strömungen zusammensetzt. Diese knüpften an die Gigantomachie der im Niedergang befindlichen Falsafa. Die wichtigte Tatsache war die authentische Interpretation des Averroës nach der Sizilianischen Schule. Die Hermeneutik der Objektivität unterscheidet bei der Rezeption des Averroës im lateinischen Westen im *Geviert* der Geschichtlichkeit (Kap. 3) vier unterschiedliche Strömungen. Sie gehen von diesem Ort aus, um neue Formen der westlichen Metaphysik zu gestalten. Erstens. Es handelt sich um der in der Schule der Porretaner gegebene Avicennismus und die neuplatonischen Interpretationen des Aristoteles im Rahmen der nominalistischen *Logica Modernorum*, die von Bischof Alvernus abgelehnt wurde (*sophistae Italici, Grammatici*). Zweitens. Es gab den von Blund eingeführten klassischen Aristotelismus, welcher in der Linie Boethius‘ und Abelards (*Logica Vetus,* klassische Metaphysik) eine neue Interpretation von *De anima* vorantrieb. Drittens. Der erste Averroismus wurde nach der Rezeption des toledischen Averroës ins Leben gerufen, im Werk *De anima et de potenciis eius* (ca. 1225). Er wurde in der Schule des ersten Averroismus sizilianischer Provenienz im Werk Alvernus‘, Alberts und Bacons systematisiert. Viertens. Grosseteste begründete mit analytischer Auslegung der *Zweiten Analytik* den zweiten Averroismus. Die Schule der ersten Modernisten knüpfte ihn an den universellen Hylemorphismus an. Der in dieser Gestalt gegebene Modernismus begann etwa ab dem Jahr 1235 sowohl in Oxford als auch in Paris öffentlich zu wirken. In Oxford fasste die Moderne deswegen Fuß, weil Grosseteste als Bischof nach Lincoln ging. In Paris deswegen, weil der Oxforder Modernist Rufus zu Studien dorthin kam. Seine Interpretation beeinflusste die nachfolgende Generation, welche Averroës‘ Schriften im Modus der Toledischen Schule nach dem nominalistischen Avicennismus und dem universellen Hylemorphismus interpretierte. Diese Richtung wurde von Alvernus und Albert grundsätzlich abgelehnt (*sophistae Latini, doctores Latini*). Bacon als bester Kenner von Aristoteles‘ *Metaphysik* bezeichnete um das Jahr 1245 die neuen Lehren aus Oxford als häretisch und wahnsinnig (*insaniunt contra veritatem*). Die Kommentare zur *Zweiten Analytik* und zu *De anima* zeigen die komplizierte Historie der Rezeption sowohl des Aristoteles als auch des Averroës. Sie manifestieren das Grundereignis des Denkens, welche die Geschichte des Westens prägte. Gigantomachie um die Substanz zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus stellt das Durchschneiden der Diagonalen dar, die vier Pole im Geviert der westlichen Geschichtlichkeit verbinden. Die Verfinsterung der ersten Substanz, welche an der Schnittstelle beider Diagonalen gebildet wird, zeigt die geschichtliche Weise, wie (siehe phänomenologisches *Wie* Heideggers) das Sein des Seienden durch die verschiedenartige Art und Weise der Begründung der modernen Metaphysik und des wissenschaftlichen Erkennens geschichtlich wirksam wird. Die hermeneutische Triade der Geschichtlichkeit, der Geschichte und der Historie erhält eine neue Gestalt durch Konflikte beider Schulen in den Jahren 1245–55 an der Pariser Universität. Es war die Zeit und Ort, wo die entscheidende Runde der Gigantomachie um die Substanz verlief. Diese Gigantomachie wird im lateinischen Westen von den besten Philosophen der Falsafa übermittelt. Dieser komplexe Streit um das Sein des Seienden in der Falsafa und im lateinischen Westen konstituierte das Grundereignis der Metaphysik, welches die Geschichte der westlichen Philosophie in der Epoche des Monotheismus begründete. Der moderne Gott war in dieser Zeit geboren und ist gestorben. Die neue Bestimmung des Menschen nach des *Oxfordian Fallacy* schuf eine neue Form der diskreten Weltanschauung. Das moderne Subjekt füllte die Welt mit dem Sinn des Seienden gemäß der Unverborgenheit (*alétheia*) des Seins. Die Wahrheit macht den nihilistischen Charakter der westlichen Metaphysik aus, die den Weg als *via Modernorum* nahm. Der zweite Averroismus bereitete diesen Weg vor, indem er die Erkenntnistheorie schuf, die durch falsche Interpretation des CMDA deformiert wurde. Averroës wurde zu einem Averroisten. Dieses geschichtliche Ereignis, welches durch die Wende des Seins von erster Substanz zum objektiven Nichtseienden gegeben war, begründete eine neue Historie des Westens. Das Seiende der dritten Art wurde von der avicennistischen Falsafa tradiert und in der modernen Interpretation der logischen Schriften des *Organons* transformiert. Es bedarf eines neuen Trägers des Erkennens, welcher der spezifisch definierten Leiche der Porretaner entspricht. Der moderne „Humanismus“ ging von der existierenden Person als der ersten Substanz des Boethius zum nicht existierenden *individuum* als Substanz der dritten Art über. Der Westen entdeckte seine wahre Natur und die Geschichte der modernen Eroberer begann mit den verlorenen Kreuzzügen. Der zweite Averroismus begründete die modernen Humanwissenschaften durch die Bestimmung der real nicht existenten „Mensch–Leiche“, welche im Rahmen der Pluralität der substanziellen Formen definiert wird. Die reformierten Porretaner vollzogen eine Reduktion der Metaphysik auf die Logik und führten die Teilung der Seienden der dritten Art im Rahmen der *Arbor Porphyriana* ein, und das lange vor Foucaults Werk *Les mots et les choses* (1966). Der Strukturalist Foucault folgt dem erst ab dem 17. Jahrhundert im Rahmen der Postmoderne gegebenen Teilen und Sortieren der Essenzen. Die zweite Matrix hat gezeigt, dass diese Klassifizierung im neuen Weltbild bereits in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts im porretanischen Modus *discrete videamus* entstanden war. Das moderne Subjekt enstand ein Jahrhundert später im zweiten Averroismus, wie Kommentare zu *De anima* und zu *Nikomachischer Ethik* um 1240 beweisen.

Der von Bacon verteidigte erste Averroismus bezeichnete die Entdeckung der neuen Metaphysik als Produkt des wahnsinnigen Denkens der Oxforder und Pariser Illuminaten. Daher muss man das Entstehen der neuen Auffassung von Welt und Mensch analysieren, worin das erste Konzept des objektiven Seienden geboren wird. Zu seinem Hauptprotagonisten wurde der Oxforder Franziskaner Rufus von Cornwall. Die Hermeneutik folgt dem von Bacon erwähnten Streit hinsichtlich Rufus‘ Pariser Vorlesungen (Kap. 3.2). Sie schaffen die Sammlung vor verschiedenen Schriften: Kommentar und Vorlesungen zur *Zweiten Analytik* (*Sententia super libros posteriorum analyticorum Aristotelis*, ca. 1232–34); Einleitung zur *Metaphysik* (*Memoriale in Metaphysicam Aristotelis*, ca. 1231–35); Kommentar zu *De anima* (*In Aristotelis De anima*, ca. 1231–35). In diesen Schriften wurde ein neues Subjekt des Erkennens vorgestellt.[[371]](#footnote-371) Die erste Etappe der Entstehung des zweiten Averroismus wurde durch den Angriff auf das averroistische Simulakrum des Averroës (*Contra Averroem*, 1236). Das apologetische Werk *Speculum animae* (ca. 1245) vollendete seinen Aufenthalt in Paris. Rufus versuchte damit seine kontroverse Lehre vor den kritischen Pariser Magistern und vom Bischof und Kanzler Alvernus zu verteidigen. Bacon erinnert in der oben zitierten Bemerkung, dass Rufus‘ Verteidigung nicht angenommen wurde und der erste Modernist in den Fachkreisen der Pariser Artisten lächerlich gemacht wurde. Wir datieren dieses Ereignis auf das Jahr 1245, als Jean de La Rochelle starb und Magister Odo Rigaldus an seine Stelle trat. Die Gruppe des Pariser *Modernorum* durchlebte schwere Zeiten. Rigaldus befahl wahrscheinlich die Disputation von Rufus’ im Werk *Speculum animae* zusammengefassten Thesen (kap. 3.3.4). Rufus konnte seine „Philosophie“ in Paris dieser Zeit nicht verteidigen. Indirekt wird dies in Alberts Anmerkung über die Bizarrerie dieser auf dem universellen Hylemorphismus basierenden Lehren bezeugt. Albert lehte es ab, dagegen zu polemisieren (*non reputo opinionem, sed ridiculum*; Kap. 2.4.3). Kilwardby muss unter Alberts Druck (er war der Magister Regens des Dominikanerkollegs in Paris) das Gleiche tun und kehrte ebenfalls im Jahr 1245 nach Oxford zurück. Rufus kam nach Oxford wieder und begann ab dem Jahr 1250 Vorlesungen zu halten. Dortiger akademischer Umfeld war bereits während einer Generation durch das Denken des *Oxfordian Fallacy* geformt. Wohl im Jahr 1252 ging er als Magister Regens wieder ans Franziskanerkolleg nach Paris zurück, wohin Bonaventura ihn berief, die Vorlesungen zu halten. Seine zweite Ankunft in Paris wurde mit Sicherheit bemerkt. Er kam zur gleichen Zeit, als Bonaventura den ersten Teil von seinem Kommentar der Sentenzen (1252) veröffentlichte. Für die Schule des ersten Averroismus war dies ein zu großer Biss. Die aristotelischen Meister konnten zu diesem doppelten „Wahnsinn“ der Modernisten nicht schweigen. Es kam zur weiteren Runde des Streits um den Modernismus, welche in den Jahren 1255–56 ihren Gipfelpunkt erreichte. Dem Papst gefiel der Modernismus der Bettelmönche und er nutzte seine Macht über die Universität, um die ersten antimodernistischen Philosophen in der Rue du Fouarre zu beseitigen. Die Modernisten wurden zum offiziellen Teil der Pariser Universität, so wie sie es seit den Anfängen an der Universität Oxford gewesen waren. Das philosophische Denken des katholischen Roms, das von akademischen Furien geleitet wurde, schuf das Bollwerk der kirchlichen Macht, um den Fortschritt der paranoischen Moderne zu sichern. Die Geschichte der Moderne im lateinischen Teil Westeuropas ist eine vollständige Tragikomödie, die unter der Führung der göttlichen Musen entstanden ist.

Rufus‘ Oxforder und Pariser erste Kommentare aus den Jahren 1231–37 enthalten *in nuce* alle Elemente der späteren Entwicklung der Moderne. Aufnahme des universellen Hylemorphismus schuf einen Radikalismus, der bei weitem Grossetestes vorsichtige Interpretationen überschritt. Der Bischof von Lincoln war sich nach Alvernus‘ Muster der grundlegenden Unterschiede zwischen Averroës und der neuplatonischen Schule bewusst. Er griff deshalb um das Jahr 1235 die neuplatonischen Interpretatoren des Aristoteles in Oxford öffentlich an. Grosseteste als christlicher Philosoph aus Blund Schule konnte die Verbreitung der modernen häretischen Lehren über die Pluralität der Substanzen im Menschen an der Oxforder Universität nicht tolerieren. Oxford erhielt erst zur Zeit der vollen Herrschaft der Modernisten von Papst Innozenz IV eine garantierte Autonomie (*Querentes in agro,* 1254). Die dortigen vom ersten Averroismus beeinflussten Magister hatten sich bereits im Jahre 1238 darum bemüht; aber die eifrigen Kräfte des Chaos verunmöglichten es.[[372]](#footnote-372) Dennoch hatte Oxford dank Grossetestes Wirken formal die gleiche Aufgabe wie die Pariser Universität, das christliche Denken zu verteidigen. Rufus tritt während seines Studiums in den Franziskanerorden ein und geht zu Studien nach Paris. Dort schließt er sich der Denkergruppe um Jean de La Rochelle und Alexander Hales an, welche nach dessen Tod die Herausgabe von *Summa Halensis* vollendet. In diesem Umfeld entstand die komplette Schule des zweiten Averroismus, welche den dritten Pol des Gevierts der Geschichtlichkeit etablierte (Kap. 3). Rufus radikalisierte während seines Aufenthaltes die von Alvernus abgelehnte Schule der *sequaces Aristotelis*. Er führte universellen Hylemorphismus in die Interpretation der Metaphysik *ad mentem Averrois* nach der Toledischen Schule ein. Dadurch schuf er eine neue Auffassung der ersten Wissenschaft, welche Bacon für wahnsinnig, Alber für lächerlich und Grosseteste für dumm hielt. Rufus erschuf aus Averroës ein sophistisches Simulakrum und begründete den objektiven Averroismus, auf welchem die Argumentation der neu entstandenen Schule der *Modernorum* stand. Grossetestes Schüler beeinflussten von Rufus und Kilwardby versammelten sich, um die Herausgabe der *Summa philosophiae* (1265) zu vollzogen (Kap. 3.1.3). Sie schufen ähnliche Synthese der Objektivität in Oxford wie Bonaventuras Schule bei der Herausgabe der *Summa Halensis*. Die Oxforder Modernisten applizierten an Lehre ihres Meisters nach Rufus und Kilwardby etablierte Version des *Oxfordian Fallacy*, porretanische Logik und universellen Hylemorphismus. Diese reformierten Avicennisten erschufen ein objektives Simulakrum von Grossetestes Lehre im Modus der analytischen Philosophie. Das Ergebnis der Synthese der Oxforder Averroisten waren die Thesen über den getrennten Intellekt und die substanzielle Vielheit im Menschen, was Grosseteste zu seiner Zeit prinzipiell ablehnte. Die vorangegangenen Kapitel haben gezeigt, dass Grosseteste in der entscheidenden Verteidigung der Einheit der Person einen Übergang in den Neuplatonismus ablehnte und in dieser Frage ein authentischer Aristoteliker blieb. Bacon griff die Oxforder Illuminaten im zitierten Werk *Distinccio tercia de anima* (Kap. 3.2) an. Ockham absolvierte die letzte letzte Runde der Gigantomachie gegen Scotisten in Oxford, er wurde ins Exil geschickt und die Schule des ersten Averroismus wurde aufgelöst.

Grosseteste war *spiritus agens* der Oxforder Universität und er stellt für die Hermeneutik eine epochale Figur des Typs *Alfarabius redivivus* dar. Die Schule des ersten Averroismus in Oxford (Bacon, Ockham) beruft sich auf Grosseteste im Streit um den Pluralismus der Substanzen im Menschen. Andererseits wird seine Lehre von der Schule des zweiten Averroismus radikalisiert. Nach Rufus‘ Rückkehr nach Oxford entstand ab dem Jahr 1250 ein zweiter Ort der Entstehung des Modernismus und der Objektivität, welcher akademisch und autoritär vom Dominikaner Robert Kilwardby (†1279), Rektor der Oxforder Universität und Erzbischof von Canterbury, gehütet wurde. Nach seinem Tod übernahm sein Schüler, der Franziskaner John Pecham (†1292) die Schlüsselrolle des Hüters des Modernismus, welche an die erwähnten akademischen und kirchlichen Funktionen gebunden war. Nach seinem Tod erlischt die Schule des zweiten Averroismus sowohl in Oxford als auch in Paris. Um seine Beerdigung machten sich grundsätzlich Thomas von Aquin und Duns Scotus verdient, welche die *Aufhebung* des ersten und des zweiten Averroismus in die moderne Version der objektiven Metaphysik vollzogen. Die Tragikomik der postmodernen Metaphysik zeigt sich am deutlichsten in der Tatsache, dass die beiden Vertreter des modernen Avicennismus (Thomas von Aquin und Duns Scotus) einander grundlegend entgegengesetzt zu sein scheinen. Rufus‘ Bedeutung für die Entwicklung der Moderne und der Objektivität ist in der Geschichte der lateinischen Scholastik mit der Gestalt von Duns Scotus‘ vergleichbar. Er führte Denkerrevolution von Rufus zum Gipfelpunkt, indem er eine neue Metaphysik entwarf. Als herausragender Vertreter der „*sophistae Latini*“, Rufus verlieht der Oxforder Universität die Anfangsausrichtung in die Moderne, indem er *Oxfordian Fallacy* zur neuen Form der Metaphysik radikalisierte. Die Einheit und das Leben dieser Universität ist deshalb an die Aufrechterhaltung von Grossetestes und Rufus‘ objektiver Form des metaphysischen und wissenschaftlichen Irrtums gebunden. Beide Formen dieses Irrtums wurden von der Universität Paris um 1245 grundsätzlich abgelehnt, und beide Vertreter der Moderne wurden ins modernistische Oxford zurückgeschickt. Aus der Perspektive der archaischen Hermeneutik der Musen wird klar, warum die Pariser Universität am Ende der Moderne mit dem vollen Eingeständnis des *Oxfordian Fallacy* untergegangen ist. Die archaische Wahrheit kann nicht mit der mythopoetischen Unwahrheit der paranoischen Modernisten koexistieren. Das Ende der metaphysischen Notwendigkeit meldet das Ende der Universität, die ihre *raison d’être* in diesem Anfang begründet hat. Die Universität von Oxford folgt siegreich dem Modus der logischen und historischen Notwendigkeit, wie es Furien geschaffen haben, da sie eine ganz andere *raison d’être* der Moderne darstellt. Daher dominiert sie den objektiven akademischen Betrieb und die Produktion der westlichen Wissenschaft durch ihre amerikanischen Klone. Das sophistizierte System der korporativ aufgefassten Wissenschaft wird durch das autoritär etablierte Wissen und das objektive Rating gegeben. Es wurde auf der Grundlage von Rufus‘s Auffassung der Wahrheit als mythopoetischer Assimilierung der objektiven Entitäten gegeben.

### 3.3.1 Moderne Interpretation der *Zweiten Analytik*

Rufus begann die Vorlesungen zur *Zweiten Analytik* wahrscheinlich noch in Oxford und er gab deren Kommentar unter dem Titel *In Aristotelis Analytika posteriora* heraus (ca. 1232–34). Der Kommentar ist scheinbar im aristotelischen Geist verfasst. Rufus betrachtet die Seele als unbeschriebenes Blatt im Hinblick auf das zuerst sinnlich gegebene Erkennen.

„Der Intellekt ist wie ein unbeschriebenes Blatt (*tabula nuda*) ohne jegliches Wissen, und im Hinblick auf die jedwedes Erkennen ist er in bloßer Potenz gegeben. Aber der Intellekt als Potenz ist zweifach, eine essenzielle und akzidentelle (*potentia duplex est, essentialis et accidentalis*). Die Potenz im substantiellen Sinne ist mittels der Imposition gemeint (*proprie dicitur*), also als Potenz im Gewordensein (*fieri*), wenn sie in die Aktualität kommt (*cum exit in actum*). Die zweite Verstehungsweise im akzidentellen Sinne ist mittels der Supposition gemeint (*non proprie dicitur*), weil Potenz nicht als essenzielles Wirken (*fieri tale*) betrachtet wird, sondern als an sich genommene Essenz (*esse tale*).“[[373]](#footnote-373)

Die Übersetzung „verriet“ das Original in dem Sinne, dass sie diesen lateinischen Sophisten auf die maximal mögliche aristotelische Weise interpretiert. Wenn wir der Meinung der damaligen Aristoteliker (Alvernus, Bacon, Albert) folgen, betrachteten sie Rufus als avicennistischen Nominalisten, der in Worten eine trügerische Form der Philosophie schafft. Die Fähigkeit des Erkennens ist in der dauerhaften Disposition des Denkens verankert, welches dazu fähig ist, Schlüsse zu ziehen (*potentia essentialis*). Diese avicennische Fähigkeit des Intellekts als schlußfolgerungsfähige Hypostase (später *res cogitans* von Descartes) ist ein neues Wesen der dritten Art. Diese Art von rezeptivem Intellekt „eksistiert“ in dem Moment, in dem sich potentiell kognitive Formen (als hypostatisches *tertium ens* betrachtet) im menschlichen Geist aktualisieren. Eine solche quasi-substantielle Potenz ist reine Sophistik. Entweder haben wir Potenz an den Körper als Substanz gebunden, oder wir haben einen rezeptiven Intellekt als neoplatonische oder avicennische „Form­–Substanz“. Die Definition der dualen Potenzform ist das erste bekannte Beispiel für einen hypostasierten *intellectus possibilis*, der an der Porretanischen Schule in Oxford geschaffen wurde. Die Potenz des Intellekts betritt die Aktualisierung durch reale Erkenntnis, die die permanente individuelle Potenz des Intellekts in eine kontingente tatsächliche Erkenntnis umwandelt (*cum exit in actum*). Der mögliche Intellekt des zweiten Averroismus macht eine hypostatische Substanz, die in den Bereich des Werdens hinabsteigt, um als aktualisierter „möglicher“ Intellekt wiedergeboren zu werden. Diese Parodie des Intellekts als *tertium genus* der CMDA macht totalen Unsinn, da der *intellectus possibilis* zu einer immateriellen hypostatischen „Form–Substanz“ wurde. Es ist das erste bekannte Beispiel, das Averroës in sein averroistisches Simulacrum verwandelte. Rufus macht eine monumentale Vermischung der zwei hypostasierten *tertium ens*, die den Charakter einer modernen Substanz erhalten haben.

1. Es gibt ein Simulakrum des Intellekts als quasi-körperliche Substanz, die als *potentia substantialis* hervorgebracht wird. Aristotelisch gesehen, es handelt sich um einen Unsinn. Dieser Intellekt als substantielle Potenzialität simuliert den durch die *anima intellectiva* gegebenen *actus essendi* im Menschen (*potentia proprie dicitur fieri cum exit in actum*). Es ist nicht ausdrücklich gesagt, dass der Übergang des Erkennens von „*potentia*“ zu „*actus*“ im menschlichen Körper passiert. Diese substantielle Form des Intellekts stellt das modernistische Simulakrum des Intellekts als *tertium genus* nach der CMDA dar (*fieri tale*). Tatsächlich ist es der hypostasierte *intellectus materialis* von Avicenna.
2. Rufus schuf eine weitere hypostasierte Version dieses Simulakrums als *potentia accidentalis*, in Form einer porretanischen Essenz gegeben. Diese Essenz ersetzte die aristotelische zweite Substanz und wirkt im Menschen durch objektiv definierte Kausalität als reale erste Substanz. Rufus′ Version des *Oxfordian Fallacy* schuf einen zweiten hypostasierten Intellekt als akzidentelle Potenz, die sich als abstrahierter Intellekt ausgibt, also als *quartum genus* von CMDA (*esse tale*).

Kein Wunder, dass Aristoteliker in Paris sich weigerten, über solch unendliche sophistische Spiegelungen der modernen Substanzen zu diskutieren. Rufus schuf Intellekt als zwei Hypostasen im Menschen, und keine von ihnen hat etwas mit dem im CMDA dargestellten Aristotelismus zu tun. Durch diese als Seiendes der dritten Art gegebene Potenz entsteht im Intellekt eine Sphäre der zuvor potenziell gegebenen Aktualität, weil sie sophistisch in der quasi-substanziellen Definition dieser Potenz gegeben ist. Aristoteles‘ Lehre hinsichtlich der Seele als *tabula rasa* ist mit Avicennas Metaphysik verbunden, und der Verlauf des Erkennens ist in zwei Teile geteilt. Die Etablierung des Erkennens im kategorialen Modus *per prius* gemäß dem hypostasierten Intellekt Avicennas wird mit aristotelischer Erklärung des Erkennens vermischt. Die akzidentelle Potenz des Intellektes tritt durch das reale Erkennen in die Aktualisierung. Der Prozess wandelt die dauerhafte individuelle Potenz des Intellektes in ein kontingentes aktuelles Erkenntnis um (*potentia accidentalis*). Damit wird das Erkennen nach der porretanischen Auslegung von *De anima* gegeben, welche von der Schule der *Modernorum* in Oxford eingeführt worden war (Kap. 3.2). Die Aktualisierung des Intellekts findet auf kontingente Weise statt, denn das Wissen ist ein Ereignis, das der bereits vorhandenen „Intellekt–Essenz“ von außen hinzugefügt wird. Das Wissen des äußeren Dinges aktualisiert sekundär den bereits gegebenen Intellekt. Er „eksistiert“ in Form einer hypostatischen Potenz (*fieri tale, esse tale*). Der Verlauf des Erkennens beginnt bei der porretanischen Hypostase, welche als intellektuelle Substanz der Seele (*potentia substantialis*) gegeben ist. Das Erkennen geht dann in Richtung zu den kontingenten und einstweilen nicht realisierten Potenzen dieser atomaren Substanz der dritten Art (*potentia accidentalis*). Diese sekundären Potenzen werden im Hinblick auf die in der Seele gegebene intellektuelle Hypostase im Modus *per posterius* prädiziert. Das reale Erkennen wird sinnlich und somit lediglich akzidentell determiniert. Der hypostatische Intellekt existiert im Menschen als *tabula nuda*, welche entweder durch Selbstreflexion oder durch externes Erkennen aktualisiert werden muss. Das Gleiche behauptet auch Rufus‘ späterer Kommentar zur *Metaphysik* gleich in der Einleitung.[[374]](#footnote-374) Die Sophistik ist hinsichtlich der Seele als *tabula nuda* offensichtlich, weil der Intellekt in der Seele in Form der porretanischen Substanz oder nach Avicennas *intellectus materialis* hypostasiert wird. Dieser existiert habituell auch im Kind, welches bislang über kein intellektuelles Erkennen verfügt (OBJ I, Kap. 2.3.1). Der intellektuelle Teil der Seele wurde in eine Essenz umgewandelt. Der modern Intellekt erhielt den neu geschaffenen Sinn durch eine Imposition, die *ex nihilo* erfolgte. Es gibt keine Substanz in der Form des Intellekts im Menschen, da das menschliche Wesen eine einzige Substanz ist. So wurde dem hypostasierten Intellekt als Essenz im Schema des *Oxfordian Fallacy* kausale Wirksamkeit verliehen. Dieser „Intellekt–Essenz“ wurde nach der modernen Interpretation der *Kategorien*, die zur gleichen Zeit aufkam, als zweite Substanz prädiziert (Kap. 3.1.2). Die Kombination zweier hypostatisch genommenen Potenzen brachte die Kausalität und deren Prädikation in das univoke Schema, in welchem der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Substanz aufgehoben wurde. Die Einführung des Seienden der dritten Art in Gestalt der *potentia essentialis* änderte das Szenarium des Erkennens in modernen Dualismus. Der Unterschied zwischen beiden Potenzen (*essentialis, accidentalis*) begründet das postmoderne Schema der zwei Fähigkeiten des Verstandes, welche bei Kant ebenfalls auf zwei Ebenen gegeben sind, d. h. *a priori* und empirisch. Rufus‘ Konzept der *potentia essentialis* as„*fieri tale*“wird von Kant durch die apriorische und permanente Fähigkeit des sinnlich angelegten Verstandes zum Räsonieren geschaffen.[[375]](#footnote-375) Rufus hypostasierte die Auffassung der *anima intellectiva* auf neue Weise. Die intellektuelle Seele war bei Grosseteste in seiner Interpretation von *De anima* als übergeordnete Form und keineswegs als Substanz (Kap. 3.2). Grosseteste gehörte in der Frage der Deutung der Seele zu Blunds Schule, was beim porretanischen Rufus nicht der Fall ist. Es gab eine schizophrene Gestalt der modernen Seele, welche in zwei hypostasierten Potenzen der dritten Art gegeben ist. Das Problem der Erkenntnis wurde durch eine mytologische Kopulation dreier hypostatischer Entitäten (empirische Erkenntnis im Körper, hypostatischer aktiver Intellekt, hypostatischer passiver Intellekt) gelöst. Die Moderne hypostasierte seit Pecham die Fähigkeiten der hylemorphisch gebundenen Seele und machte aus ihr eigenständige Substanz der dritten Art (*totalitas virtualis*). Eine weitere Quelle des Terminus *potentia substantialis* finden wir in Aristoteles‘ *Physik*. Die natürliche Bewegung der leichten Körper geht nach oben und die der schweren Körper nach unten, was nach Aristoteles und Averroes im Rahmen der potenziellen Bestimmung der Substanz natürlich gegeben ist. Aristoteles‘ *Metaphysik* legt hinsichtlich der *potentia substantialis* klar fest, dass die Priorität in der Ordnung der Aktualität nur bei der realen Sache liegt, weil nur die reale Substanz die Potenz zur weiteren Bewegung enthält (ὄντος κατ᾽ ἐνέργειαν), wie z. B. der Same die substanzielle Potenz besitzt, zu einem Baum zu werden (*Met*. 1049b20‒25). Die aristotelische Potenz ist lediglich an reale Substanzen gebunden. Rufus änderte als erster bekannter Autor des zweiten Averroismus die Deutung der Potenz in eine neu gebildete porretanische Essenz. Der Terminus *potentia essentialis* bezieht sich nun auf die im Rahmen der *anima intellectiva* gegebenen Potenz, welche in eine porretanische Hypostase umgewandelt worden ist. Die Aktualisierung des Erkennens verknüpft sich mit dem Intellekt als Quasi-aktuelles Substrat, welches als dauerhafte und unveränderliche Disposition des Denkens gegeben ist. In dieser atomaren Substanz werden die ersten Prinzipien des Erkennens dauerhaft aufbewahrt und dann durch tatsächliches Erkennen aktualisiert.[[376]](#footnote-376) Rufus schuf das erste kartesianische Schema des Erkennens als hypostasierter seelischer Essenz und des körperlichen Akzidens. Die hypostasierte Potenz „eksistiert“ primär als eine hyparchische Substanz der dritten Art, welche im porretanischen Modus *semel*‒*semper* den dauerhaften Träger des Erkennens bildet (*subiectum*). Ausgehend von dieser permanenten Substanz reicht der Intellekt hinüber zum realen akzidentellen Erkennen, das sich im kognitiven Urteil aktualisiert. Der Terminus „*potentia essentialis*“ sorgt für die Entstehung einer neuen Form des Mittelglieds des deduktiven Syllogismus. Die in Form einer falschen metaphysischen Imposition gemachte Essenz nach der Oxfordschen Fallacy stellt *univoce* die kausal wirkende erste Substanz dar. Dieses Schema entspricht Grossetestes *Oxfordian Fallacy*, welche die Interpretation der *Zweiten Analytik* zum Neuplatonismus veränderte (Kap. 3.1.1). Grosseteste weigerte sich jedoch, den Oxforder Irrtum auf die Definition des Menschen anzuwenden. Der Übergang von der aristotelischen *potentia substantialis* zu der neu konzipierten Version des Rufus wird später in dem oben zitierten Werk *Summa* *philosophiae* bezeugt.[[377]](#footnote-377) Dieser Intellekt der dritten Art wurde durch Descartes‘ *res cogitans* zum neuen westlichen Subjekt des Erkennens. Schlüsselcharakter besitzt auch die Verschiebung von der Kausalität der ersten Substanz, d. h. dem in der ersten Triade der Prinzipien gegebenen Prinzip „*ex* *inmediatis*“ zum Primat der zweiten Triade, wo die Schlüsse des wissenschaftlichen Urteils im Modus der logischen Inferenz gegeben sind. Diese Änderung wurde von Albert in der Einleitung zu *De homine* grundsätzlich als unzureichend wissenschaftliche Art und Weise des Erkennens abgelehnt (*scientur imperfecte*, Kap. 2.4.1). Die Änderung des Statuts des Mittelglieds des Urteils (*medium*) wurde auch von Bacon abgelehnt. Er besteht auf der Universalität des *medium* gemäß der aus der ersten Triade der Prinzipien des Erkennens prädizierten Kausalität (*hoc est universale per causalitatem et non per predicationem formalem*, Kap. 3.2). Aus diesem grundlegenden Grund gehört Rufus nicht zum ersten Averroismus, sondern zur Richtung der *sophistae Latini*, welche um 1240 von Bischof Alvernus und Albert kritisiert wurden.

Der Modernismus von Rufus war offensichtlich, als er neues Statut des deduktiven Urteils und neue Theorie der Wahrheit einführte. Die Auffassung des deduktiven Urteils determiniert nicht die Kausalität der realen Sachen, sondern theoretisches Erkennen. Die Intuition der ersten Prinzipien findet sich auch im oben zitierten Kommentar Grossetestes zur *Zweiten Analytik* (Kap. 3.1.1). Rufus‘ Auslegung übernimmt das Szenarium von *Oxfordian Fallacy*, welches von Grosseteste eingeführt worden ist. Die zweite Triade der ersten Prinzipien wurde auf radikaler Weise hypostasiert. Das vorangegangene Zitat hat gezeigt, dass der *intellectus possibilis* einen subsistenten Charakter erhielt, gemäß dem Avicennas Intellekt des „fliegenden Menschen“. Dies führte zu einer permanenten intellektuellen Anschauung der ersten Prinzipien in der Seele. Rufus hypostasiert das mittlere Glied des deduktiven Syllogismus auf dieselbe Weise wie es das vorherige Schema des Intellekts zeigte.

„Es ist nötig zu sehen, dass der Intellekt im Hinblick auf die Prinzipien des Erkennens (*respectu cognitionis principiorum*) in der akzidentellen Potenz (*in potentia accidentali*) ist; aber im Hinblick auf das Erkennen der Urteilsschlüsse (*respectu cognitionis conclusionem*) ist er in der essenziellen Potenz (*in potentia essentiali*). Daher ist es wahr, dass der Intellekt aufgrund des geschaffenen Charakters der Erkenntnis keine dauerhaften ersten Prinzipien hat. Im Hinblick darauf befindet sich der Intellekt lediglich in der Potenz, erkennt sie aber, indem in den aktuellen Akt des Erkennens übergeht (*tamen exit in actum cognoscendi ea*). Dieses Erkennen ist kein Erkennen im klassischen Sinne, weil die Demonstration lediglich für das Erkennen durch die Urteilsschlüsse gilt.“ [[378]](#footnote-378)

Das Erkennen ist potenziell und kontingent im Denken gegeben (*in potentia accidentali*), weil die hypostasierten Erkennungsprinzipien *ad hoc* vom realen Ding aus aktualisiert werden. Daher ist der Intellekt nicht in der reinen Potenz gegeben, wenngleich Rufus dies durch die Verteidigung der *tabula rasa* scheinbar behauptet. Die Verwirklichung des Intellekts (*exit in actum*) wird zur substantiellen Natur des Intellekts (*in* *potentia essentiali*) gemacht. Der zweite Averroismus der Schule von Toledo betrachtete die Seele als Substanz, aber sicher nicht den Intelekt. Grosseteste konnte als magister regens in Oxford und später als Bischof von Lincoln nicht dulden, dass an der christlichen Universität jener Zeit Theorien eines vom realen Person getrennten substantiellen Intellekts verkündet wurden.

Im Schema des *Oxfordian Fallacy* stellt die Potenz des Erkennens ein hypostatisches Fundament (*subiectum*) den noch nicht gestarteten Prozess des akzidentellen Erkennens dar, das welches bereits in der habituellen und essenziellen Gestalt der *potentia substantialis* gegeben ist. Rufus griff den Vorrang der logischen Triade der Prinzipien im demonstrativen Urteil auf (Kap. 3.1.1), indem er den hypostasierten Intellekt einführte, der der hyparchischer Träger dieser Tätigkeit ist. Als porretanische Essenz, der Intellekt spielt die Rolle der ersten Substanz. Er ersetzt im Mittelglied des Urteils die in der Realität gegebene Kausalität der ersten Substanz. Dann gilt, dass die Potenz zum Erkennen beständig und in der Form des – wenn auch nur potenziellen – Substrates unveränderlich ist. Das Zitat bestätigt, dass der Intellekt als Essenz permanent ist, auch wenn er nicht immer aktualisiert wird (*non dicitur proprie quod hic cognitio fiat*). Das Denken als hypostasierte Potenz „handelt“ in Bezug auf die äußere Verwirklichung der internen Prinzipien (*in potentia respectu eorum*). Es kommt zu seiner zu seiner vollen Form im kognitiven Akt (*exit in actum cognoscendi ea*). Die ersten Prinzipien des Erkennens existieren vorab im oben angeführten hypostasierten Modus der essenziellen Potenz. Das Erkennen existiert für diesen Avicennist im vollen Wortsinn nicht, weil der Intellekt dauerhaft aktuell ist. Es ändert sich lediglich dessen Potenz, welche in diesem oder jenem Erkennungsurteil aktualisiert ist; aber die Beziehung zu den ersten Prinzipien des Erkennens aus der zweiten Triade der *Zweiten Analytik* existiert bereits substanziell. Potenz bedeutet nicht die Rezeption der erkannten Sache im intentional ausgerichteten Denken wie im ersten Averroismus. Der Intellekt verfügt bereits von sich aus über eine ausreichend hypostasierte Existenz, um den Anlauf des Erkennens aus der in der *Zweiten Analytik* gegebenen zweiten Triade der Prinzipien sicherzustellen. Die Moderne braucht nicht notwendig die erste reale Substanz für die Aktualisierung der Erkenntnis. Die in der Realität gegebene erste Substanz wird von der Moderne zur Aktualisierung des Erkennens nur akzidentell benötigt. Die Sophistik ist hinsichtlich der *tabula rasa* offensichtlich, was alle Spitzenvertreter des ersten Averroismus um das Jahr 1240 sahen. Die aristotelische These über die Belichtung des Intellekts von vorne gilt nur für den akzidentell und kontingent gegebenen Verlauf des Erkennens. Erkennen bedeutet den Übergang dieser substanziellen Potenz in den Zustand der aktuellen Erkenntnis, welche zusätzlich eine akzidentelle Aktualisierung der Erkennungspotenz hin zur realen Sache erfordert. Das gleiche Schema der Prädikation beider Komponenten des Intellektes diente hinsichtlich des tätigen und des möglichen Intellektes im Modus „Substanz–Akzidens“ Grossetestes Schule (Kap. 3.1.3). Bacon und Albert sahen klar, dass der zweite Averroismus der Existenz der ersten Substanzen für die kausale Determinierung des Erkennens nicht mehr bedarf, weil er die Realität durch die hypostasierten Essenzen der Porretaner und der *Nominales* ersetzt hatte. Rufus‘ Intuition ins Wesen des Intellektes oder der eidetische Einblick Husserls unterliegt nicht dem Übergang von der Potenz in die Aktualität wie im Falle der klassischen, von der ersten Substanz in der Realität determinierten Demonstration. Die modernen Avicennisten wie Rufus überschritten definitiv den Horizont von Grossetestes aristotelischer Philosophie, welche noch am Primat der aktuellen ersten Substanz für die Auslegung der *Physik* und der *Metaphysik* festhielt und mit der Interpretation von *De anima* nach der Blund’schen Schule arbeitete. Aber die vergangenen, der Entstehung des *Oxfordian Fallacy* gewidmeten Kapitel haben gezeigt, dass Grossetestes Interpretation der *Zweiten Analytik* um 1230 die hyparchische Funktion der ersten Substanz nicht mehr voll berücksichtigte. Rufus tat nach dem Jahr 1230 einen entscheidenden Schritt zur Moderne, indem er zwei Tatsachen miteinander verband: Grossetestes Essenz nach *Oxfordian Fallacy* und den Intellekt als Avicennas hypostasierte Form, welche sich in porretanische Substanz der dritten Art umwandelte. Avicennas selbstreflexiver Intellekt ist immer schon aktualisiert und steht daher jenseits der empirischen Erfahrung. Er trat ins Schema der Erkenntnis als mittleres Glied des deduktiven Beweises (*potentia essentialis*). Aufgrund des universellen Hylemorphismus führte neu gebildete *Oxfordian Fallacy* die Lehre über die Pluralität der Substanzen im Menschen ein. Daher lehnte Grosseteste Rufus‘ Theorie ab, welche in klarem Widerspruch zur Auffassung von Aristoteles‘ Schrift *De anima* stand*.* Rufus‘ Auslegung der *Zweiten Analytik* zeigt, dass die ersten Prinzipien im Denken dauerhaft in Form des stets aktuellen Substrates gegeben sind, was irgendwann im Jahr 1235 den ersten großen Konflikt zwischen Grosseteste und den Modernisten in Oxford herbeiführte. Grosseteste lehnte den Dualismus der Oxforder *Modernorum*, weil dieser Aristoteliker der Blund’schen Schule nur an der Pluralität der Formen festhielt, die im Menschen als der einen Substanz gegeben sind. Grosseteste kritisierte die neuen Aristoteliker wie Adam von Buckfield, Richard Rufus von Cornwall und Kilwardby prinzipiell (*contra quosdam modernos*, Kap. 3.1.3). Sie gründeten die erste Schule der Modernisten in Oxford. Die zitierten Autoren sind die ersten bekannten Modernisten, welche die Vielheit der Formen im Menschen in die Vielheit der Substanzen überführten. Sie begannen ihre Studien in Paris unter Bischof Alvernus. Ihre *sophistae Latini* genannte Schule bildete in Paris nach den alten, im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts erloschenen Schulen der *Nominales* (*sophistae Italici*) ein weiteres Zentrum der modernen Sophistik. Rufus nahm mithilfe der hypostasierten Potenz als eines neuen Seienden der dritten Art scheinbar Aristoteles‘ rezeptives Denken als *tabula rasa* an. Zugleich hielt er jedoch in seinem Schema des Erkennens am *intellectus agens* als intellektueller substanzieller Substanz fest, welche er sophistisch als bloße Potenz darreichte (*potentia substantialis*). Seinen fatalen Irrtum in der Auslegung von *De anima* schreibt er dann sophistisch Averroës selbst zu. Er legte in der Schrift *Contra Averroem* (ca. 1236) den Grundstein zum bekannten Streit um den Averroismus. Durch die angeführte Sophistik entstand um 1235–40 eine neue Form des aristotelischen Avicennismus, welche in Paris von den spitzen Aristotelikern wie Wilhelm von Auvergne, Albert und Bacon abgelehnt wurde. Der Franziskaner Bacon lehnte als eminenter Vertreter des ersten Averroismus in Oxford um 1245–50 Rufus‘ Lehre prinzipiell ab. Der Dominikaner Albert tat das Gleiche zur selben Zeit (1250–55) hinsichtlich der Sophistik seines Ordensbruders Kilwardby. Die Schule des ersten Averroismus verteidigte die Deutung des CMDA. Sie konnte die Schizophrenie des kartesianischen Erkennens und solche Bestimmung des Menschen nicht zulassen. Averroës schaffte den neuplatonischen und avicennischen Dualismus ab und besteht auf dem reinen potenziellen Denken als *tabula rasa*. Der Intellekt darf auf keine Weise Substanz sein (*hoc aliquid*), weil auch die Seele keine Substanz ist. Jedwede Aktualität auf die Art von Rufus‘ zweifacher Potenz würde ein den *intellectus possibilis* und dessen absolute Rezeptivität verunmöglichen (*anima est quodammodo omnia*, *De anima* 431b21). Die Einführung der zwei Substanzen in die moderne Definition der Person bezeugte das Unkenntnis von *De anima* und des CMDA und solche Lehre war in Paris unannehmbar. Die Unfähigkeit einer wahren philosophischen Interpretation beider erwähnten Schriften des Aristoteles und des Kommentators bildet den Grund des Widerstands der avicennischen Modernisten. Aristoteles wurde auch in den Jahren 1231–35 in Oxford *ad mentem Averrois* interpretiert. Dieser Widerstand seitens Rufus‘ Schule ging in Paris in einen aktiven Widerstand gegenüber der Schule des ersten Averroismus und gegenüber Averroës in Blunds Schule über. Die Spannung an der Pariser Universität kulminierte durch den ersten Streit beider Schulen im Jahre 1245 oder gleich danach. Beide Hauptvertreter des Modernismus Rufus und Kilwardby waren gezwungen, die Pariser Universität zu verlassen, und kehrten nach Oxford zurück. Die von Kilwardby in Oxford und Bonaventura in Paris geführte siegreiche Offensive der Modernisten wird in der nächsten Matrix besprochen, welche den Streit zwischen beiden Schulen in den Jahren 1270–77 erforscht.

Kehren wir zur Auslegung der *Zweiten Analytik* zurück, welche den objektiven Irrtumder Moderne begründete. Aristoteles versteht die *demonstratio* in Bezug auf die Sonnen- oder Mondfinsternis als eine Art des deduktiven Beweises. Er beruht auf der Imposition einer effizienten Kausalität, die durch die hyparchische Notwendigkeit der Ereignisse in der Wirklichkeit hervorgerufen wird. Aristoteles und der erste Averroismus gingen gemäß dem metaphysichen Dativ von der realen Kausalität zum allgemeinen Schema der Kausalität vor. Ansonsten gälte die univoke kategoriale Prädikation der real gegebenen Notwendigkeit nicht. Sie wird im Modus der Übereinstimmung vom bereits universell gegebenen Mittelglied des Urteils prädiziert. In dieser Behauptung ruht der Kern der Wahrheit als Übereinstimmung des Intellektes (Averroës‘ *proportio*) bezüglich der realen Sache (OBJ I, Kap. 2.4.2). Diese Auffassung der *Zweiten Analytik* wurde in Bacons Interpretation verteidigt. Das wissenschaftliche Urteil muss die hyparchische Stellung der ersten Substanz und die Kausalität respektieren. Die erste Substanz übt die Kausalität in der Realität aus. Da das reale Ding und seine Wirkung nicht anders sein können als sie wirklich sind. Also, die prädizierte Notwendigkeit des im Denken gegebenen universellen wissenschaftlichen Urteils kann ebenfalls nicht anders sein (ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν οὗ ἔστιν ἐπιστήμη ἁπλῶς, *Anal. Post.* 73a21). Beide Notwendigkeiten sind im Modus *simpliciter* (ἁπλῶς) gegeben; aber diese Einfachheit hat jedes Mal ein anderes Statut: aktuell in der Realität, universell-metaphysisch in der wissenschaftlichen Prädikation und logisch-universell in den spekulativen Wissenschaften des Typs Arithmetik und Geometrie. Der kausal auf dem Niveau der Wirkung der ersten Substanzen gegebenen Notwendigkeit entspricht dann im Modus der Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Sache und Verstand die unterschiedliche (metaphysische bzw. logische) Art der prädikativen Notwendigkeit im deduktiven Erkennungsurteil. Die reale und die metaphysische Notwendigkeit begegnen einander im Mittelglied des demonstrativen Urteils (*medium*) in der spezifischen Art der universellen Kausalität. Bacon verteidigte diese Kauzalität gegenüber den Modernisten des Typs Rufus (*hoc est universale per causalitatem*, Kap. 3.2). Die physikalisch gegebene Kausalität wirkt sowohl in der Realität der ersten Substanzen als auch auf dem Niveau des sinnlich angelegten Erkennens. Erst anschließend wird sie universell in der immateriellen Form des intellektuellen Erkennens prädiziert, welches als spezifische Fähigkeit der menschlichen Seele realisiert wird. Diese Abfolge der Determinierung des Intellektes aus der Realität im Modus des metaphysischen Dativs bieten der Terminus „*proportionaliter*“im CMDA und die Auffassung der Wahrheit als kausal angelegter Übereinstimmung. Die Wahrheit wird von allen oben genannten Arten von Notwendigkeit zusammengefasst. Schlüsselcharakter hat die Bestimmung der Substanz. Sie ist *simpliciter* in der Realität in seiner Kausalität gegeben und dann kategorial *universaliter* prädiziert. Die Notwendigkeit der Geschehnisse ist in der Realität gegeben (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι, *Anal. Post.* 84a13). Erst dann wird vom deduktiv gegebenen demonstrativen Urteil konstatiert, d. h. im Modus der univoken Imposition aus Richtung der hyparchisch prädizierten ersten Substanz (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post*. 84a14). Dieses Grundschema des deduktiven apodiktischen Urteils der *Zweiten Analytik* wurde von Avicenna geändert und vom zweiten Averroismus im Modus des *Oxfordian Fallacy* übernommen. Der zweite Averroismus war vom Toledischen Neuplatonismus beeinflusst. Die Verfinsterung der ersten Substanz und des wahren Erkennens wirkte deswegen, dass die Modernisten die grundlegende Art und Weise ignorierten, wie die *Zweite Analytik* das deduktive Schema der astronomischen Verfinsterung schuf und wodurch sie es von der Definition des Dreiecks unterschied. Die modernen Sophisten gingen davon aus, dass das Urteil das Schema der Kausalität aus den universell erkannten Ursachen heraus determinierte. Deswegen ist es nicht nötig, den konkreten Verfinsterungsfall zu kennen. In Aristoteles‘ These wird ausdrücklich gesagt, dass wir zunächst das gegebene Faktum in der Realität feststellen müssen (τὸ ὅτι). Die Wissenschaft muss die Art und Weise empirisch kennen, wie sich die astronomischen Körper wie Sonne und Mond durch das eigene Wirken an der gegebenen Erscheinung beteiligen (ἐκλείπει ὁ ἥλιος ἢ οὔ, τὸ ὅτι ζητοῦμεν, *Anal. Post*. 89b27). Alle Menschen wissen, dass es eine Verfinsterung gibt. Der Wissenschaftler geht von dieser allgemeinen Erfahrung aus (ἔνδοξα) und findet deren universell gültigen Ursachen. Rufus drehte dieses Schema um und belichtete den Sinn des Seienden von hinten, aus Richtung der universellen Formen. Aber die *Zweite Analytik* und *De anima* wissen sehr wohl, dass die Universalität nicht am Anfang des Erkennens gegeben ist, weil die Seele ein unbeschriebenes Blatt ist und wir die Verfinsterung zuerst empirisch erkennen. Daher hat die Wissenschaft die aktuelle Realität in der Wirkung der ersten Substanzen gegeben und sie sucht erst *ex post* deren allgemeine Ursachen (εἰδῶμεν τὸ ὅτι, τὸ διότι ζητοῦμεν, *Anal. Post.* 89b29). Die Moderne ließ sich vom universell gültigen Schema der Deduktion verführen, welche sie gemäß der neuplatonischen Auslegung der *Kategorien* und durch die Vertauschung der zweiten Triade der ersten Prinzipien des Erkennens gegen die erste Triade in den Modus *per prius* versetzte (Kap. 3.1.1). Die ursprüngliche Quelle der analytischen Deutung der Verfinsterung ist Avicenna als erster westlicher Modernist. Er veränderte die Vor‑blickbahn des Seienden im Hinblick auf das Mittelglied des wissenschaftlichen Urteils (*medium*) und begründete damit das ursprüngliche Ereignis des Denkens, welche dem Sein des Seienden einen neuen epochalen Sinn verleiht. Die Hermeneutik begreift das Mittelglied des Urteils Avicenna (*understanding the cause*), im Unterschied zum univoken Objektivismus der zeitgenössischen Interpretatoren, im Modus des *Oxfordian Fallacy*.[[379]](#footnote-379) Rufus erklärt die Verfinsterung in der *Zweiten Analytik* im gleichen Sinne wie Avicenna. Die Moderne veränderte den Sinn der Kausalität, welche in der *Zweiten Analytik* im Modus der kategorialen Imposition von der hyparchisch gegebenen ersten Substanz aus begriffen wird. Durch die Hervorhebung der zweiten Triade der ersten Erkennungsprinzipien gemäß Grossetestes Auslegung ersetzten die Modernisten das Wirken der ersten Substanz durch die bloße Essenz oder porretanische Hypostasen. Wenn Rufus‘ Schema die abgetrennte Existenz der ersten Substanzen und das Primat ihrer Kausalität respektierte, dann ginge es um eine authentische aristotelische Auslegung. Aber Rufus interpretierte das Mittelglied nach Avicenna und nach *Oxfordian Fallacy*, welche die erste Triade der Erkennungsprinzipien univok mit der zweiten vertauschte. Rufus unterscheidet ebenso wie Grosseteste zwei Arten des Erkennens, welche in zwei Etagen der Potenz des Intellektes gegeben sind. Die Univozität der neuen Form der wissenschaftlichen Deduktion stellt der Terminus „*medium sive causa*“sicher, welcher als Seiendes der dritten Art begriffen wird (*scibile*). Die epochale *Lichtung* des auf *Oxfordian Fallacy* basierenden modernen Neupositivismus wird im folgenden Zitat gezeigt.

„Wissen ist eine Form von Wirkung und wird durch demonstratives Urteil verursacht (*scire est quidam effectus et causatur a demonstratione*) und wird durch deduktives Urteil definiert (*definiri per demonstrationem*). Das Beweisen verläuft auf zweierlei Weise. Entweder wird der Beweis in seiner Grundlage begriffen und ist dann nichts anderen als das Mittelglied des Urteils und somit eine Ursache (*medium sive causa*) im Sinne der Behauptung, dass das ‚Mittelglied und die Ursache eins und dasselbe sind‘ (*medium et causa idem*). Auf diese Weise ist die erste Definition des demonstrativen Urteils gegeben. Oder das Beweisen wird in seinem aktuellen Akt begriffen (*demonstratio consideratur ut in actu*), worin die zweite Definition besteht.“ [[380]](#footnote-380)

Die Hermeneutik der Objektivität betrachtet Rufus‘ Analyse des Mittelgliedes im Urteil, welche im Terminus *medium et causa idem* (τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, *Anal. Post*. 90a6‒7) gegeben ist, als absolut grundlegend. Das Mittelglied des Urteils konstatiert universell die wirksame Kausalität der ersten Substanz, welche in der Realität *per prius, simpliciter* und *per se* gegeben ist. Die real gegebene Kausalität bildet ein notwendiges wissenschaftliches Urteil dessen, was die Sache substanziell in ihrem realen Sein ist (ἁπλῶς τὴν οὐσίαν, *Anal. Post.* 90a10). Rufus hat mit dem Begriff „*medium et causa idem*“ einen neuen Modus *per prius* einführte, der durch einen direkten Einblick in die Natur des Syllogismus gegeben ist. Dies war völliger Unsinn. In der klassischen Metaphysik folgt die Erkenntnis der realen Kausalität der ersten Substanzen, die im Modus *absolute* festgelegt ist. Die reale Welt behält eine hyparchische Form der Notwendigkeit als separaten Grund der Erkenntnis bei. Es folgt dann eine andere Form der metaphysischen Notwendigkeit, die durch die Imposition der ersten Bedeutung aus der Realität in erkennenden Intellekt gegeben ist. Rufus gab den Modus *absolute* der logischen Form der Notwendigkeit, die durch die Supposition geschaffen ist. Damit begründete er die nihilistische Form von *Oxfordian Fallacy* in der analytischen Philosophie. Er zerstörte beide Arten der Notwendigkeik: die reale, hyparchisch gegebene Notwendigkeit und die metaphysische, durch Imposition gegebene Notwendigkeit. Rufus radikalisierte damit die analytische Interpretation der *Zweiten Analytik* nach Avicenna und Grosseteste. Der erste Satz über das Erkennen als bestimmte Form der Wirkung des demonstrativen Urteils (*quidam effectus et causatur a demonstratione*) stellt ein klares Sophisma nach der aristotelischen Metaphysik und Logik dar. Es geht um ein typisches Beispiel des Irrtums des Typs „*fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*“(Kap. 3.1.1). Die Wirkung ist effektiv und aktuell in den realen Dingen und nicht im allgemeinen Urteil gegeben. Das demonstrative Urteil konstatiert lediglich die bereits gegebene Wirkung der hyparchisch existierenden ersten Substanzen und zieht allgemeine Schlüsse aus diesem realen und aktuellen Geschehen. Die Schlüsse sind allgemein nur im Verstand gegeben und können daher nicht von sich selbst aus eine wirksame Ursache der Geschehnisse zwischen den aktuell gegebenen ersten Substanzen begründen. Dieser Streit fand bereits zur Zeit Abelards hinsichtlich des Statuts der logischen oder matephysischen Supposition im Erkennungssyllogismus zwischen den logischen Schulen statt (Kap. 1.6). Rufus‘ primäre Definition des deduktiven Urteils begreift das *medium* in dessen modern aufgefasstem Wesen (*demonstratio consideratur in sua radice*). Die Hermeneutik legt das Gewicht auf den Terminus „*in sua radice*“. Das Zitat geht im Modus des objektiven Irrtumsradikal bis auf die Wurzel des modernen wissenschaftlichen Erkennens. In diesem Irrtumgeht die ewige Essenz voran und begründet die vergängliche Existenz. Sie begründet den formalen Status der *demonstratio*. Die erste Substanz wird nicht primär in ihrer Kausalität betrachtet, weil im Modus *per prius* die Intuition der reinen essenziellen Form gegeben ist. Die Schlussfolgerung bestätigt eine Umkehrung der aristotelischen Erkenntnis. Die demonstrative Aussage stellt die porretanische und avicennistische Interpretation dar, die sich ausschließlich auf die zweite Triade der Erkenntnisprinzipien stützt.

Die Hermeneutik folgt der Geschichtlichkeit im Modus der ursprünglichen Unverborgenheit (*alétheia*). Daher müssen wir zunächst die ontologische Perspektive untersuchen, die das vorläufige Verständnis des Seins in der neuen Metaphysik leitet (*Vor‑blickbahn*). Rufus sieht die Welt im durch die Porretaner gegebenen Modus *discrete videamus* (Kap. 1.4). Die diskrete Vision folgt nicht der Kausalität der ersten Substanzen, sondern der mytologischen Kausalität, die auf dem avicennistischen und porretanischen *individuum* beruht. Diese nicht existierende Entität bildet das esentielle *tertium ens* im mittleren Glied des deduktiven Syllogismus der modernen Wissenschaft (*scibile*). Die diskrete Weltanschauung der Moderne führt die Deduktion (*resolutio*) der realen Welt auf ihre ersten mathematischen und logischen Prinzipien, die nicht mehr beweisbar sind (ἐκ πρώτων δ' ἀναποδείκτων, *Anal. Post*. 71b26–27). Diese logischen Prinzipien sind also zugleich die ersten Ursachen des Denkens und damit der Wirklichkeit. Die Paranoia der Moderne besteht darin, dass sie die reale Notwendigkeit der Welt durch die vom menschlichen Subjekt erzeugte logische Notwendigkeit ersetzt hat. Rufus verachtete die Kausalität der ersten Substanzen in der Realität, welche im Modus der metaphysischen Abstraktion prädiziert werden. Diese Kausalität wurde durch die theoretische Kausalität der ersten logischen und mathematischen Prinzipien ersetzt, welche die Notwendigkeit und die Universalität nur im Denken haben. Die Wahrheit gilt für die Prädikation der realen Kausalität in der metaphysischen Abstraktion. Rufus indes begreift die Wahrhaftigkeit der Demonstration nur analytisch, d. h. in der univoken logischen Universalität und Notwendigkeit. Das folgende Zitat zeigt die Entstehung der analytischen Philosophie im Schlüsselteil der *Zweiten Analytik*.

„Damit die Prämissen des wissenschaftlichen Urteils Ursache sein können, müssen sie wahr sein. Sonst ist das Urteil kein Erkennen und keine Wissenschaft. Das wird wörtlich durch den Terminus ‚wahr“ gesagt. Die auf diese Weise gegebenen Prämissen des Urteils sind komplette Ursachen (*praemissae sunt causae completae*), und zwar im Rahmen der so bestimmten Gattung (*in illo genere*). Dann gilt, dass die Ursachen unmittelbar in den Prämissen gegeben sind (*immediata in eodem*). Wenn sie auf irgendeine Weise vermittelt würden, hätten sie noch ein weiteres Mittelglied des Urteils und eine weitere Ursache und wären daher nicht komplett. Dadurch die Deutung dessen gegeben, was [Aristoteles] mit dem Terminus ‚aus den Prämissen des Urteils gegeben‘ meint.“ [[381]](#footnote-381)

Nach der Schule des ersten Averroismus ist der erste Satz völliger Unsinn. Die Prämissen enthalten nicht die wirkliche Kausalität der ersten Substanzen. Auf der Grundlage dieser Kausalität machen sie eine wissenschaftliche Prädikation im Modus der metaphysischen Imposition, der metaphysischen Abstraktion und des wahren deduktiven Syllogismus. Das Zitat zeigt die erste Form der gemeinsamen objektiven „Eksistenz“, welche reale und erkannte Seiende in einen mythologischen Begriff umwandelte. Der Kommentar verwendet den aristotelischen Terminus „*praemissae sunt causae completae*“*,* meint aber damit einen formal richtig gebildeten Syllogismus im Modus der logischen Abstraktion. Dem oben zitierten Rufus zufolge gilt erst sekundär (*sic secunda*), dass das wissenschaftliche Urteil auf den realen Akt des Erkennens von etwas außerhalb unseres Denkens Befindlichen bezogen ist (*demonstratio consideratur ut in actu*). Abermals ist es formal richtig; aber die metaphysische Übereinstimmung muss von der Realität ausgehen und nicht mithilfe des Simulakrums erst am Ende zu ihr kommen. Rufus macht keinen Unterschied zwischen der Kauzalität der ersten Substanzen in Realität und deren Erkennen auf dem Niveau der zweiten Substanzen im Intellekt. Beide Arten von sehr unterschiedlichen Notwendigkeiten (metaphysisch, logisch) erhielten einen univoken Charakter. Da das *medium* des Urteils über eine univoke Kausalität verfügt, ist es für die moderne Wissenschaft im Großen und Ganzen egal, ob irgendein Ding real existiert oder nicht. Das Sophisma verbirgt sich im Terminus „wahr“ (*verum igitur*, ἀληθῆ μὲν; *Anal. Post*. 71b25). Rufus befasst sich überhaupt nicht mit der Grundfrage, welche im Terminus „*in illo genere*“ versteckt. Aristoteles hingegen unterscheidet die Prädikation in dem doppelten Modus der generisch unterschiedlichen Notwendigkeit und Universalität (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Die Belichtung des Sinns des Seienden verläuft nach Avicenna und kommt von den ersten Prinzipien des Erkennens, welche real als wirksame Ursachen in der Welt der ersten Substanzen wirken. Die Vollendung der Kausalität ist in der wissenschaftlichen Prädikation (*causae completae*) durch die universelle gattungsmäßige Bestimmung gegeben (*in genere*). Rufus führte die porretanische atomare Teilung für das letzte unteilbare Prinzip in das Schema des Erkennens des wissenschaftlichen Urteils ein. Die ersten Prinzipien funktionieren nun als porretanische Individuen in der analytischen Auffassung der *demonstratio*. Die zweite Triade der Prinzipien des Erkennens begründet das moderne Prinzip *inmediate*. Der Begriff „*quod sint immediata*“ betrachtet das deduktive Vorgehen nicht aus der Perspektive der ersten Substanz, sondern aus der Perspektive der hypostasierten Formen. Das zweite Sophisma verbirgt sich im Terminus „aus den Prämissen des Urteils gegeben“ (*ex praemissis autem*, ἐκ πρώτων δ' ἀναποδείκτων; *Anal. Post*. 71b26). In der neuen Form des analytischen wissenschaftlichen Urteils wirken als kausale zweite Substanz die nicht weiter beweisbaren ersten Prinzipien. Der Schlüsselsatz verbindet alle Sophismen des zweiten Averroismus miteinander, weil er in der Belichtung der Kausalität von hinten aus Richtung der zweiten Triade der formal bestimmten Erkennungsprinzipien gegeben ist. Die Essenz reicht nun zur Bestimmung der Kausalität aus (*praemissae sunt causae completae*). Die Essenz hat gattungsmäßig die gleiche Identität als erster universeller Satz im Syllogismus und somit bestimmt auch den Schluss (*in illo genere dicto*). Dann wird klar, dass der Schluss nach dem Prinzip *ex inmediatis* gilt (*sequitur quo sint immediata in eodem*). Das ist indes das Schema des wissenschaftlichen Beweises, welches nur für die logische Abstraktion gültig ist. Sicher nicht für das wissenschaftliche Urteil, welches die Kausalität der realen, außerhalb des Denkens gegebenen Substanzen prädiziert. Die Ursache der dritten Art ist mit der Substanz der dritten Art verbunden, und dieser Mix des Seienden der dritten Art wird univok im analytischen Modus des wissenschaftlichen Beweises ausgesagt. Dadurch entstand eine neue Version des *Oxfordian Fallacy*, welche das moderne Erkennen der Wissenschaft begründet. Die Moderne basiert auf der Ablehnung der ersten Substanz und deren realer Kausalität. Die modernen Illuminaten produzieren Substanzen der dritten Art und erkennen sie dann im Spiegel ihres erleuchteten Geistes. Diese epochal neue Auffassung der Wahrheit und des wissenschaftlichen Erkennens begründete den grundlegenden Irrtumder analytischen Philosophie.

Das erste Prinzip der Erkenntnis wurde durch das Auftreten von Ereignissen in der Realität gebildet, siehe Alberts Begriffe „*ex inmediatis*, *inmediate*“ (Kap. 2.4.1). Er ging in Grossestes Formulierung „*inmediate*“ über, die auf der zweiten Triade der Erkenntnisprinzipien beruht (Kap. 3.1.1). Rufus’ Auslegung der *Zweiten Analytik* brachte noch tiefere Verwirrung hervor. Die Radikalität der neuen Definition des Erkennens begründet die moderne Wissenschaft und beruht in deren falschen Ipseität, welche im Modus der analytischen Philosophie aufgefasst wird. Da die erkannte Form aus der Sicht der direkt betrachteten Essenzialität das Mittelglied des Urteils ist (*ipsum medium*), ist sie auch die Ursache (*sive causa*). Das folgende Zitat zeigt die neue Auffassung der Wissenschaft im analytischen Modus. Die moderne *Unified Science* kann man aus dem beliebig aufgefassten *scibile* deduzieren.

„Für die Begründung der Wissenschaft ist das Vorhandensein dessen, was erkannt wird, ein notwendiges und hinreichendes Element, das habituelle Erkenntnisvermögen des Subjekts einschließt (*exigitur et sufficit exsistentia scientis et habitus scibilis*). Es gibt eine Wissenschaft, wenn beide Arten des Seienden vorhanden sind (*his enim exsistentibus*). Der Akt der Einbildungskraft geht von der Gegenwart der sinnlichen Species aus, welche in der Einbildungskraft gegeben ist (*ex praesentia speciei imaginabiliter*) und in der außerhalb der Einbildungskraft gegebenen realen Sache nicht existiert. Der Intellekt begründet auf ähnliche Weise das Erkennen aus der Gegenwart der intelligiblen Species(*ex praesentia speciei intellectuali*), welche durch die intellektuelle Fähigkeit gegeben ist.“ [[382]](#footnote-382)

Die analytische Auffassung der auf der zweiten Triade der Prinzipien errichteten Wissenschaft bedarf zum richtigen Syllogismus lediglich der Existenz des Wissenschaftlers und dessen habituelle Fähigkeit des Erkennens (*sufficit exsistentia scientis et habitus scibilis*). Diese Auffassung wurde vom Erfurter Anonymen gegen Bacon durch die Einführung der formalen Supposition (*suppositio formalis*) gemäß den analytischen Logikern wie Sherwood verteidigt (Kap. 3.4.3). Die neue Substanz der dritten Art „eksistiert“ porretanisch direkt in der Realität und wird dann im habituellen Modus des an die reale Existenz der modernen Wissenschaftler (*exsistentia scientis*) geknüpften Erkennens (*habitus scibilis*) reproduziert. Der Habitus des Wissenschaftlers schafft in der Seele eine hypostatische Disposition, kombinatorische Schlüsse zu ziehen. Diese Hypostase wird später in eine Tabelle postmoderner Kategorien verwandelt, die bei Kant apriorische Formen des Denkens sind. Die zweite Quelle des Erkennens ist die mythologische Imagination der Moderne, die die Deduktion „*ex praesentia speciei intellectuali*“ hervorbringt, ein weiteres hypostatisches Individuum im Denken. Die Basis der modernen wissenschaftlichen Mythologie besteht also aus zwei Arten von nicht existierendem *tertium ens*. Mit dieser gemeinsamen Präsenz der objektiven Arten, die zuerst in der Realität (*his enim exsistentibus*) und dann im Geist (*ex praesentia speciei intellectuali*) gegeben sind, entsteht moderne Wissenschaft als Assimilation der Seienden der dritten Art. Das Sophisma des Rufus bildet die ursprüngliche Quelle der analytischen formalen Supposition. Die Essenz enthält alle wesentlichen Bestimmungen des Dings, wie das porretanische „Substanz–Individuum“. Der Schlüssel ist die Bestimmung des *scibile* als neuer Form der atomaren Substanz. Diese ist als Habitus im Denken gegeben (*habitus scibilis*). Dieser Habitus, ein moderner Denker zu sein, verdrängte die Kausalität der realen ersten Substanz aus dem Schema des wissenschaftlichen Urteils. Es ist evident, dass die klassichen Aristoteliker solche Gruppe der modernen Illuminaten für eine geschlossene Sekte der intellektuellen Narren hielten. Dieser Habitus der objektiven Gehirnwäsche geerbte wissenschaftiche Kommunität in der Epoche des akademischen Nihilismus. Der Soziologe Pierre Bourdieu nennt das Subjekt dieser irrealen Gruppe mit dem Titel „*Homo academicus*“.[[383]](#footnote-383) Das porretanische Individuum existiert in der Wirklichkeit überhaupt nicht, und darüber hinaus ist die Existenz der hyparchischen ersten Substanz in der Wirklichkeit für die neue Wissenschaft nur eine zufällige Angelegenheit. Rufus’ *scibile* „eksistiert“ im objektiven Modus „*semel–semper*“ im Reich der ewigen Formen. Die hypostasierte Essenz als *tertium ens* kann in die hylische Materie hinabsteigen, wo sie sich in der hylemorphen Substanz konkretisiert (*habet potestatem complendi materiam et faciendi individuum*).[[384]](#footnote-384) Das kausal–formale Schema der neuen Form der Substanz ist im Modus des *Oxfordian Fallacy* gegeben. Die Supposition dieses logisch notwendigen Individuums setzt das Vorkommen dieser Substanz der dritten Art in der Realität voraus. Aristoteles würde dazu sagen, dass univoke Vertauschung der Essenz mit der Existenz im Mittelglied des Urteils nur für die Abstraktion des Typs der mathematischen und geometrischen Beweise gilt. Es ist doch keineswegs geltend für das wissenschaftliche Erkennen der in der Realität gegebenen astronomischen Erscheinungen. Die Metaphysik kann als *scientia prima* keine Einheit des Seienden auf dem Niveau der mentalen Abstraktion errichten, was nach dem ersten Averroismus einen grundlegenden Irrtum der *Modernorum* darstellt. Die Moderne hält die Identität des Mittelgliedes *per prius* für porretanische Hypostase, die eine essenziell prädizierte Ursache im abstrahierten univoken Modus darstellt. Die logische Identität verfügt über eine andere Form des hyparchischen Seins und sie kann nicht die metaphysische Ipseität ersetzen. Auch hier gilt, dass die metaphysische Imposition nicht die logische Supposition ist. Aristoteles und Bacon als Repräsentant des ersten Averroismus verteidigten die These, dass das Mittelglied des wissenschaftlichen Urteils eigene Ipseität besitzt. Sie wird aufgrund der Imposition gebaut, durch die Verbindung mit der realen Kausalität der ersten Substanzen (*hoc est universale per causalitatem*, Kap. 3.2). Aristoteles hält an der zentralen Bedeutung der Realität für das wissenschaftliche Erkennen im Mittelglied des demonstrativen Urteils im Prinzip *ex inmediatis* fest. Durch die Imposition der realen Kausalität im *medium* des deduktiven Syllogismusbegegnen sich die Universalien und die gegenseitige Wirkung der ersten Substanzen als metaphysische Übereinstimmung. Dann hat der Terminus „*medium et causam idem*“im demonstrativen Urteil zwei unterschiedliche Auslegungen nach der *Zweiten Analytik*. Es gibt zwei generisch unterschiedliche hyparchische Wesen des mittleren Gliedes (*medium*). Da es eine völlig unterschiedliche metaphysische Notwendigkeit gibt, die auf zweifacher hyparchischer Stellung beruht, gibt es keine Identität, die einen einheitlichen Beweis erbringen könnte. Dann ist der Begriff „*medium et causa idem*“ absolut falsch. Beide Möglichkeiten schließen gemäß der *Zweiten Analytik* im Modus der Disjunktion einander aus. Es gibt zwischen ihnen keine Konjunktion. Entweder wird das *medium* gemäß der identitären Logik prädiziert, wobei die Imposition der Bedeutung aus der logischen Notwendigkeit der Begriffe im Denken kommt. Oder die Notwendigkeit kommt von der Realität und wird gemäß der Metaphysik ausgesagt. Dann kommt die Imposition der Bedeutung von der Wirkung der realen ersten Substanzen. Somit sind auch die zwei Auffassungen der Wahrheit (die logische Inferenz und die metaphysische Deduktion) und die zwei Formen der westlichen Wissenschaft (Natur- und theoretischen) im Rahmen von *scientia prima* gegeben. Die abstrakt gegebene mathematische Identität ersetzte die kausale Ipseität der realen ersten Substanz. Rufus behauptet als erster Modernist, dass deduktiver Schluss der Naturwissenschaften auch außerhalb der realen Existenz der kausal wirkenden Sache gezogen werden kann, weil die dauerhafte Essenz die einzigartige Existenz und die Wirkung der ersten Substanz ersetzt. Es kam abermals dazu, dass die Imposition der Universalität und der Notwendigkeit aus der Realität in eine logische Supposition veränderte, welche in der porretanisch–analytischen Prädikation im Modus *absolute* aufgefasst wurde. Die Richtigkeit und die Sicherheit des zweiten Averroismus haben absoluten Charakter, was im Falle des mangelnden Erkennens der Realität eine reine Paranoia ist.

Begründet durch den philosophischen Dogmatike und lateinischen Sophisten Rufus, benötigt der Modernismus keine reale Substanz, um den Prozess der Erkenntnis im deduktiven Modus gemäß der metaphysischen hyparchischen Notwendigkeit zu starten. Das Denken der Illuminaten bedarf für die *demonstratio* nur akzidentell der realen ersten Substanz. Diese Auffassung der Deduktion wird direkt von Avicenna abgeleitet. Er definiert den ersten Moment des Erkennens als direkte intuitive Erfassung der Kausalität durch das Mittelglied des Urteils (OBJ I, Kap. 2.3.1). Rufus kannte die klassische aristotelische Auslegung der *Analytiken* und der *Kategorien*. Sein Kommentar unterscheidet klar an anderen Stellen die Modi des Seins der ersten und der zweiten Substanz .[[385]](#footnote-385) Die sophistische Verbindung der zweifachen hyparchischen Universalität mit der Notwendigkeit war Rufus‘ bewusste Entscheidung. Der Mix der zweifachen Universalität und der Notwendigkeit, der realen Substanz und der logischen Essenz, begründete analytische Auffassung der modernen Wissenschaft. Diese metaphysisch fehlerhafte Verbindung findet Ausdruck im Ausspruch „*medium et causa idem*“. Dieser Sophisma schuf das univoke System des Seienden, welches außerhalb der klassischen Metaphysik gestellt war. Bacon verurteilte es klar. Die univoke Vertauschung von Kausalität und Universalität im Urteil ist in der *Zweiten Analytik* ausgeschlossen, weil die Ursache *simpliciter* in der Realität und *universaliter* im Urteil gegeben ist. Die metaphysische Abstraktion muss diese unterschiedlichen Bedeutungen adäquat im Modus des metaphysischen Dativs prädizieren. Das einzigartige Sein der ersten Substanz übergeht in das Mittelglied des Urteils (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν, *Anal. Post*. 84a13). Der Oxforder Sophist begründete zwar den Prozess der Reduktion der Notwendigkeit auf ihre ursprüngliche, *simpliciter* gegebene Grundlage, aber auf dem Niveau der bloßen logischen Abstraktion. Den Ursprung dieses Vorgehens finden wir bei Grosseteste und im Terminus *resolutio* von Philipp dem Kanzler, welcher zur selben Zeit im Paris die Konversion der Transzendentalien vorlegte (Kap. 2.3.2). Rufus übernimmt von Grosseteste die zweifache Auffassung des Erkennens im direkten Einblick des Intellektes in die reine Form (*intellectus*), im Unterschied zu den empirisch festgestellten Schlüssen (*scientia*). Die direkte Intuition der hypostasierten Ursache der dritten Art (*scibile*) steht außerhalb der empirisch beobachteten Fakten. Die Modernisten unterwarfen die kausale Realität der hylemorphen Substanzen der spekulativ erkannten Notwendigkeit. Die Notwendigkeit der Wissenschaft wird von der zweiten Triade der formalen Erkennungsprinzipien geleitet, und nicht von der Prädikation, die auf Interaktion der ersten Substanzen basierert. Die Realität ist für die analytische Interpretation lediglich ein Akzidens, d. h. ein *ad hoc* gegebenes Vorkommen der formal gegebenen Essenz oder einer Hypostase. Das Erkennen betrachtet im Rahmen des analytischen Syllogismus das Wirken der gegebenen Ursache direkt und univok, weil die universelle Essenz der kontingenten Existenz der ersten Substanz vorangeht. Die Kausalität wurde zu einer porretanischen Hypostase und zu einem neuen Seienden der dritten Art. Die reale Welt funktioniert in der Moderne und der Postmoderne als bloßes Akzidens des demiurgischen Denkens, welches das hypostasierte Seiende der dritten Art direkt betrachtet. Dies würde der erste Averroismus niemals zulassen, weil er die hyparchische Differenz zwischen der *simpliciter* in der Realität gegebenen ersten Substanz und der *universaliter* im kategorialen Urteil gegebenen zweiten Substanz respektiert. Der zweite Averroismus radikalisierte unter Rufus‘ Führung Grossetestes Auslegung der *Zweiten Analytik* in Richtug des porretanischen Avicennismus. Rufus und seine Schule sehen keinen wesentlichen Unterschied mehr zwischen dem Konstrukt des Denkens und der Interaktion der ersten Substanzen in der Realität. So etwas hätte der von Averroës inspirierte Grosseteste niemals zugelassen. Bacon bemerkte sehr wohl die Revolution in der Wissenschaft und in der Auffassunf der Substanz. Deswegen sah er ganz klar den Übergang von Grosseteste zur Schule der *Modernorum*. Er erklärte Rufus zum Begründer der akademischen Sekte der Modernisten und bestimmte das Jahr 1250 als den genauen Beginn des epochalen Wirkens von seiner Sophistik in Oxford (Kap. 3.2). Die Hermeneutik zeigt, dass die Veränderung in der Auffassung der Realität und des Erkennens bereits in Rufus aristotelischen Vorlesungen und Kommentaren schon vor dem Jahr 1235 gegeben ist. Grosseteste konnte solche Sophisterei in seinem Universitätskolleg nicht dulden. Rufus trat in den Franziskanerorden ein und wurde sofort nach Paris geschickt. Die von Bacon datierte Wirkungsgeschichteder Moderne verläuft als volle Unverborgenheit ihrer Geschichte ab dem Jahre 1250, als Rufus in Oxford zu lehren begann. In diesem Jahr erhielten die Furien als göttliche Kräfte des primordialen Chaos das Hausrecht an der Oxforder Universität und wurden zu den modernen Kräften des erleuchteten Verstandes. Ihr quasi-göttlicher akademischer Habitus bekam säkulares Habitat mittels Rufus‘ radikalisierter Version des *Oxfordian Fallacy*. Leider wurden aus ihnen jedoch keine versöhnten Göttinnen nach Aischylos‘ Drama *Eumeniden*. Die Hybris der damaligen Illuminaten stand zu seiner Zeit am Anfang der modernen Tragödie. Die Bürger der griechischen Polis hatten genug politische Weisheit, um die Hybris gemeinsam zu stoppen. Das lateinische Christentum war nicht so weise wie die Falsafa, die die Invasion der avicennistischen Moderne aufhielt. Die analytische Prädikation von Universalität und Notwendigkeit begründete die Periode des westlichen intellektuellen Wahnsinns („Irre“), die mit *via Modernorum* begann. Es kam zur Zerstörung der Metaphysik als *scientia prima*, die im Ansturm des modernen Nihilismus unterging. Der metaphysische Nihilismus braucht das moderne Subjekt, weil die klassische erste Wissenschaft nach Aristoteles glaugt nicht an mythopoetischen Märchen des *Oxfordian Fallacy*. Der nihilistische Humanismus, der den Menschen als spezifische, mit verschiedenen Hypostasen und Attributen ausgestattete Leiche definiert, eröffnete die ofizielle Wirkunggeschichte der westlichen modernen Wissenschaft. Die spekulative, von der Realität und der Kausalität der ersten Substanzen losgelöste wissenschaftliche Erkenntnis schuf den ersten Gegenstand der modernen Geisteswissenschaften nach 1300. Es waren die Hexen und Zauberer. Nach der wissenschaftlichen Methodik der neuen Geisteswissenschaften, geleitet von den objektiv gebildeten Furien, sie wurden erforscht und verbrannt (OBJ III, Kap. 5.5). Die Entscheidung für die Univozität der ersten und der zweiten Substanz war eine Wahl der Generation junger Oxforder Gelehrter, die Zeitgenossen von Rufus waren (*Moderni*). Albert benennt diese Gruppe mit dem ironischen Titel *doctores Latini*. Alvernus, Bacon, Albert und weitere Denker des ersten Averroismus behaupteten, dass die Modernisten neue Form der Metaphysik entwickelten, welche die grobsten Irrtümer der früheren *Nominales* und der porretanischen logischen Schulen aktualisierte. Wie im Westen bekannt ist, lässt sich der moderne Fortschritt nicht aufhalten.

Rufus‘ nächste Innovationskraft betrifft die Stellung der Universalie im Erkennungsprozess. Nach der bereits ausgelegten Fassung der *Anal. Post*. 84a11–14 bildet die universelle Bedeutung entweder einen Bestandteil des hyparchischen Seienden im Denken; oder es handelt sich um das hyparchische Dasein in der Wirklichkeit. Die Metaphysik kann die universelle Prädikation beider Formen des hyparchischen Seins nicht gegeneinander austauschen, weil die Logik keine Metaphysik ist. Es ist notwendig, zwei generisch verschiedene Arten von Notwendigkeit im wissenschaftlichen Denken zu respektieren. Die Entstehung der analytischen Philosophie hängt mit der Interpretation der *Zweiten Analytik*, in welcher die Auffassung der Universalität definiert wird (καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό, *Anal. Post*. 73b26‒27). Das Zitat definiert die Universalie in Bezug auf das Dreieck, dessen allgemeine Bestimmung in sich alle konkreten Figuren des Dreiecks integriert. Diese essenzielle Definition gilt für alle realen Dreiecke und unter allen Umständen. Das hyparchische Sein dieses Allgemeindings ist im Modus *simpliciter* und *per se* nur im Denken gegeben. Dieser Teil der *Analytiken* definiert lediglich die logische Abstraktion, welche die universelle Prädikation der Geometrie bestimmt. Die hyparchisch gegebene Essenz des Dreiecks bestimmt als univok definierter geometrischer Figur (ὑπάρχῃ, *inesse*) in der universellen Prädikation auch das Vorkommen der einzelnen Figuren. Die Imposition ist im Modus der logischen Notwendigkeit und der Universalität gegeben, weil das essenzielle Sein des Dreiecks nur im Denken existiert. Das deduktive Denken und die Definition sind auf der Ebene der univok aufgefassten Abstraktion gegeben und nicht auf der Ebene der ursprünglichen metaphysischen Einheit des Seienden. Die Supposition dieser geometrischen Figur enthält in sich das hyparchisch und universell gegebene Sein des Dreiecks. Das definitorisch gegebene Dreieck und seine gezeichnete Gestalt besitzen den universellen und univoken Modus des Seienden, worin das hyparchische Dasein des Einzeldings mit deren allgemeiner Definition zusammenfließt. Vergleichen wir diese Auffassung mit der kompletten Version des apodiktischen Beweises, welche im Zuge der Entstehung des *Oxfordian Fallacy* bei Grosseteste analysiert wurde (*Anal. Post.* 84a13‒14). Rufus verwandte für die Begründung der Wissenschaft mit der mathematischen Definition der Universalität zufrieden, wobei es sich um reine Sophistik handelt. Die mathematische Abstraktion erhielt grundlegenden Charakter und verschlang das metaphysische Erkennen, was zum ersten Mal in der porretanischen Schule vollzogen worden war (*Dialogus Ratii et Everardi*, Kap. 1.5). Die zentrale Bedeutung der Realität wird für das wissenschaftliche Erkennen der *Zweiten Analytik* im Mittelglied des demonstrativen Urteils ausgedrückt, wo die Universalität und die gegenseitige Wirkung der ersten Substanzen einander begegnen. Die Imposition der Bedeutung ist dank der logischen Abstraktion direkt im Denken des Geometers gegeben. Daher kann man die hyparchische Funktion dieser Definition im Modus der vollen Supposition errichten. Sie schließt in sich auch die Imposition ein, weil auch diese abstrakt im Denken gegeben ist. Da wir im Denken die essenzielle Definition des Dreiecks haben, können wir sie auch prädizieren. Da die Welt außerhalb unserer selbst existiert, können wir sie auf andere Weise wissenschaftlich erkennen. Im Falle der Erforschung der Welt muss die Imposition der Bedeutung von der hyparchisch gegebenen Existenz der realen Sachen kommen. In der Metaphysik gilt, dass die *ousía* keine *parousía* im Denken ist, weil die erste Substanz hyparchisch und *simpliciter* in der Realität existiert. Da das Ding real außerhalb unserer selbst existiert, erkennen wir dessen universelle Essenz in uns im Modus der Parusie. Sie ist nicht der Parusie des ursprünglichen Seins der Sache, sondern Parusie der universell erkannten und für uns in der Seele gegebenen Essenz der Sache (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*). Das definitorische Erkennen hat im Rahmen der universellen Essenz keinen logischen, sondern einen metaphysischen Status, siehe vorhergehende Analyse der zweifachen Form von Universalität und Notwendigkeit (*Anal. Post*. 84a11‒14). Die Verbindung beider Formen des hyparchischen Seins bedeutet eine reine Paranoia. Bei der astronomischen Verfinsterung geht die Prädikation der Notwendigkeit und der Universalität genau umgekehrt vor als bei der Definition des Dreiecks. Die Supposition des Mittelgliedes des Urteils setzte eine kategoriale Imposition der Bedeutung aus der hyparchisch gegebenen realen Kausalität voraus, d. h. aus der aktuellen Wirkung der realen astronomischen Körper. Die erste Substanz wirkt im Gegensatz zum Dreieck real im Rahmen der wirksamen, physikalisch gegebenen Kausalität (*passio*). Dem kanonischen Text *Cat.* 2a14‒16 zufolge gilt, dass die hyparchisch gegebene erste Substanz die kategoriale Prädikation *per prius* determiniert. Beide Modi des wissenschaftlichen Beweises für die Sonnenfinsternis und das Dreieck sind zwar im Hinblick auf die Notwendigkeit *per se* und *simpliciter*, (καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει). Sie sind aber nicht metaphysisch auf gleiche Weise der Notwendigkeit und Universalität gegeben. Die Gültigkeit der wesentlichen Definition im Bereich der Geometrie ist dauerhaft und hängt nicht von kontingenten Ereignissen in der Realität ab. Im Gegenteil, die Prädikation der realen ersten Substanz bedarf der Belichtung des Seinenden von vorne, da diese ontologische Vor-blickbahn die universell und potentiell gegebene wissenschaftliche Erkenntnis charakterisiert. Das mythopoetische Denken der Moderne will einen universellen Sinn der Welt durch das *factum* seiner Sophistik begründen, was für die klassischen Metaphysiker entweder wahnsinnig oder lächerlich war. Deshalb mussten sich die Modernisten nicht nur eigenen Diakosmos der Simulakren und moderne Fakultäten der „Philosophie“ erschaffen. Sie mussten auch modernen Gott als geschichtlichen Garanten dieses paranoischen Erkennens sowie ein modernes Subjekt als geschichtlichen Träger dieser Sophismen erschaffen. Die epochale Herrschaft dieser modernen Parallelwelt beendete Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* mit der Erzählung vom wahnsinnigen Menschen.[[386]](#footnote-386) Die Moderne wurde zu diesem Wahnsinnigen, und gemäß der umgekehrten Version eines bekannten biblischen Sprichworts (*1 Kor* 1:27) wurden diese gelehrten Wahnsinnigen von den katholischen Furien auserwählt, um die weise Philosophie zu zerstören. Damit erfüllte sich auf tragische Weise die biblische Aussage. Gott der *Modernorum* hat die akademischen Narren dieser Welt erwählt, um die Weisen nicht zu beschämen, sondern um sie zu vernichten. Die Hermeneutik muss zeigen, wie dieser moderne Idol entstand und wie er starb. Dadurch zeigte sich erneut der zuvor kommentierte Ausspruch aus demselben Kapitel über den Untergang der Weisheit der Weisen im Modus der pythischen *a/létheia* (*1 Kor* 1:19); denn die wahre Weisheit vernichtet die falsche Weisheit. Diese Passage wurde von Petrus Venerabilis gegen Abelard (Kap. 1.3) und von Bischof Tempier im Dekret vom März 1277 gegen die Schule des ersten Averroismus zitiert (OBJ III, Kap. 4.6). Unglücklicherweise, indem sie diese unklugen Taten machten und durchaus falsche Lehren verteidigen, sie kannten nicht den musikalischen und pythischen Sinn der Worte, der im Modus der göttlichen *a/létheia* verborgen ist. Aristoteles war kein neuplatonischer, von den Furien manipulierter Illuminat, sondern ein weiser Philosoph, welcher auf dem durch das reale Sein der ersten Substanzen gegebenen Weg der Weisheit schritt. Die realen Substanzen (wie z. B. astronomische Körper) und mathematischen Abstraktionen bilden aus dem oben angeführten Grund des unterschiedlichen hyparchischen Seins eine getrennte Gattung. Die Imposition der Notwendigkeit in der Mathematik und in der Physik unterscheidet sich grundlegend in Bezug auf die hyparchische Stellung, welche die vorhergesagten Substanzen im deduktiven Syllogismus darstellen. Einerseits ist der hyparchische Wert universell im Denken, andererseits ist er in der Realität als Notwendigkeit der einzigartigen Sache. Aristoteles lehnte sogar auch den Übergang der gattungsmäßig unterschiedlichen Geometrie in die Arithmetik ab, weil dies den wissenschaftlichen Beweis aufhöbe.[[387]](#footnote-387) Aristoteles und Averroës lehnten die Gründung der Metaphysik auf dem Primat der reinen Form ab und verknüpften die kausale Wirkung des Erkennens mit der realen Existenz der *simpliciter* existierenden ersten Substanz. Durch diese Einfachheit und Notwendigkeit des Aktes des Seins und des aktuellen Geschehens der außerhalb unserer selbst gegebenen ersten Substanz (ἁπλῶς τὴν οὐσίαν, *Anal. Post*. 90a10) ist die erste Substanz vom universellen Akt des Erkennens getrennt. Dieses wird anschließend im deduktiven Syllogismus aufgrund des kategorischen Erkennens der zweiten Substanz geschaffen. Rufus‘ Kommentar zur oben zitierten Stelle *Anal. Post.* 73b26–27 erweitert den Begriff der Universalie und erschuf ein neues Seiendes der dritten Art. Der Kommentar in diesem Abschnitt wird am Ende der *Zweiten Analytik* (*Anal. Post.* 96b2‒4) durcheine ähnliche Behauptung verdoppelt. Beide Stellen stellen die ursprüngliche Lichtung dar, in der die Wahrheit und Unwahrheit (*a/létheia*) der westlichen Objektivität offenbart wird, die leider die Weisheit der Weisen tragikomisch zerstört hat. Die Geschichtlichkeit des Seins des Seienden durchlief eine kategoriale, d. h. hyparchisch bestimmte Veränderung, wobei Rufus die Bedeutung der metaphysischen Prädikation auslöschte. Grosseteste wäre niemals so weit gegangen. Sehen wir uns sein Zögern in Bezug auf das „*aliquantulum obscura*“ an, das seine Version des Oxforder Irrtums betrifft. Das hyparchische Wesen des Dreiecks beruht auf der gleichen Natur zuerst der Strecke und dann des Punktes als Essenz (τριγώνῳ γραμμὴ καὶ γραμμῇ στιγμή ἡ γὰρ οὐσία αὐτῶν ἐκ τούτων ἐστί, *Anal. Post*. 73a35‒36). Diese Art der geometrischen und logischen Deduktion oder Reduktion (*resolutio*) wurde zum Modell für die Konstruktion der neuen unifizierten Wissenschaft, die auf der kategorialen zweiten Substanz als *tertium ens* beruht. Die logisch bestimmte Essenz als atomare Substanz der Mathematik verschlang auf sophistische Weise die metaphysisch geprägte zweite Substanz. In Rufus’ moderner Wissenschaft verwandelte die Sonnenfinsternis die alte mythologische Weisheit in eine neue Sophisterei, als die irrationalen Kräfte des Chaos die Sonne auf neue Weise verschlangen. Im Fall der *via Modernorum* handelt es sich lediglich um ein tragikomisches Schauspiel moderner Illuminaten, die von den chaotischen und daher realen Furien angeführt werden. In der eingetretenen ἐποχή des analytischen Denkens begann universell zu gelten, dass das Sein des Seienden (οὐσία αὐτῶν) auf die mathematische Essenz reduziert wird. Alle Substanzen der dritten Art stammen (ἐκ τούτων ἐστί) aus dieser Essenz. Die Modernisten schluckten die wahre Sonne und zeigten an ihrer Stelle ein objektives *scibile*. Die Reise entlang der *via Modernorum* wurde von den Furien inspiriert, die die objektive Wissenschaft begründeten. Nach der Verfinsterung der Sonne in der Metaphysik nahm die Moderne ihre Intellekt-Sonne als Hauptführer auf dem Weg zum zeitgenössischen Nihilismus.

Rufus nahm die geometrische Definition der Universalität und bezog sie im Modus der kategorialen Prädikation direkt auf die reale erste Substanz und nicht auf die im Modus der universellen Kategorien gegebenen zweiten Substanz. Die ursprünglich auf das hyparchische Wesen der „Dreieck“ genannten Universalie bezogene Definition breitete sich undifferenziert sowohl auf die Essenz als auch auf die im Rahmen des Mittelgliedes des deduktiven Urteils (*medium*) determinierten realen ersten Substanzen aus. Rufus zufolge begründet die zitierte These über die universell aufgefasste Prädikation der Geometrie (κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ, *Anal. Post*. 73b26‒27) den metaphysischen universellen Charakter der Prädikation über das Seiende. Die metaphysische Bestimmung des Seienden wurde in den Rahmen der Geometrie versetzt. Aristoteles lehnte die univoke hyparchische Prädikation im zitierten Text über das zweifache Wesen der Universalien ab (ὑπάρχει καθ' αὑτὰ τοῖς πράγμασιν καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post.* 84a12). Im wissenschaftlichen Beweis kann man im Erkennen nicht von einer Gattung zur anderen übergehen, weil die universell–kausalen Beziehungen im Hinblick auf die zweite Substanz als höchste univoke Gattung prädiziert werden. Universalität und Notwendigkeit besitzen keinen univoken Status, da das hyparchische Sein im Denken oder in der Realität gegeben ist. Rufus vereinigte die Supposition der logischer Essenzen und die Imposition der metaphysischen Kausalität in einer einzigen Genus. Er ordnete die metaphysische Prädikation, die aus der Kausalität der realen Substanzen abgeleitet wird, dem logischen und analytischen Diskurs unter. Im Anschluss an Simplikios und Avicenna hat Rufus eine *translatio studiorum* des antiken Neuplatonismus in analytische Philosophie vorgenommen. Die logische Prädikation wurde im Modus der geometrischen und mathematischen Abstraktion in die metaphysische kategoriale Prädikation umgesetzt, welche durch die hyparchische Funktion der ersten Substanz gegeben ist. Dadurch änderte sich grundsätzlich der Sinn des wissenschaftlichen Beweises nach der *Zweiten Analytik*, welcher unter der fachlichen Führung der analytischen Furien in den radikalen Modus des *Oxfordian Fallacy* überging. Schauen wir uns die Transformation der drei Prinzipien der formalen logischen Universalität nach dem von Rufus übersetzten Teil der *Zweiten Analytik* (*Anal. Post*. 73b25‒27) aus der Sicht der sophistisch aufgefassten Kausalität an. Die analytisch aufgefasste Ursache steht nun im Modus der universellen Hyparchie zu allen Akzidenzien (παντός τε ὑπάρχῃ) herunter; sie ist im Modus *per se* (καθ’ αὑτὸ) und in der universell gegebenen logischen Identität (ᾗ αὑτὸ) gegeben. Rufus hat mit der Bestimmung von Kausalität und Universalität kein Problem. Er verband die logische Abstraktion univok mit der metaphysischen Abstraktion, um objektive Bestimmung des Seienden der dritten Art zu schaffen. Die mathematische Abstraktion ersetzte die im Hinblick auf die reale Wirkung der astronomischen Körper gegebene metaphysische Abstraktion. Die komplette Verfinsterung der ersten Substanz in der analytischen Auslegung der Wissenschaft als moderner *Unified Science* wird in diesem Zitat gezeigt.

„Im eigenen Sinne ist die universelle Bestimmung ‚durch sich selbst‘ (*per se*) dann gegeben, wenn sie durch die Beziehung zu sich selbst (*in sua relatione*) eine volle definitorische Bestimmung begründet (*completam facit definitionem*). Dann fällt die Bestimmung ‚durch sich selbst‘ irgendeinem Seienden zu (*aliquid alicui secundum se totum*), welches durch sich selbst ein Ganzes bildet (*secundum se totum*). Dieses Seiende ist nicht durch etwas anderes gegeben, was ihm hyparchisch von außen zufiele (*non per aliquid sui convenit ei*). Wenn es diesen Fall nicht gibt, dann im ersten Modus der hyparchischen Prädikation gibt die Übereinstimmung zwischen der notwendigen Identität des Ganzen (*idem per-se*) und dessen Gegebenheit durch sich selbst (*secundum-quod-ipsum-est*). Die volle Einheit des Seins ist nur in diesem doppelten Modus gegeben. Andere Bestimmungen des Seins, die außerhalb dieser doppelten Beziehung ‚durch sich selbst‘ gegeben sind, werden aufgrund ihrer Verschiedenheit in diese Definition einbezogen.“ [[388]](#footnote-388)

Die einleitende Bestimmung der atomaren Substanz im Modus *per se* ist rein formal, weil sie nicht zwischen der Imposition der Existenz und der Supposition der Essenz unterscheidet. Jede Universalie und jede reale Sache, welche *per se* existieren, verfügt über eine Form des Selbstbezuges, welche deren formal gegebene Identität bildet. Die Inspiration dieses Teils der Definition muss in Avicennas Auffassung der objektiv gegebenen Pferdeartigkeit gesucht werden (*equinitas tantum*; OBJ I, Kap. 2.3.2). Die objektive Definition des Dreiecks ist im Modus *secundum-quod-ipsum-est* gegeben (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό, *Anal. Post*. 73b27). Dieser Modus verschmolz die beiden hyparchischen metaphysisch und logisch unterschiedene Bestimmungen *simpliciter* und *per se* sophistisch miteinander. Abermals gilt die vorangegangene Interpretation des *Oxfordian Fallacy*, welche die logische und die metaphysische Prädikation der Universalität univok miteinander verband. Bei der Definition des Dreiecks ist diese Verbindung in Ordnung, weil die Supposition und die Imposition das gleiche im Denken gegebene hyparchische Sein umfassen. Aber für die Verfinsterung von Sonne und Mond als realer Substanzen geht es um einen metaphysischen Irrtum, welcher durch die gattungsmäßige Unterschiedlichkeit zwischen erster und zweiter Substanz gegeben ist (*fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*). Das Zitat vertauschte beide Modi der prädizierten Universalität (der logischen und der metaphysischen) und setzte sie in die univoke Prädikation der *per se* und im hyparchischen Modus *ipsum* gegebenen Essenz. Leider ist die reale Ipseität der Ursache, die die astronomische Finsternis hervorbringt, nicht dieselbe wie die mentale Identität, die die Definition des Dreiecks hervorbringt. Der vom Primat der mathematischen Abstraktion inspirierte Rufus streicht aus der Definition der *demonstratio* die reale Wirkung der ersten Substanzen. Er lässt nur die universell gegebene Essenz (*definitio completa*)im Urteil, welche im Rahmen der Definition nur durch die Beziehung zur hypostatischen „Form–Essenz“ bestimmt wird (*in sua relatione completam facit definitionem*). Die universelle Essenz der ersten Substanzen ist ebenso univok und universell und komplett gegeben wie die hyparchische Essenz des Dreiecks. Dann kann man auch die Essenz der Sache in der Realität definieren, wo diese Definition im kontingenten Modus des verschiedenartigen Seienden gegeben ist (*secundum quod sunt diversa*). Die sophistische Natur des mittleren Gliedes des Beweises, das durch die Kombination von logischen und metaphysischen Ebenen der Kausalität und Notwendigkeit gemacht wurde, schuf eine Definition der modernen Wissenschaft. Beide Komponenten der universellen Essenz (die ewige und die kontingente) schlossen sich zu einer univoken Einheit des Seienden zusammen (*secundo modo sunt idem*). In Rufus‘ Version des *Oxfordian Fallacy* wurde die Metaphysik durch die logische Abstraktion ersetzt. Die mit der Identität zusammengeschlossene Ipseität gehört nun undifferenziert sowohl zum im Denken gegebenen Dreieck als auch zur in der Realität gegebenen Realität und ebenso zur Prädikation der Sonnenfinsternis. Rufus verband geometrische Universalität und Notwendigkeit mit der metaphysischen Universalität, die sich auf die ersten Substanzen bezieht. Sie existieren auch im Modus *per se* und *simpliciter*, aber ihre Notwendigkeit ist von existentieller Art. Die Synthese beider Modi der Universalität wird in der Verbindung „*per-se et secundum-quod-ipsum-est*“ gezeigt. Die Verbindung „*et*“ schließt auf sophistische Weise im univoken Modus *per se* zwei unterschiedliche Ebenen der universellen Prädikation, d. h. die metaphysische und die logische zusammen (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Die syntaktische Kopula „*et*“ hat eine epochale Bedeutung. Sie begründet die moderne Assimilationstheorie der Wahrheit, weil die unkritische Theorie der Wissenschaft die Realität der Welt in die logische Abstraktion verschlang. Die moderne Wissenschaft unter der Führung in Oxford und Paris angesiedelten Furien trat in das neue Zeitalter (*New Age*) der objektiven Mythologie ein. Die einzigartige Ipseität der realen ersten Substanz ist im Original der *Analytiken* außerhalb des erkennenden Denkens gegeben. Daher muss die universelle metaphysische Identität von dieser ursprünglichen Ipseität unterschieden werden. In der logischen Prädikation der Universalität des Dreiecks hingegen fließt dessen Ipseität in eine generisch gegebene Identität zusammen, welche im Modus der Parusie gegeben ist. Die logische Erscheinung der Ganzheit des Seienden verbindet im Denken des ersten modernen Illuminaten miteinander das Sein der Essenz des Dreiecks im Denken, die logische Supposition dieser Universalität im Begriff des Dreiecks und die Imposition der Bedeutung auf jedes beliebige Dreieck. Nur diese logische Identität ist für Rufus Grundlage des wissenschaftlichen Beweises. Da diese Parusie komplett und evident ist, kann sie die Prädikation der Bedeutung aus der hyparchisch gegebenen Realität ersetzen, welche die Wissenschaft erst zusätzlich gestaltet. Die Metaphysik erhielt die neue Form der mythopoetischenGründung, welche nur im Denken dieses Oxforder Illuminaten und dessen Schule gegeben ist. Bacon hielt es für wahnsinnig, Albert für lächerlich und Alvernus für töricht. Zum Glück lebten diese Liebhaber der Weisheit nicht in der Gegenwart, denn sonst hätten sie nie einen philosophischen Abschluss gemacht. In der Epoche des vollendeten metaphysischen Nihilismus hat dieses "verrückte Denken", das vom ersten Averroismus verurteilt wurde, einen völlig globalen Charakter einer ausgefeilten Normalität erhalten, die von den Abteilungen für analytische Philosophie und Methodologie der Wissenschaft bewacht wird.

Nehmen wir jetzt den zweiten Teil der oben angeführten Definition, welche die in der ursprünglichen Version des *Oxfordian Fallacy* bei Grosseteste gegebene Sophistik wiederholt. Rufus sagt in scheinbarer Übereinstimmung mit der *Zweiten Analytik*, dass es im ersten Modus der metaphysischen Prädikation der Universalität keinen Einklang mit der notwendigen Identität des Ganzen (*non fuit idem per-se*) und deren ipseitischer Gegebenheit durch sich selbst gibt (*secundum-quod-ipsum-est*). Dies ist wahr, weil das hyparchische Sein der ersten Substanz darin universell prädiziert werden muss, was ihr eigenes hyparchisches Sein ist (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν, *Anal. Post*. 84a13). Allerdings gilt dem analytischen Rufus zufolge, dass die Prädikation der metaphysischen Universalität keine volle Form der wissenschaftlichen Deduktion ist. In der Prädikation *modo geometrico* gilt, dass kontingenter Zustand dem dauerhaften *scibile* untergeordnet ist. Die volle Einheit des Seienden ist nur im zweiten logischen Modus gegeben, wobei die hyparchische Prädikation im kombinierten Modus von Supposition und Imposition identisch und sogar *univoce* gegeben ist. Die wissenschaftliche Definition und der deduktive Beweis sind nur im Falle der identitären logischen Abstraktion vollständig, welche von der atomaren porretanischen Essenz im Modus „*per se*“und im Modus „*idem*“ gegeben ist. Eine solche Identität ist jedoch nur im Kopf von Rufus, Kilwardby, Carnap, Husserl und Wittgenstein hyparchisch gegeben. Die auf der logischen Abstraktion basierende Wissenschaft stellt nur eine halbe Übereinstimmung mit der Auffassung des wissenschaftlichen Beweises gemäß der *Zweiten Analytik* dar. Für Aristoteles sind die metaphysische Abstraktion und Prädikation entscheidend, weil sie die erste Wissenschaft über die reale Substanz begründen. Die Übereinstimmung zwischen Verstand und Ding ist bei Rufus durch die Belichtung des Seienden von hinten, nach der Toledischen Schule gegeben. Rufus deutet die *Zweite Analytik* gemäß der im *Liber de causis* gegebenen neuplatonischen Version, wo übergeordnete ewige Formen kausal und deduktiv das Sein der niederen Formen bestimmen. Dann gilt, dass die hyparchischen ersten Substanzen nur durch ihre Andersartigkeit in die komplette wissenschaftliche Definition einbezogen sind (*quod sunt diversa veniunt in definitionem*). Auch hier gilt, dass die im zweiten Schritt des metaphysischen Verfahrens vorgenommene Prädikation der realen Substanzen nur scheinbar richtig ist (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post*. 84a14). Rufus deduziert die Univozität direkt aus der Logik mittels der Supposition; doch, die Metaphysik nimmt sie von den ersten Substanzen aufgrund der Imposition. Es ist überaus wichtig, von welcher Seite die Univozität in die Deduktion kommt, ob von der realen Welt, oder vom modernen Subjekt. Rufus begreift die metaphysische Notwendigkeit im Modus des sophistischen Simulakrums der Realität, d. h. gemäß der Univozität der im *Liber de causis* gegebenen höheren hyparchischen Form. Allerdings existiert diese Form real nicht; wenn sie existierte, dann wäre sie für uns im ihren ursprünglichen *actus essendi* der immateriellen aktuellen kosmischen Substanz nicht erkennbar. Der Abstieg dieser ewigen Form in die Kontingenz der porretanischen Species schafft dann im deduktiven Urteil die oben angeführte komplette Kausalität der dritten Art (*praemissae sunt causae completae*). Rufus fabrizierte nicht existierende neue Kleider für den nackten porretanischen Kaiser. Das passt wunderbar zu ihm, im Modus der modernen *certitudo* und *rectitudo*. Diese metaphysische Dummheit wird im globalen Dorf von heute vom postmodernen siegesreichen Subjekt verkündet, der den waltenden Furien aller Sorten obliegt. Der durch die Vertauschung der ersten Triade der Erkennungsprinzipien gegen die zweite Triade gegebene Irrtum wird von allen Hauptvertretern des ersten Averroismus gesehen und angegriffen. Der zweite Teil der zitierten Verbindung (*secundum-quod-ipsum-est*) geht von der porretanischen Univozität zwischen Essenz und Existenz aus (Kap. 1.4). Diese Ipseität der hypostasierten „Form–Essenz“ als neuen Seienden der dritten Art hob die Bindung an die reale Wirkung der ersten Substanz auf. Das analytische Schema der Wissenschaft bestimmt die Substanz von hinten durch die universelle logische Supposition und nicht von vorne durch die metaphysische Imposition. Diese wird an reale Kausalität gebunden und im Mittelglied der *demonstratio* prädiziert.

Die neue Definition des objektiven Erkennens der Welt wird von der mathematischen Definition begriffen, welche porretanische Belichtung des Seienden von hinten darstellt. Mathematische Definition ist ewig und identitär *per se*, wohingegen die realen Substanzen nur im Modus der kontingenten und sinnlich erkannten hylemorphischen Realität gegeben sind. Die realen Substanzen sind schlicht und nicht so schön wir modernes *tertium ens* ergreifend, weil sie nicht des Kaisers objektiv neue und schöne Kleider tragen. Dieses sophistische Fehlen begründet im Modus des fundamentalen metaphysischen *Irrtums* die moderne objektive Bestimmung des Seienden im Modus des *Oxfordian Fallacy.* Das Ergebnis der neuen Interpretation der *Analytiken* ist formal gleich wie im ersten Averroismus. Aber der Schein trügt, weil es keine Notwendigkeit des metaphysischen Dativs gibt. Wegen der Verdrängung des metaphysischen Denkens kam es zur Verfinsterung der ersten Substanz. Die Determinierung der Universalie *per se* veränderte die Bedeutung der logischen „Substanz–Essenz“, welche nun als Ganzheit des Seienden determiniert wird (*per-se convenit aliquid alicui secundum se totum*). Schlüsselhaft ist die Bestimmung „*secundum se totum*“, welche wir aus dem Streit um die Bestimmung der Substanz zwischen Abelard und den Porretanern kennen (Kap. 1.3). Aristoteles definiert durch diesen Terminus primär lediglich die essenzielle Definition des Dreiecks (*secundum per se*). Rufus jedoch begreift es auch für die Essenz und für die auf porretanischen Individuen reduzierten realen ersten Substanzen. In seiner Auffassung der analytischen Metaphysik gehört dieses „*totum*“ auch zur metaphysischen Prädikation der aktuell in der Realität wirkenden Substanz. Es gilt abermals, dass dies sich für das Dreieck machen lässt, doch nicht für die Prädikation der physikalischen Kausalität, welche die Verfinsterung astronomischer Körper wie Sonne und Mond bewirkt. Solche Art der Wissenschaft muss man nach der metaphysischen Notwendigkeit „*ex inmediatis*“ schaffen, aufgrund der kategorialen Imposition, die sich auf das hyparchische Sein in der Welt bezieht. Dann hat die Wissenschaft im Modus der metaphysischen Übereinstimmung den authentischen vergangenheitlichen Charakter von Aristoteles‘ *quidditas*, welche als metaphysische Bestimmung des Seienden gegeben ist (τό τί ἦν εἶναι). Dieser Akt der ursprünglichen Donation des Seins des Seienden hat durch den metaphysichen Dativ eine grundsätzliche Bedeutung. Die weise Erkenntnis folgt dem Weg der Sonne und sie geht in eine Richtung. Die Metaphysik verwendet als universelles Zeichen (ἕρμαιον) einen metaphysischen Dativ, der die in der Wirklichkeit gegebenen Dinge (*representatio*) zurückverfolgt. Dike als strafende Göttin der Gerechtigkeit besitzt beide Schlüssel zum Tor von Tag und Nacht (κληῖδας ἀμοιβούς, *Parm*. B 1.37), nicht aber der Sterbliche, welcher der Sonnenbahn am Firmament folgt. Daher ist diese Art von Notwendigkeit die erste Tatsache und die Notwendigkeit des logischen Subjekts ist zweitrangig. Die Sterblichen haben keine göttliche Natur und können nicht beide Arten von Notwendigkeit in eine Art von intellektueller Vision einbringen. Die Moderne führte nach der Verfinsterung der ersten Substanz unter der Führung der Furien eine eigene Gerechtigkeit ein. Daher musste sie die Sonne verlöschen und schuf sich zur Einführung dieser paranoischen Gerechtigkeit eigenen Gott der *Modernorum* als volles Maß seiner objektiven Dike. Der Wissenschaftler schaut direkt auf das Wesen des Dreiecks und macht eine analytische Wissenschaft als wahre und unmittelbare Gegenwart dieser Universalität (*presentatio*, οὐσία). Es ist anzumerken, dass diese Anwesenheit des Sinnes das Ergebnis einer intellektuellen Tätigkeit ist, die durch den metaphysischen Dativ ausgeführt wird. Das Vorhandensein des Dreiecks ist zugleich seine volle Bedeutung, die im Intellekt erkannt wird (*representatio*, παρουσία). Der menschliche Intellekt macht jedoch niemals die Präsenz der realen Dinge als erste Substanzen (οὐσία). Wir sind nicht Gott und können die reale Welt nicht erschaffen. Das Vorhandensein der hyparchischen Substanzen wird durch die Donation der Existenz kraft des metaphysischen Dativs begründet. Das menschliche Wissen macht die Parusie der Realität als den universellen Sinn im Intellekt. Die Notwendigkeit, die in der Realität existiert, braucht die Imposition der Bedeutung, um die wahre Übereinstimmung im Intellekt zu schaffen. Der metaphysiche Dativ der *Zweiten Analytik* erschafft auf kritische und wissenschaftliche Weise die menschliche *re–presentatio* der göttlichen Ordnung. Sein Original ist im Hinblick auf unser Erkennen im hyparchischen vergangenheitlichen Modus gegeben. Wir können keine direkte Anwesenheit der äußeren Realität schaffen, weil sie in Bezug auf unser Wissen nur im Modus der hyparchischen Vergangenheit gegeben ist. Wir haben nicht die Schlüssel zum Tor von Tag und Nacht.

Die Blindheit der Moderne und Postmoderne ist in der tragischen Form des objektiven Ödipuskomplexes gegeben (OBJ III, Kap. 7). Die Moderne hat die hermeneutische Darstellung der Welt im Modus der Wahrheit als Korrespondenz gegen ihre mythopoetische Präsentation im Modus der Wahrheit als analytische Evidenz ausgetauscht. Aus der aristotelischen *quidditas* wurde die univok–universell betrachtete moderne atomare Substanz als *individuum* geschaffen. Diese epochal sichere und richtige Erscheinung der objektiven Seiendheit (παρουσία) schuf die mystische Wissenschaft der modernen Illuminaten in Oxford. Der weise Mensch beobachtet zuerst die Welt und er weiß dann etwas; der Chaot und der Dummkopf machen die „Wissenschaft“ auf umgekehrte Weise. Der logisch abstrahierende Rufus prädizierte in der Ordnung *per prius* keine Kausalität der ersten Substanz in der Realität, sondern eine nominalistische Bestimmung der absolut bestimmten Essenz. Dieser analytische Sophist verachtete die Argumentation der *Zweiten Analytik.* Rufus veränderte bewusst das Statut der prädizierten Allgemeinheit im wissenschaftlichen Urteil, zu dem er die wirksame Kausalität *ex post* hinzufügte. Das hyparchische Sein des Dreiecks, Aristoteles betrachtete es lediglich im Modus der universellen mathematischen Abstraktion. In der modernen Sophistik von Rufus wurde dieses hyparchische Sein univok mit dem hyparchischen Sein der ersten Substanz verbunden. Aristoteles‘ Essenzialität, die nur für die hyparchische Funktion der geometrischen Figur des Dreiecks gültig ist, wurde zu einer im Modus *per prius* gegebenen Prädikation der objektiv–kausal gültigen globalen modernen Universalität. Rufus eröffnete durch die Sophistik der *Zweiten Analytik* eine neue, *via Modernorum* genannte Etappe des Denkens. Es entging weder seinen Kritikern noch seinen begeisterten, doch leichtfüßig ausgebildeten Schülern (*Ricardus Cornubiensis, famosissimus apud stultam multitudinem*, Kap. 3.2). Der erste Positivismus der analytischen Philosophie betrachtete die *Tractatus*-Welt im Modus „*discrete videamus*“. Aus dem kanonischen Satz über das Primat der ersten Substanz in der kategorialen Prädikation (*Cat.* 2a14‒16) trat nur der zweite Teil in Kraft. Die universelle Supposition im Modus der neuplatonischen Form gemäß dem *Liber de causis* determiniert *modo geometrico* die niedere Species und die Individuen (*suppositio formalis*). Die durch Aristoteles‘ *secundum-quod-ipsum-est* (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό) gegebene mathematische Essenz wurde zur Grundlage des Seienden im absoluten universellen Modus *per se*. Diese Essenz ersetzte somit kategoriale prädizierte erste Substanz und deren reale Kausalität. Die universelle Form der Supposition begründete im Modus der mathematischen Abstraktion die kategoriale essenzielle Prädikation. Die objektive Kausalität dieser neuen Substanz der dritten Art, welche im Modus der eidetischen Parusie des Illuminaten gegeben ist, funktioniert dann als Mittelglied des objektiv gültigen wissenschaftlichen Beweises (*medium et causa idem*). Die objektive Kausalität erhielt durch *Oxfordian Fallacy* eine epochale geschichtliche Wirksamkeit. Es entstand in Oxford die komplette Figur der analytischen Philosophie um das Jahr 1235, welche im inkompletten Modus von Grosseteste um das Jahr 1230 gegründet wurde. Die ersten Modernisten verliehen den Universalien das Statut der ersten Substanz, welche sie in ein Seiendes der dritten Art transformierten. Das oben angeführte Zitat aus *Anal. Post.* 73b25–27 bezog sich im Original lediglich auf die geometrische und die mathematische Proportion. Die erste Substanz hat ihr eigenes *per se* gegebenes Dasein, außerhalb des menschlichen Erkennens und Abstraktion. Dieses „*secundum se totum*“wurde in der epochalen Transformation der Realität zu einem Seienden der dritten Art. Durch die neue Auffassung der „*causae completae*“kam es zu einer kompletten Verfinsterung der ersten Substanz in der analytischen Auffassung der Wissenschaft. Fufus behauptet, dass reale Bestimmungen der Sachen und ihre Kausalität kein hyparchisches Subjekt der Deduktion ausmachen (*sub suis partibus subiectivis*); wahre Determinierung des Seienden wird von der essenziellen Definition der Sache gebildet (*subiectum*... *pro partibus constitutivis*).[[389]](#footnote-389) Die moderne Wissenschaft erkennt die reale Welt nicht, sondern sie konstruiert die Erkenntnisse durch Axiome und Essenzen. Die metaphysische Gegebenheit der erforschten Sache ist nicht mehr hyparchisch, sondern logisch, gebärdet sich jedoch, als entstammte sie der ersten Substanz aus der Realität.

Diese Sophistik der Oxforder *Modernorum* lehnten alle zitierten Repräsentanten des ersten Averroismus ab. Die kritischen Denker wussten zwischen der logischen und der metaphysischen Universalität zu unterscheiden. Rufus‘ Deduktion wurde durch die Teilung der Universalien gemäß der Schule der *Nominales* inspiriert. Die Deduktion geht im Modus des Baumes des Porphyrios bis auf das Individuum, d. h. auf die hypostasierte Essenz (*secundum-quod-ipsum-est*). Das real nichtexistente Individuum ist im ewigen Modus *per prius* in der Essenz enthalten, und darin beruht seine objektive Parusie. Die komplette Komposition der Individuen und deren hypostasierter Eigenschaften im Erkennungsurteil sind auf das Vorkommen der universellen Essenz bezogen. Rufus legt das Erkennen in die reale erste Substanz (*scientia*) als kontingentes Vorkommen der Essenz im Modus *per posterius*. Durch die Vertauschung der Existenz im Modus „*quo est*“ gegen die moderne Essenz im Modus „*quod est*“ entstand die moderne Auffassung der Wissenschaft. Rufus‘ Konzept der modernen Wissenschaft folgt der Linie von Grossetestes durch die zweigeschossige Teilung des Erkennens gegebenen Dualismus (*scientia–intellectus*). Das Sein des Seienden, welches im zitierten Teil der *Analytiken* lediglich den logischen Aspekt der durch die geometrische Abstraktion gegebenen Wissenschaft bestimmt. Diese Determination erhielt eine universale Bedeutung. Die Essenz des Dreiecks als abstrahiertes hyparchisches Dasein im Geiste ist in der neuen Auffassung der Realität zum universellen Sein der Substanz der dritten Art geworden. Für Aristoteles war die reale Substanz im hyparchische Modus *per prius* die Grundlage des Erkennens. Nur sie besitzt eine reale Kausalität, welche deren akzidentelle und potenzielle Prädikation im Denken durch das Erkennen der Sinne univok bestimmt. Das substanzielle Sein des Dreiecks ist nicht auf die Art der ersten Substanz hyparchisch. Es ist durch die bloße Abstraktion gegeben und existiert nur im Denken. Das Dreieck hat zwar in der essenziellen Definition auch eine hyparchische Existenz; aber die mathematische Abstraktion ist aus der Sicht der metaphysischen Abstraktion lediglich eine Äquivokation. Dieses Substrat ist nur deswegen durch und für sich selbst gegeben (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό), weil es im Hinblick auf die Realität nur als Potenz, also im Modus des universellen Konzeptes existiert. Träger dieses Konzeptes ist die reale denkende Person mit ihrer hyparchischen, im Körper gegebenen Existenz. Die Definition des Dreiecks ist das Ergebnis der logischen Abstraktion, welche der Realität der ersten Substanz nicht bedarf. Wenn wir irgendeine Universalie durch den Akt des *modus tollens* einklammern, dann verschwindet die logische Supposition, weil sie an und für sich eine universelle Speciesdarstellt. Deshalb wird der Modus der ursprünglichen kategorialen Imposition durch das Prinzip *„destructio primis*“überprüft (OBJ I, Kap. 1.3). Wenn wir das Erkennen der Sonne im Denken einklammern, dann wird die reale astronomische Sonne am Firmament weiterleuchten.

Der erste Averroismus konnte keinen Einfall der theologischen Dogmatik in die aristotelische Philosophie oder der Mathematik in die Metaphysik zulassen, wie es Gilbert de La Porrée, Rufus und nach ihnen alle modernen und postmodernen Porretaner vollzogen haben. Daher deutete Thomas die Lehre über die Abstraktion in Boethius‘ Werk *De trinitate* gegen die Pariser Porretaner und die avicennistischen Modernisten. Dieses Werk kommentiert diese drei Stufen der Abstraktion im Original überhaupt nicht. Der erste Averroismus musste nach dem Jahr 1250 auf akademischem Boden zeigen, worin der grundlegende Irrtum der modernistischen Philosophen und Theologen bestand und warum sie sich nicht auf die klassischen Autoritäten der westlichen Weisheit berufen konnten. Rufus‘ verabsolutierte die Essenz als der Grundlage der Wissenschaft. Das Dasein der Essenz geht dem Dasein der realen Substanz voraus. Siehe Konzept des verdoppelten Seins bei Porphyrios, worin das prohyparchische Sein Aristoteles‘ hyparchischer Substanz vorausgeht (OBJ I, Kap. 1.3.1). Diese Auffassung teilweise übernahm Grosseteste und trennte das empirische Erkennen (*scientia*) und den Einblick in die reinen Formen (*intellectus*) in der zweifachen Auffassung der Wissenschaft. Rufus wiederholt in der neuen Konstellation die von Porphyrios verteidigte Gigantomachie um die Substanz, welche Avicenna in Gestalt der realen Existenz als Akzidens aktualisierte (OBJ I, Kap. 2.3.1). Die erste Substanz bildet lediglich die formale und essenzielle Supposition unseres Erkennens und offenbart sich nicht länger in ihrer real gegebenen kausalen Einzigartigkeit. Grosseteste ließ nicht zu, solche Verdrängung der ersten Substanz und deren Kausalität aus dem Schema des Erkennens. Er definierte die Einheit der Person als einzigartiger, kausal wirkender erster Substanz. Wir denken, wenn wir es selbst wollen, und nicht, wenn der kosmische *intellectus agens* in uns denkt. Deshalb nehmen Bacon und Ockham Grosseteste zum Zeugen im Streit mit der Schule der *Modernorum*. Die modernen Porretaner haben die grundlegende Sicherheit des Erkennens von oben geschafft. Die Belichtung kommt von der hypostasierten im Modus *semel*‒*semper* gegebenen ewigen Essenz. Dann können sie auch Aristoteles‘ empirische *scientia* nehmen. Die wissenschaftliche *demonstratio* findet in der kontingenten *scientia* eine zusätzliche Bestätigung dessen, was sie bereits durch den erleuchteten *intellectus* gewusst hat. Der objektive Illuminat Rufus begründete durch diese Auslegung die oben zitierte *resolutio* und *compositio*. Die Schule von Grossetestes Modernisten verwendete Verfahren von Rufus in der nachfolgenden Dekade, ale sie das Werk *Summa philosophiae* zusammenstellte (Kap. 3.1.3). Die mathematisierte Konstitution des Seienden ist unvollständig und bedarf den wissenschaftlich denkenden Illuminaten zufolge auch des neuplatonischen Abstiegs in die Materie. Der höheren Essenz fehlt die in der realen ersten Substanz gegebene empirische Aktualisierung. Der Abstieg aus der Mathematik in die Realität sichert die Auffassung der Wahrheit als avicennischer *certitudo*. Durch diesen mystischen Weg des modernen Geistes in die Materie der dritten Art entstand die erste sciento-logische Form des deduktiven Beweises für die Naturwissenschaften. Die Grundlage von Grossetestes und Rufus‘ *scientia* bildet der mythopoetische Sinn (λόγος) der in analytische Philosophie überführten Metaphysik. Durch den Abstieg der Form in die universelle Materie der dritten Art und in den ebenso ausgeklügelten Körper der dritten Art entsteht die kontingente Identität der ursprünglichen kosmischen Form, welche im Hinblick auf die Ipseität der hypostasierten Essenz prädiziert wird. Diese Katabasis der Form in die Materie fand sich in der späten Antike in den Simplikios‘ und Avicennas Szenarien sowie im *Liber de causis*.

Nun wird klar, warum Grosseteste und Rufus das von der Blund’s Schule abgelehnte Konzept der kosmischen *anima Mundi* brauchten. Sie bildet das mythische Reservoir der hyparchisch gegebenen kosmischen Formen (*locus specierum*) gemäß Dionysos Aeropagita. Dieses Reservoir wurde in der gegenwärtigen nihilistischen Version dieser Metaphysik durch die digitalen Datenbanken im Modus des *cloud computing* ersetzt. Die nichtexistente Seele der Welt wird nun von der objektiven Wolke des vom nihilistischen Subjekt gehüteten digitalen Wissens verhüllt. Durch diese doketistische Kopulation zweier subjektiv und objektiv gegebener Seiender der dritten Art entstand das global geehrte *corpus mysticum* der heutigen Wissenschaft. Die Abfolge der prädizierten Ipseität liegt in der Moderne genau anders herum als im ersten Averroismus, wo diese Ipseität von der zuerst mit den Sinnen erkannten ersten Substanz getragen wird. Rufus‘ Version des *Oxfordian Fallacy* verlieh dem Erkennen der Realität eine epochal neue Vor‑blickbahnzum Sinn des Seienden. Der moderne Sonnenmythos ersetzte die Bahn der realen Sonne am Firmament. Die metaphysische Notwendigkeit verschwand aus der modernen Wissenschaft. Der auf tragische Weise existierende Illuminat hat die Schlüssel der Dike in der eigenen Tasche und kann über die Ganzheit der Seienden laufen, wie er will und wohin er will. Dieser Typus des Modernisten wurde erstmals von letzten Autoren der griechischen Tragödie beschrieben. Die Hauptfiguren wurden in Übereinstimmung mit Bacon als Wahnsinnige dargestellt, die tragisch endeten. Der durch die hyparchische Stellung der hylemorphischen Substanz gegebene empirische Erkennung ist verschwunden und wird lediglich vorausgesetzt, ebenso wie bei den Postmodernisten Descartes und Husserl. Das Erkennen der ersten Substanz ist primär essenziell gegeben, und zwar durch den mystischen oder intuitiven Einblick der Reflexion (Grossetestes *intellectus*). Der schwache Intellekt der ersten Averroisten erkennt die Welt wissenschaftlich adäquat nach der *Zweiten Analytik*, also durch die Existenz der ersten Substanz in der Realität. Das folgende Zitat aus Rufus‘ Interpretation der *Zweiten Analytik* zeigt die Entstehung des neuen Subjektes des wissenschaftlichen Erkennens. Das Subjekt der analytischen Aussage braucht nicht mehr die Beziehung zur hyparchischen Realität der Welt.

„Das Subjekt ist auf zwei Arten gegeben, im allgemeinen und eigenen Sinne (*commune vel proprium*). Die Existenz des essentiellen Subjektes (*quid sit*) braucht man nicht aufgrund irgendeiner Wissenschaft, oder durch empirisches Erkennen zu erforschen (*in aliqua scientia*). Der Beweis muss für das Subjekt im eigenen Sinne angeschaut werden (*de proprio ostenditur*). Im so gegebenen Subjekt wird sein allgemeines Sein nicht im primären Dasein-Modus gezeigt (*non est subiectum in illa ostensione in qua ostenditur esse*) und auch nicht aus den ersten Prinzipien des Erkennens manifestiert (*neque ostenditur esse ex principali*), sondern nur aus den Schlüssen im demonstrativen Urteil (*sed ex consequenti*). Dann gilt, dass so gegebene Essenz des Subjektes (*ubi est subiectum*) wird nicht durch empirische Imposition manifestiert, sondern aufgrund intuitiver Supposition (*non ostenditur, sed supponitur*).“ [[390]](#footnote-390)

Das Zitat konstatiert auf aristotelische Weise, dass man nach der *Zweiten Analytik* lediglich diejenige Sache erforschen kann, welche real (*de proprio*) und nicht nur essenziell (*de communi*) existiert. Das reale Ding wird jedoch nicht in der ersten Beziehung zu ihrer phänomenalen Realität erforscht (*non est subiectum in illa ostensione*), welche als direkte Manifestation des aktuellen Seins der Sache gegeben ist (*in qua ostenditur esse*). Abermals handelt es sich dabei nach der *Zweiten Analytik* nur um eine halbe Wahrheit. Die universelle metaphysische Prädikation beinhaltet kein hyparchisches Sein der realen Sache, sondern drückt sie auf adäquate Weise aus. Rufus ist nicht an der Kausalität der ersten Substanz interessiert, welche das Erkennen in der Originalschrift determiniert. Die Imposition des deduktiven Urteils wird nicht durch die im Rahmen der univoken Prädikation erkannten ersten Substanz gebildet, wobei die Prädikation auf die zweite Substanz bezogen ist. Quelle des Erkennens ist nicht die Manifestation der realen Sache, sondern deren logische Supposition (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur*). Diese Supposition gilt für die essenziell gegebene Bedeutung und begründet das sichere Subjekt der Aussage. Dieses ist auf dem Niveau der analytischen Deduktion der reinen Exemplars und Essenzen gegeben. Zur grundlegenden Supposition, d. h. zur Quelle der Bedeutung wurde die kartesianische Sicherheit des erleuchteten Intellektes in dessen hypostasierter Aktualität nötig. Es gibt keine Notwendikeit aus der aktuellen ersten Substanz, welche außerhalb des erkennenden Subjektes existiert. Die Konsequenz der wissenschaftlichen Deduktion hinsichtlich der kontingenten Realität ist durch den universellen Hylemorphismus der Katabasen der höheren Formen in die niedere Materie gegeben (*neque ostenditur esse ex principali, sed ex consequenti*). Dadurch entstand die moderne Scientologie der Naturwissenschaften. Die Methodologie einer solchen „*Unified Science*“ist der nach dem toletanischen Aristotelismus als analytische Deduktion gegebenen. Rufus überführte die ursprüngliche Form der onto-theo-logisch gegebenen, *modo geometrico* geschaffenen neuplatonischen Deduktion im Werk *Liber de causis* in die Deutung des wissenschaftlichen Beweises der *Zweiten Analytik*. Die Gottheiten des Chaos wurden zu Mächten des mathematisch-analytischen Verstandes; sie bereiteten die ersten kartesianischen Motive für die neuen Kleider des Kaisers vor, die von Rufus entworfen wurden. Die universell erkannte „Eksistenz“ des Individuums beruht auf der höheren subsistenten Form, welche fähig ist, das Erkennen aus der höheren in die niedere Form herauszuführen (*deducere*). Die analytische, d. h. deduktiv aufgefasste Existenz der dritten Art ist nach Rufus’ Version des *Oxfordian Fallacy* gegeben. Nur die zweite Triade, welche die logischen Urteilsschlüsse lenkt, sie ist wichtig. Sie bestimmt die Prädikation der ersten Triade der Prinzipien. Abermals ist der Irrtum der logischen und nominalistischen Prädikation „*in artificialibus*“zu sehen, welche außerhalb der metaphysischen Abstraktion gestellt ist. Das Denken kann keine reale Sache schaffen, das kann nur Gott. Das Erkennen der real außerhalb der Sinne existierenden Sache ist wissenschaftlich aus der Gesamtheit der akzidentellen oder essenziellen Eigenschaften ableitbar, welche in der porretanischen Version des wissenschaftlichen Urteils reflektiert werden. Das Einzelding tritt bei Rufus als Suppositum der dritten Art (*individuum*) auf und wird durch die Existenz der erkennenden und nicht der realen Sache sichergestellt (*suppositio formalis*). Das Zitat zeigt eine neue Supposition im Hinblick auf das abstrakte Individuum, dessen Essenz im direkten Einblick in die hypostasierte Universalie gegeben ist. Diese Individualität ist im Rahmen der substanziellen Definition gegeben.[[391]](#footnote-391) Die Supposition der Moderne ist dadurch gegeben, dass das Subjekt des Erkennens die nominale Essenz direkt betrachtet. Es bildet eine prinzipielle Quelle der „Eksistenz“ der suppositorisch gestellten Sache (*principia subiecti et facta ex genere et differentia illius subiecti*). Rufus schuf eine neue Version von Ge-Stell (OBJ I, Kap. 1.2), die schon alle nihilisaslche Züge des späteren *dativus obiectivus* in sich trägt (OBJ III, Kap. 4). Das Subjekt stelllt sich selbst die Seiende der dritten Art zu, die es selbst geschaffen hat. Dann bedarf es keiner Imposition aus der veränderlichen Realität. Anstelle der erkennenden Abstraktion trat die logische Deduktion der im Modus der universellen Supposition gegebenen Essenzen an. Die gelehrten Oxforder Illuminaten begründeten die erste „Subjekt–Objekt“ Struktur des Erkennens, die rein anthropozentrisch und mythopoetisch gegeben ist. Der Mensch stellt das Fundament (*subiectum*) der Welt dar; er erkennt in erster Linie ideale Essenzen und beweist danach ihre reale Existenz. Die Kausalität der ersten Substanzen verlor den Status des Subjektes des wissenschaftlichen Erkennens. Sie wirkte vorher mittels des Mittelgliedes des wissenschaftlichen deduktiven Urteils. Zum Subjekt werden der Mensch selbst und seine habituelle Fähigkeit des Erkennens, siehe Rufus‘ oben interpretierten Zitate. Die moderne Auffassung der Wissenschaft erhielt bei Rufus eine geschichtlich geprägte Faktizität. Die Essenz und deren Betrachtung sind durch das subjektive *factum* in die Übereinstimmung gebracht. Die Identität der im Intellekt geschaffenen Fakten unde der objektiven Realität ist dadurch gegeben, dass ein und dasselbe Suppositumunivok sowohl im Denken als auch in der Realität existiert (*subiectum non ostenditur, sed supponitur*). Deshalb braucht Kant apriori gegebenen Kategorien als reine Verstandesbegriffe und die Einheit der Apperzeption (das „Ich denke“) als zwei vorher bestimmten subjektiven Fundamente der Objektivität.[[392]](#footnote-392) Als *tertium ens* der Außenwelt gibt es die Zeit und den Raum als reine apriorische Formen aller möglichen Anschauung. In Anlehnung an Rufus Vorgehen etablierte Kant die apriorisch gegebene Ebene der „Subjekt–Objekt“ Relation, die keines wissenschaftlichen Beweises bedarf. Das autonome Subjekt der *Modernorum* beziehtdas Erkennen des eigenen Produktes des Denkens (*factum*) in die metaphysische Sicherheit der ersten Wissenschaft mit ein, welche durch die direkte Betrachtung der ersten Prinzipien gegeben ist. Die moderne Faktizität kennt keinen Unterschied zwischen ihren Früchten und der Realität, wobei der Unterschied nach der zitierten Passage der *Kategorien* durch die unterschiedliche Stellung von Imposition und Supposition gegeben ist. Die analytische Interpretation der *Zweiten Analytik* der im Modus der vollendeten *Oxfordian Fallacy* drehte den Blick auf die Realität und determinierte die Substanz aus der Position der hyparchischen Essenz und nicht aus der Position der aktuellen ersten Substanz. In der Wendung der Moderne zum mythopoetischen *factum* wird die Existenz der realen Sache zu einem Seienden der dritten Art. Dieses *factum* des modernen Subjektes wird im Modus der *alétheia* zu einer Unverborgenheit, d. h. zu einer objektiv gegebenen Wahrheit des Westens. Rufus‘ Vorgehensweise des Erkennens, welches eine historische, *via Modernorum* genannte Etappe eröffnet, wurde von Bacon als wahnsinnig bezeichnet (*apud sapientes fuit insanus*, Kap. 3.2). Was im kritischen Aristotelismus wahnsinnig war, das wurde in der neuen Form der objektiven Mythopoetik modern. Rufus schuf die erste moderne Faktizität der Wissenschaft im narrativen Modus der sophistischen Metaphysik. Er modernisierte somit den Dialog *Timaios*, worin der Demiurg die niedere Welt nach den ursprünglichen archaischen Prinzipien erschuf. An diesen vom antiken Simplikios und dem persischen Avicenna in den lateinischen Westen übertragenen platonischen prinzipiellen Anfangknüpfte er neuen Beginnder initiativen Moderne an. Das gründende *initium* des ersten objektiven Sophisten wird bis heute von seiner heimatlichen *alma mater* und nach ihr von allen Lehrstühlen der analytischen Philosophie und der Methodologie der modernen Wissenschaften geschützt und gepflegt. Die moderne Metaphysik vollzog die Verfinsterung der ersten Substanz und ließ die eigenen Simulakra herrschen. Die Moderne und die Postmoderne bewiesen durch den metaphysischen Nihilismus gegebenen geschichtlichen *passio* mit Tat und Wort, dass die Weisen im Leben nicht immer gewinnen, geschweige denn in der postmodernen Philosophie.

Der Einfluss Avicennas zeigt sich in der Einführung der modernen Auffassung der Intentionalität. Rufus‘ Auffassung hat nichts mit der Intentionalität als Diaphanum im CMDA gemeinsam. Die Triade „*res–diaphanum–intellectio*“ ist im Rahmen der aristotelischen Abstraktion als *proportio* der synthetisierten Form von den Sinnen hin zum Intellekt gegeben. Der Intellekt muss im Akt der intentionalen Rezeption die sinnliche und dann die intellektuelle, aus der real existierenden Sache abstrahierte Form annehmen. Bacon konstatierte, dass die modernen Illuminaten in Oxford die Realität der ersten Substanz zur metaphysischen Einheit des Seienden nicht mehr benötigen. Die gemeinsame Bestimmung geht (*exsistit*) ins Individuum über, welches dann zu einer mentalen Aktualisierung der universellen, *per se* gegebenen Essenz wird. Dieses Modell der amphibolen Prädikation wird von Alfarabi durch den Terminus „*modulated terms*“ in die westliche Metaphysik eingeführt (OBJ I, Kap. 2.1.1). Die amphibolen Bestimmungen des Seins schufen das *tertium ens*, das den Grundstein für die Objektivität legte, sobald es in das System der kategorialen Prädikation eintrat. Kehren wir zum Eingangskommentar der *Kategorien* zurück, wo die Prädikation vom Statut der realen Substanz und deren kausaler Wirkung bestimmt wird, welche in den Prämissen des wissenschaftlichen Urteils enthalten werden (OBJ I, Kap. 1.3). Die grundlegende Änderung in der Auslegung der *Kategorien* in Oxford und Paris haben wir oben kommentiert (Kap. 3.1.2). Die klassische Definition der Univozität und der Äquivozität wurde von Aristoteles in den Modi der kategorialen Prädikation etabliert. Dies überlieferte der Kommentar zu den *Kategorien* von Boethius der Scholastik. Rufus zitierte diese Definition formal richtig; aber deren Auslegung wird nach Avicenna geführt. Die neue Auffassung der Intentionalität wird nach *Oxfordian Fallacy* in diesem Zitat belegt.

„Die Modi der allgemeinen Prädikation (*modi praedicandi communiter*) verfügen über vier grundlegende Arten und Weisen. Entweder ist eine Intention in vielen Einzeldingen (*una intentio reperta in pluribus*) und nach deren eigenen Wesen; dann handelt es sich um eine univoke Prädikation; oder geht es weder um eine Intention noch um gemeinsames Wesen der Sachen, und dann gilt die bloße Äquivozität.“ [[393]](#footnote-393)

Die Einheit der Bedeutung ist nicht *per prius* auf die zweite Substanz bezogen, sondern auf den Blick des erleuchteten Subjektes (*intentio*). Der Illuminat kontempliert nach Avicennas Muster die Universalien direkt in den Dingen (*intentio reperta in pluribus*). Die ersten Substanzen werden in der intellektuellen Anschauung in ihrer gemeinsamen Natur wie Einzeldinge betrachtet (*per naturam eandem*). Nur die im erkennenden Subjekt gegebene erste Intention hat Anspruch auf Univozität. Aus der Sicht des klassischen Aristotelismus handelt es sich um eine analogische Prädikation der Einheit, welche aus der Sicht des erkennenden Subjektes gesehen wird (κοινὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, *Anal. Post*. 76a38‒39). Die Einheit ist nicht durch die Kausalität der ersten Substanzen in der Realität gegeben. Rufus verabsolutiert die logische Prädikation, indem er sie mit der metaphysischen Form der Einheit des Seienden vertauscht. Aristoteles nech, die metaphysische Abstraktion ist nicht analogisch auf dem Niveau der mathematischen Abstraktion gegeben. Die univok gegegene Bedeutung muss der kausal sichergestellte Imposition folgen, die aus Richtung der ersten Substanzen prädiziert wird. Die Analogie wird nach Aristoteles vom Standpunkt des erkennenden Subjekts aus bestimmt, was nicht ausreicht, um eine eindeutige Wissenschaft zu begründen. Rufus hob die metaphysische Einheit des Seins des Seienden auf und ersetzte sie durch die mathematische und analogische Einheit. Der Illuminat belichtet die Seienden von hinten, gemäß der subjektiven Sicherheit des Erkennens der ewigen Essenzen und gemäß der mathematischen Abstraktion. Der avicennische Sinn der Intentionalität als Sehen der ursprünglichen Einfachheit (*equinitas tantum*) wird nun im Rahmen der neuen universellen Prädikation definiert. Der in den ersten Tagen der Parusie der Objektivität lebende Illuminat sieht notwendigerweise die Universalien und die Individuen überall (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur*). Gemäß der analogischen Supposition kann er das subjektive Seiende der dritten Art auch in die realen Dinge prädizieren, weil die Seienden der dritten Art suppositorisch überall „eksistieren“. Die durch die verschiedenen Formen des Diaphanums gegebene Intentionalität ist unnötig, da die Ostension aus der Realität für das moderne Erkennen zweitrangig ist. Der Sonnenintellekt belichtet die Dinge direkt, und der Illuminat erkennt auch das *tertium ens* auf direktem Wege. Rufus führt den ersten bekannten Unterschied zwischen zwei Arten der Intentionalität, welche Scotus unter den Begriffen *intentio prima* und *intentio secunda* etablierte. Der Illuminat sieht beim ersten Einblick direkt die Essenzen (*intentio prima*) und findet beim zweiten Einblick deren kontingentes Vorkommen im Ding (*intentio secunda*). Somit verschwand der Unterschied zwischen der primären sinnlichen und aktuellen Intention, welche in der *species sensibilis* gegeben ist, und der sekundären immateriellen und rein formalen Intention, welche in der *species intelligibilis* gegeben ist. Die neue Art und Weise der Weltanschauung erfüllt das porretanische Motto „*discrete videamus*“. Rufus begründete die analogische Prädikation der individuell aufgefassten Universalien als letzter univoker und gemeinsamer Einheiten der Bedeutung des Seienden. Das Erkennen der Realität beruht im zweiten Averroismus nicht auf dem aristotelischen Prozess der Abstraktion, sondern auf der neuplatonischen universellen Analogie. Die aristotelische Abstraktion beginnt bei der Existenz der ersten Substanz. Sie nimmt im Intellekt die universelle und univoke Prädikation dessen auf, was in der Realität singulär und *simpliciter* gegeben ist. Die analytische Schule machte aus der Existenz ein Akzidens, welches von außen der Essenz hinzugefügt wird. Es läuft im Prozess der zufälligen akzidentellen Bestimmungen ab, die im Modus der porretanischen Kollektion der Hypostasen verfasst werden.

Rufus’ Kommentar zur *Metaphysik* (*Memoriale in Metaphysicam Aristotelis*, 1231–35) wurde parallel zum Kommentar zur *Zweiten Analytik* verfasst. Der Kommentar bezieht sich keineswegs auf die Existenz der realen Sache, sondern auf die Subsistenz des hypostasierten Individuums (*individuum habet propriam essentiam superadditam essentiae speciei*).[[394]](#footnote-394) Die Existenz lieferte der dauerhaften kategorialen „Substanz–Species“ein hinzugefügtes Akzidens (*superadditum*). Das archetypische Muster dieses Erkennens der Realität lieferte Avicenna, siehe seine Auffassung der Schöpfung, welche im Rahmen der ontotheologischen Komitation gegeben ist (OBJ I, Kap. 2.3.3). Archetypische, notwendige und universelle Bestimmung der Sache besteht im göttlichen Denken für die Ewigkeit und sie sorgt für die Aktualisierung oder die bloße Potenz der in der Zeit gegebenen Essenz. Rufus führt auf originelle Weise neuplatonische, auf der Komitation der subsistenten Formen basierende Ontotheologie fort, was die Vertreter des ersten Averroismus ablehnten. Diese Art von Intentionalität setzt einen äußeren *intellectus agens* voraus, der von oben auf die menschliche Seele einwirkt. Grosseteste stellte dagegen die Auffassung des Intellektes als internal Form der Seele. Der Intellekt kommt (*superveniens*) zu den seelischen Akten der körperlich gegebenen Seele (*immediate advenit formae non situali*, Kap. 3.2). Was ursprünglich nur für den menschlichen Intellekt als spezifische Form der Seele galt, dies gilt nun allgemein für alle porretanische Hypostasen als Individuen. Die Einheit des realen Seienden wird durch die hypostasierte Bestimmung der Quantität prädiziert, welche der erste Averroismus für ein bloßes Akzidens hielt. Grundlage der neuen Weltanschauung ist das neuplatonische Statut der Räumlichkeit, welches wir bei Simplikios und dessen Anhängern analysiert haben (OBJ I, Kap. 1.3.3). Rufus sieht eine neue Welt, in welcher es möglich ist, die Einheit mithilfe der gattungsmäßigen und spezifischen Bestimmungen neuplatonischen Typs zu prädizieren. Außerhalb der Univozität und der Äquivozität der kategorialen Prädikation existiert auch eine dritte Definition des deduktiven Urteils (*medio modo*), welche im Rahmen der mathematischen Abstraktion gegeben ist. Das philosophische Projekt der Mathematisierung der Welt, welche vom Husserl als grundlegenden Einblick des westlichen Denkens gefeiert wird, entsteht in diesem Zitat. Rufus folgt der nominalistischen Definition der Univozität und Homonymie. Sie wird durch die Belichtung des Seienden von hinten, vom erkennenden Subjekt, betrachet. Der wichtigste Kommentar betrifft die Definition der Analogie.

„Die Prädikation mittels der Analogie (*medio modo*) ist auf zweifache Art gegeben. Entweder ist eine Intention in den Einzeldingen vorfinden, je nach ihren verschiedenartig gegebenen Natur. Es ist der Fall der ‚Quantität‘ genannten Bestimmung, weil die Ganzheit der Quantität in der Intention gegeben ist, welche ihr Maß darstellt (*omnis quantitas communicat in hac intentione quae est mensura*). Aber diese Intention der numerisch unterschiedlichen Einzeldinge wird kausal von der mathematischen Einheit aus begründet (*intentio in numero causatur a natura unitatis*); in der geometrischen Umfänglichkeit ist sie kausal vom Punkt aus begründet, in der zeitlichen Räumlichkeit ist sie kausal vom jetzigen Augenblick aus begründet.“ [[395]](#footnote-395)

Rufus fand einen neuen Weg zur Einheit des Seins, der später „*analogia entis*“ genannt wurde. Die analogische Prädikation benötigt keine realen Substanzen, um die Einheit der Aussage zu begründen. Intentionalität von Rufus beginnt mit porretanischen Essenzen, die als hyparchische Substanzen gelten. Rufus fand einen Mittelweg zur Einheit des Seienden, wobei eine Intention der Universalität auch in den gattungsmäßig unterschiedlichen Einzeldingen vorkommt (*intentio eadem in pluribus*). Das Zitat schuf eine Einheit *per prius*, welche keineswegs zur Substanz, sondern zu den akzidentellen Bestimmungen gemäß der neuplatonischen Auffassung der Quantität prädiziert wird (OBJ I, Kap. 1.3.3). Die Akzidenzien, die auf generisch verschiedenen Substanzen gegeben werden, bilden eine analoge Einheit durch die Tatsache, daß es ein gemeinsames mathematisches Äquivalent der Quantität gibt. Sie wird als quantitativ gestaltete Maß definiert (*omnis quantitas communicat in hac intentione quae est mensura*). In Bezug auf die Einheit der Metaphysik gibt es sogar einen doppelten Denkfehler. Erstens: Die Aristoteliker lehnten jede kategoriale Einheit außerhalb der univok gegegeben Prädikation ab. Sie wird in Bezug auf die kausal prädizierte Imposition geschaffen, die auf der Ebene der zweiten Substanz ausgesagt wird. Zweitens: Rufus schaffte die metaphysische Eindeutigkeit und sogar die klassische Analogie ab, die Aristoteles in Bezug auf die tatsächlichen Zustände in der Welt definierte. Rufus ersetzte diese Analogie durch die mathematische Analogie. Moderne Illuminaten beobachten nicht die Einheit der Welt, sondern eine Art analoger Ähnlichkeit, die in ihrem Geist von der Mathematik hergestellt wird. Das Zitat begründet eine neue Auffassung der Kausalität, wo die Rolle der effektiven Ursache von der modernen Intentionalität übernommen wird. Der erleuchtete Geist sieht die Analogie der einzelnen Dinge aufgrund der mathematisch hergestellten Kausalität, welche die neue Einheit des Seienden begründet (*intentio in numero causatur a natura unitatis*). Rufus definiert diese intentionale Kausalität der Mathematik durch den Punkt für die Räumlichkeit (*magnitudine autem a natura puncti*) und durch den Augenblick für das Verfließen in der Zeit (*in tempore autem a natura instantis*). Die *medio modo* gegebene neue Einheit der Welt besitzt einen besonderen univoken Charakter, welcher durch mathematische Proportion und die neuplatonische Partizipation am mathematisch bestimmten Maß gegeben ist. Die Einheit wird durch die neuplatonische Beziehung gebildet, welche auf Jamblichos‘ Prinzip „Beschränkt–Unbeschränkt“ beruht (OBJ I, Kap. 1.3.1). Die univoke Prädikation definiert im Rahmen der Mathematik (Zahl), der Geometrie (Punkt) und der physikalischen Zeit (jetzt gegenwärtig) durch ihre Definition das unendliche und kontingente Kontinuum der Materie oder der mit Zeitangaben versehenen Bewegung. Dadurch entstand eine neue *resolutio* der Moderne, worin sie verschiedenartigen Substanzen im Hinblick auf die moderne Einheit betrachtet und anschließend prädiziert werden. Diese Einheit ist als Hypostase der analogisch aufgefassten Quantität und des Maßes gegeben. Die vorangegangene Auslegung des Werks *Dialogus Ratii et Everardi* hat gezeigt, dass auf dieser Grundlage eine neue philosophische Möglichkeit der differenzialen und integralen Anzahl in der Mathematik entstanden ist (Kap. 1.4). Die modernen *praedicabilia* spielen die Rolle der zweiten Substanzen, welche zur Sicherstellung der univoken Prädikation des Seienden nicht mehr nötig sind. Die Einheit (Zahl, Punkt, Zeit) ist univok in allen Körpern gegeben und sie wirkt essenziell, substanziell und kausal. Diese von Rufus eingeführten *praedicabilia* wirken heute im Rahmen der differenzialen und integralen Anzahl. Diese moderne *resolutio* und *compositio* schuf System der Teilung, wo sich das letzte unendliche kleine *individuum* der Porretaner befindet. Die Welt bekam in der Perspektive der analytischen Version des *Oxfordian Fallacy* eine neue, mathematisch gegebene Einheit des Seienden (*intentio in numero causatur a natura unitatis*). Das Verb „*causatur*“ muss in der sophistischen Mischung der Kausalität der ersten Substanz und die objektive Kauzalität der universalen Bedeutung begriffen werden. Der moderne Illuminat sieht die dritte Welt der modernen Objektivität (*medio modo*) durch das Prinzip der universellen Analogie, in welcher die allgemeine Bedeutung der mathematischen Essenz kausal das kontingente Vorkommen der Sache determiniert. Die Bedeutung von Rufus’ Kommentars zur *Metaphysik* und zur *Zweiten Analytik* entsteht im Vergleich mit Bacons Kritik, welche eine Dekade später die *Metaphysik* im Geiste des ersten Averroismus interpretierte (Kap. 3.2). Die objektive Mathematik wird von Rufus‘ analytischer Form der neuplatonischen *methexis* eingearbeitet. Die reale Existenz der Einzeldinge nicht von den platonischen Ideen, sondern von der neuplatonisch definierten Essenz, den Beziehungen, den Eigenschaften usw. stammt. Sie werden im Rahmen der kausal positionierten mathematischen Analogie betrachtet. Rufus fügte dem *Oxfordian Fallacy* seine Sophistik hinzu und veränderte damit Grossetestes Terminus „*aliquantulum obscura*“ (Kap. 3.1.1) in eine volle Verfinsterung der ersten Substanz. Solche Weltanschauung wurde zuerst nach 1240 von Albert in Paris (*De homine*) und zur selben Zeit auch von Bacon im Kommentar zur *Metaphysik* (*Metaphysica,* ca. 1240–45) abgelehnt. Analytisch gedacht, sind die Existenz der Welt und die hyparchische Substanz zu einem Akzidens des modernen Denkens geworden. Die Schule der ersten *Modernorum* sich definitiv loslöste von der Tradition der im ersten Averroismus interpretierten aristotelischen Philosophie. Die mediale Form der Univozität der dritten Art begründet die Einheit des Seienden auf einer mathematischen oder geometrischen Analogie. Die von den Porretanern eingeführte diskrete Weltanschauung bekam eine neue mathematische Gestalt, nunmehr bereits im Szenarium der Moderne. Durch die Einführung der intentional gegebenen analogischen Einheit (Zahl, Punkt, Augenblick) entstand ein neuer Blick auf die universelle Einheit des Seienden, welcher der aktuellen ersten Substanz nicht mehr bedarf. Rufus kommt sogar auch ohne die zweite Substanz aus, weil er die Einheit der hypostasierten Akzidenzien wie Räumlichkeit und Quantität aufbaute. Diese verband er im Modus *ad unum* durch die mathematische Abstraktion zu einer analogischen Einheit. Das künftige Schicksal des Westens wird durch die Einheit des Seienden nach einem mathematischen Maß relativ zu allem quantitativ Bestimmten geprägt werden (*omnis quantitas communicat in hac intentione*). Die Verwandlung des oben angeführten Begriffs „*causae completae*“ zeigt, dass das mathematisch gegebene Maß die Beziehung in der Realität auf wirksame, d. h. reale Weise ausdrückt, und zwar durch die Essenz, die als *medium* des deduktiven Urteils wirkt. Diese Form der Kausalität der dritten Art wurde völlig wirksam durch die Mathematisierung der Welt seit dem 17. Jahrhundert. Diese Kauzalität der dritten Art begründet die postmoderne Wissenschaft und Technik. Die Art und Weise der Prädikation *medio modo* wird zur Grundlage der weiteren Matrices der Objektivität. Duns Scotus begriff das Potenzial dieser Prädikation für die Moderne. Scotus verdrängte objektiv die Realität der ersten Substanzen und setzte an ihre Stelle die Essenz (*intentio prima*). Die Metaphysik der *Modernorum* entstand dadurch, dass Scotus die erste Substanz als individuellen Gegenstand des Aktes der ersten Intention identifizierte und eine weitere Form der univoken objektiven Prädikation begründete (OBJ III, Kap. 5.3.1). Das Primat der mathematischen Abstraktion und Analogie hätten Aristoteles und Averroës für das wissenschaftliche Erkennen gewiss abgelehnt. Das wissenschaftliche Urteil muss die univoke Beziehung der zweiten Substanzen im Mittelglied des Syllogismus im Modus der Imposition, also aus Richtung der Kausalität der ersten Substanzen prädizieren.

Die neue Weltanschauung entstand durch die Franziskanergruppe der *intelligentia spiritualis* auf der Grundlage von Rufus‘ innovatorischer Interpretation der Wissenschaft. Grosseteste bildete in fünf Jahren 1230–35 im Franziskanerkolleg in Oxford eine neue Generation von Metaphysikern aus. Die Oxforder Illuminaten wie Rufus radikalisierten Grossetestes Auslegung der *Zweiten Analytik* zur mathematischen Abstraktion. Sie begannen die Etappe der modernen, mit der Mathematisierung der Welt verbundenen analytischen Philosophie. Durch Rufus‘ Interpretation der *Zweiten Analytik* wurde die erste Phase der Entwicklung des *Oxfordian Fallacy* abgeschlossen. Die auf das ursprüngliche Sein der Sache (*actus essendi*)bezogene Prädikation der ersten Substanz transformierte sich in die Intention der im Modus des mathematischen Individuums gegebenen Essenz. Die Existenz der Sache wurde zu einer porretanischen Hypostase im Modus des objektiven *exsistere*. Der originelle und selbstbewusste franziskanische Magister transformierte die Lehre der *Nominales*, welche die Universalien als individuelle Essenzen begriffen, in eine neue Form der kategorialen Prädikation. Die klassischen Begriffe der *Nominales* wie *species, individuum, quantitas* und *numerus* wurden etwa ab dem Jahr 1235 zu neuen Quasi-Substanzen. Diese neuen Formen des *tertium ens* bekamen das Statut des hyparchischen Subjekts (Aristoteles‘ ὑποκείμενον). Die Einheit des Seienden wurde im analogischen Modus *per prius* in derkategorialen Prädikation gestaltet. Es ist evident, dass die Existenz der realen Sachen im zweiten Averroismus nicht die gleiche Bedeutung hat, wie im ersten Averroismus. Der erste und der zweite Averroismus unterscheiden sich voneinander grundsätzlich in der klassischen These „*forma dat esse*“und „*materia dat esse*“. Die moderne Form und Materie haben das Statut eines Seienden der dritten Art, welches im Modus der porretanischen hypostatischen Union aus der ersten und der zweiten Substanz entsteht. Die Avicennisten und Rufus behaupten, dass die Essenz eine eigene Kausalität hat, die wir im Prozess der *demonstratio* erkennen. Das mittlere Glied des deduktiven Syllogismus gewährleistet die Deduktion durch die Kraft der ewigen exemplarischen Essenz. Wenn die singularisierte Essenz auch in der Realität gefunden und erkannt wird, dann geht die objektive „Eksistenz“ des porretanischen Individuums oder das *scibile* in die Prädikation der aktuellen Existenz der ersten Substanz über. Rufus verknüpfte die Auslegung der *Zweiten Analytik* mit der universellen Prädikation Avicennas. Das existenzielle Urteil verband die dauerhafte Bedeutung der Essenz durch die Kopula mit deren vergänglicher Aktualisierung. Beide Modi er Substanz (die ewige Species, deren kontingente Existenz hier und jetzt) sind *simpliciter* gegeben, und damit wird die Univozität für das wissenschaftliche Erkennen im Rahmen der neuen Form der kategorialen Prädikation sichergestellt. Die Aktualisierung oder die Exemplifizierung der objektiven Form funktioniert als Mittelglied des demonstrativen Urteils und besitzt daher auch die Kausalität der dritten Art. Die individuell-universelle Essenz reicht (*exsistit*) bis in die aktuell gegebene individuelle Existenz (*actualiter exsistentia*). Die gegenwärtige nihilistische Phase der Metaphysik kennt dieses Vorgehen der Deduktion durch die analytischen Termini „*Principle of Instantiation*“oder„*Principle of Exemplification*“. Wenn die kontingente Realität die Aufnahme der modernen Form nicht verwirklicht, dann geschieht den Modernisten zufolge nichts Schwerwiegendes. Der moderne Gott und nach dessen Tod in irgendeiner indexierten Datenbank sind die Essenzen im Modus „*semel‒semper*“sicher aufbewahrt. Auf diese Weise kann das Individuum als universelles logisches Prädikat immer „eksistieren“. Diese spezifische Universalie besitzt zwar noch keine moderne „Eksistenz“ in der Realität, hat aber eine hypostasierte Seiendheit, welche als objektive Existenz (ὑπάρχῃ, *inesse*) dieser oder jener Essenz oder form im göttlichen Denken gegeben ist (*ens ratum*, *ens diminutum*). Auf diesem Niveau ist die Existenz der Sache *obiective* gegeben, weil jede potenzielle „Tatsache“ als Gegenstand der göttlichen Intentionalität gegeben ist. Sie wird im schöpferischen Modus *intentio prima* betrachtet. Eine neue Szene der Offenbarung wurde durch die Belichtung des erworbenen Intellektes geschaffen, welcher durch den *intellectus agens* aktiviert wurde. Dieser wirkt als ewiger und gänzlich evident sicherer *locus specierum*. Der erleuchtete Intellekt der modernen Illuminaten enthüllt durch den Einblick in diese Schatzkammer des objektiven Seins die universelle Natur Avicennas, siehe „*ad modum universalis*“ betrachtete Dinge (OBJ I, Kap. 2.3.2). Für die kritischen Denker des ersten Averroismus stellte die neue Theorie der „Wissenschaft“ ein totales Abstreiten des gesunden Verstandes dar, nicht nur die Vernichtung der aristotelischen Philosophie. Anstelle der Erforschung der Realität begannen sie Gottes Denken zu erforschen, worin die Realität objektiv gegeben ist. Bacon als der größte damalige Kenner der *Metaphysik* betrachtete die modernen Sophisten wie Rufus als philosophische Wahnsinnige. Die Wissenschaft als Korrespondenz zwischen Realität und Intellekt kann nicht durch die aufgeklärte Science-Fiction der modernen Illuminaten etabliert werden. Sie reflektieren ihre eigenen Begriffe als eine Wissenschaft der dritten Art. Die nur gedanklich gegebene Analogie wird nun allgemein im univoken Modus behauptet. Die aristotelische Univozität existiert nur im Rahmen der Gattung und bezieht sich im Rahmen der kategorialen Prädikation *ad unum* auf die zweite Substanz. Diese erste Kategorie definiert universelles System der wahren Prädikation. Die als Übereinstimmung zwischen Realität und Intellekt gegebene wahre Wissenschaft wurde von der erleuchteten *science-fiction* der modernen Illuminaten errichtet. Sie betrachten eigene *scibile* als Seiende der dritten Art. Diese Prädikation schuf die metaphysische Einheit von Esenzen, hypostatischen Formen, Individuen und verschiedenen Arten von *tertium ens*. Die nur im Denken gegebene Analogie gelangte auf das Niveau der metaphysischen Einheit der ersten Substanzen, weil sie universell im univoken Modus „*in artificialibus*“prädiziert wurde. Die analytischen Avicennisten in Oxford und Paris bekamen den mystischen Einblick in das göttliche Denken. Sie fanden die Ali-Baba-Höhle der objektiven Bedeutungen, die sich auf nicht existierende neuplatonische Entitäten beziehen. Die persische Falsafa hatte diesen sagenhaften Schatz für die lateinische Moderne vorbereitet. Die philosophischen Schulen in Bagdad, Córdoba und anderswo erloschen im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts nach und nach oder verschwanden vollends. Aber deren Wissen wurde zu einem metaphysischen *depositum fidei* für die lateinische Moderne, worin sich die Theologie mit der Philosophie zu einer mythopoetischen Wahrheit verband. Um das Jahr 1235 wurde die Form der universellen Prädikation zum deduktiven Wissen, welches nach der *Zweiten Analytik* die moderne Auffassung der Wissenschaft begründete. Rufus brachte *Oxfordian Fallacy* zur Vollendung. Er erschuf moderne *science fiction* und eine neue *Weltanschauung* des Westens. Die weiteren Matrices der Objektivität zeigen die habituelle Ausstattung des erleuchteten Denkens (Bonaventura) und schließlich das demiurgische Habitus des Willens (Olivi). Solche Vision der Realität bekam eine epochale Wirksamkeit in der weiteren Entwicklung von Moderne und Postmoderne bis zum nihilistischen Nietzsche. Dieser philosophische Terminator des Neuplatonismus erklärt Ali Babas Höhle der objektiven Moderne und Postmoderne zur Parallelwelt des verrückten Geistes. Aufgrund dieser von Nietzsche abgelehnten metaphysischen Schlauheit, begannen platonische intellektuelle Neurastheniker, moralische Schwächlinge (und heutige Soziopathen des einen Prozents) die Welt der normalen Menschen zu beherrschen.

Die neue wissenschaftliche Erkenntnis veränderte die Definition des Menschen. Die moderne Bedeutung des Begriffs „*homo*“ oder „*humanitas*“ wird im Hinblick auf die moderne „Eksistenz“ des Individuums ausgesagt. Die Definition beruht auf einer logischen Supposition, die durch die Vielfalt der Substanzen im Menschen gegeben ist, und nicht auf einer Imposition, die durch die Einheit der realen Person gegeben ist. Der Mensch begann zu „eksistieren“ als ein Gender-neutral *individuum*, das objektiv kastriert ist (*neutrum*). Diese Sammlung der mythologischen und heute ideologischen Hypostasen wird *ad hoc* durch eine Reihe verschiedener *tertium ens* bestimmt. Die Entstehung der objektiven Bestimmung des Menschen und der Humanwissenschaften findet sich in dem folgenden Zitat wieder.

„Der Terminus ‚Mensch‘ und jedwede andere letzte Species (*species specialissima*) kann durch Teilung zweifach bezüglich des Individuums prädiziert werden (*dupliciter potest dividi per individua*). Entweder ist die Existenz dieser Individuen aktuell oder habituell gegeben (*individua actualiter exsistentia, aut habitualiter*). Das wirkliche Dasein kann jedoch nicht immer in Individuen aufgeteilt werden; aber wir können es aufgrund der habituellen Existenz (*per individua habitualiter exsistentia*) teilen. Dieses Dasein des Menschen ist zum Beispiel im Sortes oder Platon gegeben.“ [[396]](#footnote-396)

Rufus begreift die Existenz als moderne Invasion (*exsistere*) der Speciesoder des Individuums als Seiendes der dritten Art in die reale Existenz (*homo in Sorte et homo in Platone*). Der Unterschied in den Modi der „Eksistenz“ der neuen ersten Substanz beruht lediglich im akzidentellen Modus *habitualiter* oder *actualiter*. Nach der Verfinsterung der ersten Substanz wurde die Existenz zu einem univoken analytischen Prädikat. Die reale Existenz kommt (*accidit*)im Rahmen von objektiven Form und Materie zu einer essentialistischen Auffassung der Sache als deren dauerhafter *habitus* oder als *ad hoc* gegebene Aktualisierung der Essenz in diesem oder jenem Einzelding. Der universelle und reale Modus des Seins des Seienden ist univok komplementär, da beide Modi die Prädikation aus Richtung der universellen Essenz zur zufälligen Existenz des Einzeldings darstellen. Beide Seinsweisen schaffen den Transfer des universellen Wesens auf die zufällig geschaffene Existenz der realen Substanz. Die Wirklichkeit kann entweder im Modus der *resolutio* oder der *compositio* reflektiert werden. Die reale Existenz des Sokrates wurde durch habituelle Existenz ersetzt, welche bereits den Charakter der Universalie besitzt. Sokrates lässt sich nach der Methode des Baumes des Porphyrios teilen und wieder zusammensetzen. Die Substanz der dritten Art greift durch die ewige Essenz in die habituell gedachte und erkannte Existenz des Einzeldings über (*habitualiter exsistentia*) oder expandiert (*exsistit*) in die hylemorphische Substanz. Der habituelle Modus des Seienden stellt eine dauerhafte Hypostase dar. Nach den Nominalisten wird sie durch die *genus*, dann species, und schließlich als *species specialissima* und *individuum* bestimmt. Nun ist Kritik Bacons und Alberts hinsichtlich des im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* gegebenen Terminus *habitus* ganz klar (Kap. 2.4.1). Rufus und *Moderni* schufen in ihren Köpfen ein Paralleluniversum. Es erhielt den Stempel der Realität und sie begannen, es wissenschaftlich zu definieren. Bacon hielt es für verrückt und Albert für lächerlich. Bonaventura gründete offiziell diese Schule in Paris und Kilwardby in Oxford. Scotus krönte die Moderne, indem er das Paralleluniversum der *Modernorum* in dieser primitiven Gestalt abschaffte und das ausgeklügelte Modell der aristotelischen Objektivität einführte. Rufus definiert nach dem Muster der nominalistischen Porretaner das Individuum aus der Sicht der Form als *species* *specialissima*. Die reale hyparchische erste Substanz wird auf eine nicht weiter definierbare Einheit reduziert (*individuum non habet definitionem*).[[397]](#footnote-397) Die hyparchische Funktion der ersten Substanz ist erloschen und wurde durch die moderne Abstraktion ersetzt, die völlig irrational, ergo nicht definierbar ist. Der Mensch wurde zu einem nicht weiter teilbaren Individuum, welche in der Reihe der abstrakten Teilung der *Arbor Pophyriana* gegeben ist. Diese Auffassung des Humanismus wurde von Foucault im Projekt der postmodernen Humanwissenschaften, welche in der Epoche des metaphysischen Nihilismus gegeben sind (Kap. 3.5). Analytische Illuminaten betrachten die Person als eine objektive atomare Substanz, die durch die Bewegung abstrakter Differenzen entsteht. Das Individuum steht unteilbar am Ende der Reihe, welche von den porretanischen Universalien begrenzt ist. Das nachfolgende Zitat zeigt die Lichtungder postmodernen Teilung und Klassifizierung der Wissenschaften im Rahmen der modernen *Arbor Porphyriana*.

„Aber es kann besser gesagt werden, was man unter begrifflichen Definition ‚der Mensch ist ein vernünftiges und sterbliches animalisches Lebewesen‘. Es ist bestimmt möglich, diese Definition zu überprüfen und den Begriff aus der einen und der anderen Bestimmung zu erklären. Aber die letzte Intention des Erkennens (*ultima intentio*) geht dahin, dass das einfach in sich selbst gegebene erste Subjekt betrachtet wird (*primum subiectum simpliciter in se*).“ [[398]](#footnote-398)

Die klassische Definition des Menschen (*homo est animal rationale mortale*) bekommt im neu aufgefassten Wissen eine andere Bedeutung als bei Aristoteles. Das Subjekt (*homo*) und das Prädikat (*animal rationale mortale*) bilden eine Komposition aus realer und idealer Bestimmung (*componere hoc de hoc*), welche den Charakter einer Substanz der dritten Art aufweist. Die Grundlage der neuen Bestimmung des Humanismus ist nicht die Existenz der Person als erste Substanz, sondern der Einblick in die dauerhafte Species als reiner porretanischer Form oder einer avicennischer Essenz (*primum subiectum simpliciter in se*). Abermals ist der Einblick in Avicennas reine Essenz (*equinitas tantum*) im Spiel, welche Scotus in die metaphysische Deduktion von Avicenna und von Rufus übernimmt (*conceptus simpliciter simplex*; OBJ III, Kap. 5.3.2). Das letzte Einzelding und gegenwärtige Universalie „Mensch“ (*homo*) wurde zum modernen Individuum. Es entstand als das letzte Element der porretanischen Teilung der Universalien. Die erste Substanz ist nicht am Beginn des Erkennens gegeben, sondern wird betrachtet (deduziert, konstruiert, konkretisiert, synthetisiert, postuliert, individualisiert usw.) als Ergebnis des Erkennungsprozesses im Rahmen der modernen *resolutio* und *compositio*. Die unerreichbare erste Substanz der Moderne verändert sich durch den Akt der *compositio* in ein modernes Individuum. Berufung auf die klassische Metaphysik im Rufus’ Kommentar zur *Metaphysik* vollzieht die erste objektive Kollekte dessen, was er „reale Substanz“ nennt.

„Das Individuum kann nach den Prinzipien seiner Individualisierung definiert werden; aber so begreift Porphyrios es nicht. Oder man kann es durch die Prinzipien definieren, welche extern im Hinblick auf das synthetisierende Erkennen gegeben sind (*per principia exterius ad cognitionem conferentia*). So versteht Porphyrios Aristoteles‘ Behauptung in *De anima I*: «Die Akzidenzien tragen zu einem Großteil zum Erkennen dessen bei, was gegeben ist».“ [[399]](#footnote-399)

Rufus scheint das Erkennen aus den existierenden ersten Substanzen zu bestimmen, welche untereinander wirken und in der Realität gegeben sind (*notificare individuum per propria principia individuantia*). Das Zitat aus *De anima* ist abermals ein reiner Sophismus. Aristoteles und Averroës verstehen unter dem akzidentellen Erkennen den Prozess der durch die Arbeit der Intentionalität gegebenen Abstraktion, welche durch verschiedene sinnliche oder intelligible Aspekte den resultierenden Begriff im Umfeld des *intellectus speculativus* synthetisiert. Rufus determiniert im Unterschied zu den zitierten Autoritäten das Erkennen der realen Substanz durch die Kollekte der formalen Species.

Die erste Substanz entsteht im Rahmen der mythopoetischen *conferentia* der Modernisten, was eine bewundernswerte Leistung des wissenschaftlichen Denkens ist. Diese hat Gültigkeit unter der Führung der kongresstüchtigen Furien bis heute. Rufus‘ Berufung auf Porphyrios und Aristoteles ist nicht angebracht. Den Verlauf des Erkennens bestimmen bei ihnen nur die ersten Substanzen im Modus *per principia exterius*, wenngleich wir sie zuerst durch die Akzidenzien erkennen. Aber das wissenschaftliche Erkennen muss im Rahmen der *demonstratio* die durch die direkte Wirkung der ersten Substanzen gegebene Kausalität prädizieren; sonst wäre das wissenschaftliche Erkennen im Rahmen der gegebenen Gattung nicht wahr. Die deduktive Supposition mittels der metaphysischen Imposition gewährleistet, dass die universelle Bedeutung für die Eigenschaften der ersten Substanz „steht“ (*supponit pro*) für die Eigenschaften der ersten Substanz. Sie wird nunmehr universell in der kategorialen Prädikation der zweiten Substanz und deren Akzidenzien prädiziert. Rufus macht aus der ersten und der zweiten Substanz ein porretanisches Individuum. Jedes Individuum ist Rufus zufolge in der ursprünglichen Einfachheit des auf erster und zweiter Substanz zusammengesetzten Individuums gegeben (*simpliciter et ex necessitate*, *In APos* 1.2.S6.ad1). Die ersten Vertreter des *Oxfordian Fallacy* stellten die Beziehung zur Realität auf den Kopf, weil sie das Erkennen der realen Sache mithilfe der essenziellen Deduktion aus den ewigen Exemplaria und aus den hypostatisch und substanziell in der Seele gegebenen Prinzipien des Erkennens sicherstellten. Das paranoische Denken der Modernen wird vom Sonnenintellekt beleuchtet. Sonnenweg der Modernen ist in der vollen Gestalt ihrer musischen *alétheia* gegeben, d. h. im Modus der epochalen metaphysischenIrre. Die moderne Lektüre des *Organons* begreift das wissenschaftliche Erkennen der Welt als notwendige Konsequenz des deduktiven Urteils, in welchem die zweite Substanz und deren formale Kausalität die Rolle des Mittelgliedes spielen. Die Modernisten wandelten die Existenz der realen Sache in das kontingente Akzidens der dauerhaften Essenz um. Die erste Substanz kam erst ans Ende des Erkennens, anstatt an ihrem Beginn zu stehen. Daher waren für die ersten Modernisten wie Rufus und Kilwardby diejenigen Passagen aus der *Zweiten Analytik* wichtig, welche das wissenschaftliche Erkennen an Beispielen aus der Geometrie und der Arithmetik illustrieren. Rufus vollzog die Verfinsterung der ersten Substanz, indem er die Auffassung der Substanz in eine univoke Einheit umwandelte. Es gibt keinen Unterschied zwischen dem Sein der ersten Substanz in der Realität und der kategorial im Erkennungsprozess gegebenen zweiten Substanz. Die Belichtung des Sinns des Seienden von hinten schaffte einen ontotheologischen Synkretismus im Stil von Anselm (Kap. 1.2). Dieser Neuplatoniker verband die begrifflich gegebene nominale und die äquivoke Bedeutung (*significatio*) mit der kategorialen Demonstration des wissenschaftlichen Urteils (*enuntiatio*). Die neue Auffassung der Essenz wurde in die nominale Definition (*nomine definitionis*) projiziert. Die Matrix zwischen Abelard und den Porretanern bezeichete den Kampf um die nominale Definition (Kap. 1.3). Die mathematische Abstraktion liefert indes nicht die letzte Auffassung der Einheit des Seienden, was die analytischen Denker in Oxford wie Kilwardby sehr wohl wussten. In der zweiten Etage der mathematischen Abstraktion existiert keine Realität der ersten Substanz. Zum Glück, Avicenna folgt der Einheit des Seienden im höchsten Modus der metaphysischen Abstraktion *ens inquantum ens.* Die Rehabilitierung der metaphysischen Abstraktion stellte für die folgende Generation der modernen Avicennisten die Herausforderung zur Schaffung einer neuen Metaphysik dar, welche Duns Scotus vollendete.

Die moderne Auffassung der Individualität und des postmodernen Individualismus wurde zur herrschenden planetaren Ideologie des Westens. Die real existierende Person hat keinen Ort in der modernen Definition des objektiv aufgefassten Humanismus. Die existente Person wurde bei der Teilung der objektiven Bedeutung der Animalität zu einem residualen Rest, womit sich der moderne Illuminat in der Schulen der *Grammatici* keinen Rat weiß (*compositum ex animale et quodam residuo*, Kap. 2.3.2). Daher wurde die Mathematik im porretanischen Modus „*semel*‒*semper*“und „*discrete videamus*“zur neuen Religion der Moderne. Bacon und Albert bezeichneten eine solche paranoische Vision der Realität und der Person als wahnsinnig und lächerlich. Die Person wurde in beiden Weltkriegen oder in den Vernichtungslagern der totalitären Regimes des 20. Jahrhunderts zu einem überflüssigen Ballast (Lefort 1986a). Die neuen Exponenten des korporativen Kapitalismus und Faschismus vollendeten die Vision eines objektiven Humanismus und ersetzten erfolgreich die akademische Fiktion der Oxforder *intelligentia spiritualis*. Die ideologisch gegebene „Eksistenz“ des Menschen wird in der Epoche des neoliberalen Kapitalismus nach beliebigen Biopolik der globalen „menschlichen Ressourcen“ manipuliert. Nach dem Tod des modernen Gottes werden diese „menschlichen Ressourcen“ von den nihilistischen Illuminaten des gegenwärtigen neoliberalen Kapitalismus verwaltet, welcher von einem Prozent der planetaren Oligarchie und einem Promille der Bankster betrieben wird. Die gegenwärtige Form der modernen Irre krönt die neoliberale Ökonomie, weil die vom Sonnenintellekt geführten Illuminaten nach sieben Jahrhunderten objektiver Odyssee des Geistes die Adresse wechselten. Sie wechselten aus dem akademischen Oxford in die City of London über und nach den beiden Weltkriegen über den Ozean in die Wall Street. Das spekulative Denken der *Modernorum* betrachtet sich im Spiegel der eigenen *scibile*, welche sich objektiv in der New Yorker Börse widerspiegeln. Im metaphysischen Modus von *certitudo* und *rectitudo* gesehen, stellt diese Sicht objektive Börsenrealität der von ihr prädizierten „Werte“ ganz sicher und zu Recht im Modus „*discrete videamus*“. Der moderne Geist hat sich wider ein globales Dorf gebaut, um in seiner paranoischen Welt zuhause zu sein. Die Modernisten können nicht in der realen Welt leben. Die Illuminaten, angeführt von rachsüchtigen Furien, müssen zwangsläufig die Realität zerstören, um ihre Utopie der Neuen Weltordnung zu errichten. Es ist eine ontologische Neurosis der *intelligentia neoliberalis*, siehe die letze Kapitel über tragische Form des objektiven Ödipuskomplexes (OBJ III, Kap. 7). Das Denken der *Modernorum* bewundert sich ganz adäquat im Spiegel der eigenen *scibilia*. Diese Betrachtung wurde zum in den Datenbänken verfügbar, an den Weltbörsen, sowie in den akademischen Indizes. Sie alle quotieren das objektive Wissen. Die Hermeneutik muss also in Rufus’ Texten das grundlegende Ereignis der Moderne finden. Rufus verwandelte die ambivalente *alétheia* der modernen Substanz verborgen bei Grosseteste in die objektive *veritas* der neuen Metaphysik.

### 3.3.2 Wahrheit als moderne Assimilierung und Gleichheit

Die vorherigen Kapitel haben die Tatsache untersucht, die wirklich erschreckend für Aristoteliker wie Albert und Bacon war. Alle ersten Substanzen kann man im Rahmen des universellen Hylemorphismus auf mythologische Essenzen zurückzuführen, geschaffen als *scibile* von Rufus. Er verlöschte für die moderne Wissenschaft die Bedeutung der realen Sonne. In dieser Finsternis der kritischen Vernunft, und sogar des gesunden Menschenverstandes, die als Übergang zum chthonischen Reich des Chaos gemacht wurde, wurden die dogmatische Ontotheologie und die wissenschaftliche Wahrheit geboren, um *via Modernorum* zu gründen. Die archaische Hermeneutik fand das Grundereignis der Verfinsterung der ersten Substanz, welches durch den epochalen Irrtumder soeben entstandenen analytischen Philosophie begründet wurde. In dieser neuen Form der Verfinsterung der im Modus der metaphysischen *epoché* gegebenen ersten Substanz verbirgt sich neue Geschichte des Denkens. Der Obskurantismus des Denkens betraf die erste Substanz in Rufus’ Version von *Oxfordian Fallacy*. Er etablierte die erste Form der objektiv bestimmten ersten Wissenschaft in ihrer logisch unerschüttlichen Form der Wahrheit als moderne *veritas*. Nach der bereits zitierten und gemäß der einleitenden Interpretation von Heideggers *paideía* genommenen *Metaphysik* entstand eine neue Form der modernen Unbildung (ἀπαιδευσία, *Met*. 1006a6). Deren gegenwärtige Gestalt wird von der Analyse der gegenwärtigen akademischen Unbildung geliefert, welche im Modus der instrumentellen und postmodernen Version von „Unbildung“ betrieben wird (Liessmann 2006). Die Kontroverse um die Wahrheitstheorie muss in den Rahmen von Abhandlungen und Debatten gestellt werden, die vor dem Jahr 1250 hauptsächlich in Paris verfasst wurden.

Zur selben Zeit, als Rufus *Speculum animae* schrieb, komponierte Bacon in ähnlicher Weise wie Albert eine Antwort auf die im zweiten Averroismus praktizierten sophistischen Auslegungen des Aristoteles. Das Werk *Metaphysik* (ca. 1240–45) entstand während Bacons Studienaufenthalt in Paris irgendwann in den Jahren 1237–47. Der Kommentar zum zweiten Buch der *Metaphysik* definiert auf brillante Weise den Unterschied zwischen der logischen Richtigkeit und der metaphysischen Wahrheit als *adaequatio* und *rectitudo*.

„Die eine Sache ist die Wahrheit im Modus der Abstraktion (*veritas incomplexa*), welche sich auf die formale Seiendheit der Sache als Essenz (*rei entitas*) bezieht. Die andere Wahrheit bezieht sich auf die reale Zusammensetzung (*veritas complexa*). Die auf die reale Zusammensetzung bezogene Wahrheit ist zweifach. Einerseits kann sie sich auf das Ding im Sinne des in der Realität existierenden Substrates (*ad subjectum*) beziehen. Auf diese Weise gilt, dass ‚die Wahrheit die Übereinstimmung der Sache ist‘ (*veritas est adequatio rerum*). Andererseits bezieht sich diese Wahrheit auf das in der Seele gegebene Erkennen (*ad animam cognoscentem*); dann gilt, dass ‚die Wahrheit Richtigkeit ist‘ (*veritas est rectitudo*).“ [[400]](#footnote-400)

Die erste Ebene des Erkennens betrifft die logische Abstraktion, weil der Logiker sich im Modus der Abstraktion (*veritas incomplexa*) an die Wahrheit hält, welche sich durch die gegebene logische Abstraktion lediglich auf die Essenz bezieht (*rei entitas*). Es handelt sich um die Prädikation als „*opinabile*“, ohne Imposition aus der Realität, wie im Abelards Schrift *Dialectica*: „Diese Leiche ist ein verstorbener Mensch“ (*hoc cadaver est homo mortuus*, Kap. 1.3). Diese Auffassung der Wahrheit gehört nicht in die Metaphysik, weil sie keine Antwort auf die Frage des Erkennens der realen Substanz bietet, welche durch die Prädikation der Wahrheit im Hinblick auf die reale Sache gegeben ist (*veritas complexa*). Diese Wahrheit ist Aristoteles und auch Bacon zufolge gemäß der zweifachen Universalität gegeben (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Aus der Sicht des in vorigen Kapiteln gedeuteten *Anal. Post*. 84a11‒14 kann man die Wahrheit im Modus der Übereinstimmung (*veritas est adequatio rerum*) gemäß der Prädikation aus Richtung der hyparchisch gegebenen Bedeutungen bestimmen, welche das Subjekt der wissenschaftlichen Aussage bilden. Wenn das Subjekt der wahren Prädikation die reale Sache ist, dann handelt es sich um eine tatsächliche Übereinstimmung, welche durch die Imposition der individuellen Sache in den universellen Intellekt gegeben ist (*referri ad res tanquam ad subjectum*). In diesem Falle ist das direkte Subjekt des Erkennens die erste Substanz. Die Übereinstimmung gehört zum Fachbereich der *veritas complexa*. Der Kommentar definiert die Grundlage der universell verstandenen und kausal gegebenen Notwendigkeit im Intellekt, der die real existierende hylemorphe Zusammensetzung (*complexum*) erkennt. Die Wahrheit folgt der Übereinstimmung aufgrund eindeutiger kategorischer Aussagen, die auf dem hyparchischen Primat der existierenden Dinge in der Realität beruhen. Der zweite Fall der metaphysischen Wahrheit beinhaltet die Prädikation wesentlicher Bedeutungen und Definitionen im Denken. Die Essenz besitzt den Status der zweiten Substanz und kann im Rahmen der Gattung die notwendige Eindeutigkeit herstellen. Aber im Gegensatz zu der bisherigen Aussage des metaphysischen Dativs besteht die Grundlage der Korrektheit (*rectitudo*) nur in der im Denken gemachten Bedeutung (*ad animam cognoscentem*). Es geht nicht um die Übereinstimmung mit der hyparchischen Realität. Wir vergleichen die beiden eindeutigen und kategorisch vorhergesagten Bedeutungen der zweiten Substanz (*veritas est rectitudo*). Bacon verteidigte damit das Modell der Imposition der Bedeutung in *Kategorien* und in der *Zweiten Analytik* in Bezug auf die erste Substanz. Der zweite Fall tritt auf, wenn das reale Ding nur aufgrund der Supposition gegeben wird. Korrespondenz läuft als wesentliche Prädikation der zweiten Substanz, weil sein Begriff wird in der anima intellectiva geschaffen (*refertur ad animam cognoscentem*). Es ist nicht ein *opinabile*, welches nur als universeller Begriff der Essenz im Denken ist. Die mystische Erleuchtung, Erkennung doch den Glauben usw. kann direkt als Avicennas *intellectus sanctus* die Seele beeinflussen. Das Denken erkennt ein reales Ding nicht nach einer sinnlichen Prädikation einer Kausalität aus der Wirklichkeit, sondern nach seinen wesentlichen Merkmalen, die durch eine universale Definition gegeben sind. Dann wird Wahrheit auf der Grundlage der Überzeugung festgestellt, dass das Denken seine eigene Richtigkeit (*veritas est rectitudo*) bewahrt. Es gibt keine Beziehung zu einer hylemorphisch bestimmten Realität, sondern um einen Vergleich zweier eindeutiger und kategorial prädizierter Bedeutungen der zweiten Substanz. Unter dem Gesichtspunkt der metaphysischen Abstraktion ist die kategoriale Prädikation der Essenzen außerhalb des deduktiven Beweises als *demonstratio* gegeben, weil der hyparchische Bezug zur sinnlich wahrgenommenen Wirklichkeit fehlt. Bacon unterscheidet das zweifache Sein der Substanz entweder in der hyparchischen Existenz oder im universellen Modus der Existenz im Denken. Wenn die logische Wahrheit nur in der Ordnung der bloßen, im Denken des Erkennenden gegebenen Supposition entsteht, dann kann man nicht von einer Übereinstimmung von Intellekt und Realität sprechen. Die im Subjekt gegebene essenzielle und formale Richtigkeit ist nicht das Gleiche wie die Wahrheit im Projekt der ersten Wissenschaft, welche die Prinzipien des Erkennens im Hinblick auf die aktuelle erste Substanz erforscht (*adequatio rerum*). Albert lehnte aus diesem prinzipiellen Grund das Erkennen der Seele auf der Grundlage der formalen Definition der Toledischen Schule ab (*scientur imperfecte*, Kap. 2.4.1).

Bacon und Albert lehnten der in derselben Dekade die falsche Auffassung der metaphysischen Wahrheit gemäß dem *Oxfordian Fallacy* ab. Beide brillanten Aristoteliker verteidigten gegenüber den Modernisten die Auffassung der Wahrheit nach dem ersten Averroismus. Zur selben Zeit als Albert, Bacon erklärte den Unterschied zwischen beiden Gestalten der metaphysischen Wahrheit als zwei unterschiedliche Projekte des wissenschaftlichen Erkennens, um die Einheit der ersten Wissenschaft zu gewährleisten.[[401]](#footnote-401) Die Erforschung der universellen Essenz im Modus *ens inquantum ens* gehört in die Auffassung der neuplatonischen Metaphysik nach Avicenna. Die metaphysische Deduktion kommt vom essenziell als logisches Prinzip gegebenen Seienden (*ad principum eorum productivum*), und daher handelt es sich um eine Reduktion auf die abstrakte Auffassung des Seienden (*reductio entium in quantum entia sunt*). Die Erforschung der „Substanz *qua* Substanz“ gehört hingegen ins Projekt der aristotelischen Metaphysik gemäß dem Kommentator. Die erste Wissenschaft geht von der Physik aus und erforscht die reale Produktion des Seienden (*resolutio esse actualis et naturalis rerum*). Die metaphysische Prädikation der Ganzheit des Seienden aus Richtung der hyparchischen ersten Substanz (*secundum methaphysicum est ponere*) kann ausdrücklich und einzig von der ersten effizienten Ursache abstammen (*unam solam causam efficientem*). Der zweite Averroismus konstruiert das Erkennen als logischen Schluss, welcher die Existenz der ersten Substanz im Modus der subjektiven Evidenz der *rectitudo* beweist. Rufus verwirklichte es im lateinischen Westen zum ersten Mal. Das vorausgegangene Kapitel hat gezeigt, dass Rufus die Gültigkeit der Metaphysik als erster Wissenschaft aufhob. Er errichtete die erste Philosophie auf der logischen Abstraktion, welche er sophistisch als Aristoteles‘ Metaphysik ausgab. Diesen Weg des modernen Verstandes lehnte der erste Averroismus prinzipiell ab, weil er die Wahrheit als Übereinstimmung verteidigte. Rufus‘ analytischer Weg der logischen *certitudo* schaffte sogar die Metaphysik ab und nicht nur Aristoteles‘ Philosophie. Analytisch ausgebildete Furien haben seitdem große Fortschritte gemacht. Der Wiener Kreis der logischen Positivisten sorgte zu Beginn des 20. Jahrhunderts für die Wiederauferstehung der Moderne; sie wurden allgemein als philosophische Retter gefeiert. Als Rufus in der Mitte des 13. Jahrhunderts die *via Modernorum* gründete, galt er als verrückter Denker. Ganz am Anfang, als die Dunkelheit des modernen Geistes nur die ersten Schritte tat, störte das Verschwinden der Metaphysik sogar die ersten scholastischen Modernisten. Es muss bemerkt werden, dass sie in kritischen akademischen Schulen als verrückte, lächerliche oder schwachsinnige Denker galten. Moderna steht daher nicht auf einer korrekten Wahrheitstheorie, sondern auf der Idee des unaufhaltsamen Fortschritts. Die Schule der modernen Illuminaten in Oxford wusste mit logischer Notwendigkeit, dass der Antichrist kommen musste (Ge-Stell). Die Existenz logisch denkender Illuminaten ist der fundamentale Grund (*ratio sufficiens* von Leibniz), der die auf Eschatologie und Dämonologie basierende Metaphysik der Moderne aufrechterhält. Die Aristoteliker hielten ein solches Denken für reine Paranoia.

Der erste und der zweite Averroismus wurde durch den Streit über die atomare Substanz getrennt, der durch Porphyrs Kommentar zu den Kategorien ausgelöst wurde (ἄτομος οὐσία, *In Cat*. 90.31). Entweder hat die materielle Substanz im Modus *per prius* einen atomaren Charakter, weil sie in der ursprünglichen Einzigartigkeit des aktuellen Seins existiert; oder das Seiende „eksistiert“ außerhalb der ersten Substanz als hypostasierte Essenz, Exemplar, Speciesoder *eidos*. Dann verwandelt sich die Auffassung der Wahrheit von der aristotelischen Metaphysik in Neuplatonismus, weil der Sinn des Seienden primär vom erkennenden Subjekt (also von hinten) belichtet wird. Die Moderne arbeitet nicht mit der Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Intellekt und realem Ding. Der Avicennist Kilwardby sieht sie im Modus der essenziellen *rectitudo* und der analytische Rufus im Modus der *certitudo*, welche durch logische Abstraktion gegeben ist. Die analytisch aufgefasste Sache verwandelte sich von einer hyparchischen ersten Substanz in eine universelle Substanz der dritten Art. Grosseteste und nach ihm Rufus verschoben die Auffassung der Wahrheit als moderner Sicherheit und Richtigkeit hin zur logischen und analytischen Objektivität. Beide Vertreter der Toletaner begründen die Evidenz der Wahrheit im Rahmen von Avicennas und Aristoteles‘ Auffassung des Erkennens, was beim neuplatonischen Augustinianer Anselm nicht der Fall war. Der Unterschied zwischen ihnen besteht darin, dass Grosseteste die Lehre der Porretaner in der Lehre über die Seele kler ablehnte. Diese wurde hingegen von Rufus sogar als universeller Hylemorphismus angenommen. Rufus‘ moderne Logik wurde durch die Aufnahme des universellen Hylemorphismus zu einem Simulakrum der Metaphysik, was alle Vertreter des ersten Averroismus ablehnten. Der zweite Averroismus, der sich auf neue Interpretation der *Zweiten Analytik* stützte, hat die Definition der Wahrheit als Übereinstimmung von Denken und Wirklichkeit abgeschafft. Rufus ersetzte diese Theorie durch eine Assimilationstheorie, wonach der falsche Intellekt als Substanz der dritten Art ein Simulakrum der Realität assimiliert, das aus Substanzen der dritten Art besteht. Das war nach den zitierten Aristotelikern lächerlich, wahnsinnig oder schwachsinnig. Heute wird dieses moderne *depositum fidei* von allen global verbreiteten Filialen der Oxforder postmodernen and nihilistischen Illuminaten verwaltet und aufbewahrt.

Ein weiterer Grund der Verfinsterung der ersten Substanz besteht in der Tatsache, dass die Sicherheit des Erkennens der *Modernorum* während des Prozesses der anwachsenden Übereinstimmung der Akzidenzien entsteht. Die erste Substanz oder besser: die Sammlung ihrer notwendigerweise gegebenen Akzidenzien und Propria tritt nach und nach (*exsistit*) auf. Sie werden ein Subjekt des Erkennens im Modus der an die analytische *demonstratio* gebundenen Supposition. Die Akzidenzien verfügen über eine eigene hypostasierte „Eksistenz“ in der kontingenten Materie (*individuum*). Nach der Einführung des universalen Hylemorphism gibt es kein Problem, durch die konkrete Prädikation ein individuelles Simulakrum zu schaffen (*concretum*). Damit wird absurde Art und Weise bestätigt, wie der zweite Averroismus die Realität erkennt. Rufus begründete das moderne Subjekt des lateinischen Westens. Es sieht eine neue Welt, in welcher zu einer Verfinsterung der ersten Substanz gekommen ist. Die modernistische Auslegung bestreitete Averroës‘ Kommentaren zum aristotelischen Korpus, wenngleich sie sich verbal auf *ad hoc* ausgewählten Texte beriefen. Porphyrios und Aristoteles verstehen die zweiten Substanz nicht aus den *ad hoc* gegebenen porretanischen Hypostasen, sondern prädizieren deren Bedeutung im Rahmen der Imposition aus Richtung der realen ersten Substanz. Die Wirkungen der ersten Substanzen sind an sich real und notwendig. Aber die Anerkennung der ersten Substanz ist ein akzidenteller Vorgang, welcher *per posterius* im Hinblick auf die *per prius* existierende erste Substanz gegeben ist. Die Notwendigkeit im Urteil ist nicht real, sondern universell. Die klassische Theorie nimmt Erkennen im Hinblick auf die reale Substanz als ein Akzidens, weil das Denken zur ersten Substanz zurückkommt (*accidit*). Avicenna begründet die Metaphysik aus Richtung der eidetisch betrachteten Essenzen. Es geht um formal richtig gegebene Grundlage des Erkennes, weil es nicht zu Realität der ersten Substanz geht. Die Parusie des Seienden ist im authentischen Aristotelismus primär in der Realität und nicht im Denken gegeben wie im Falle von Avicennas Essenz. Der Intellekt steht in der Ordnung des Seins im Hinblick auf die Realität erst an zweiter Stelle, erkennt aber dafür universell. Dies ist ein sehr realistischer Preis, welcher im authentischen Aristotelismus für das menschliche Erkennen bezahlt wird. Die reale Existenz und die Wirkung der ersten Substanz nehmen den Vergangenheitscharakter in der Metaphysik an. Das Erkennen der Substanz in ihrer *quidditas*, d. h. darin, was ihr Sein war (τό τί ἦν εἶναι), stellt indes in der Ordnung der Universalität die eindeutige Übereinstimmung des Intellektes mit dem realen Ding sicher. Dieser Donation des Seins mittels des metaphysischen Dativs gründet die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung. Daher ist die Wahrheit gemäß der *Zweiten Analytik* nach der hyparchischen Prädikation der realen Substanzen gegeben. Die Gigantomachie um die Substanz gegen die analytischen Modernisten ermöglichte es Bacon und Albert, die Metaphysik Avicennas und Averroës‘ genau voneinander zu unterscheiden (Kap. 2.4.1). Der metaphysische Status der real existierenden Substanz stellt eine fundamentale Frage nach dem Sinn des Seienden dar, durch welche sich der Kommentator von Avicenna getrennt hat. Nach dem Niedergang der hyparchischen ersten Substanz im Rahmen der metaphysischen Universalität und Notwendigkeit war es unmöglich, klassische Übereinstimmung Averroës‘ *proportio* oder *consimilitudo* aufrechterzuhalten. Diese Form der Ähnlichkeit des Intellektes und der Realität passte durch Belichtung des Sinnes des Seienden von vorne, aus Richtung der ersten Substanz. Die Analyse von Avicennas Wahrheitstheorie im *Liber de Philosophia prima* I.8 hat das erste Auftreten der Auffassung der Wahrheit gezeigt, in welcher die Übereinstimmung durch Belichtung von hinten gegeben ist. Avicenna als neuplatonischer Denker und islamischer Mystiker geht den umgekehrten Weg, da die Vor-blickbahn vom Intellekt zur Wirklichkeit geht (*significat dispositionem in re exteriore cum est ei aequalis*; OBJ I, Kap. 2.3.2). Der Intellekt nimmt die Form im direkten Einblick wahr und vergleicht sie mit dem Vorkommen der gleichen Form in den realen Dingen (*cum est ei* *aequalis*)*.* Avicenna änderte die aristotelische Übereinstimmungstheorie der Wahrheit in eine moderne Assimilation der Seienden der dritten Art um. Die ontologische Form vom „Ge-Stell“ is ganz modern geworden. Sie beginnt beim mystischen (später objektiven) Subjekt und geht zur Realität. Nach der Verfinsterung der ersten Substanz veränderten die Modernisten das Wesen der Wahrheit im Bereich der *rectitudo* von Anselm und der *certitudo* von Avicenna. Der reine islamische Mystizismus wurde zum spekulativen Denken der westlichen *intelligentia spiritualis*, die mit starker intellektueller Hybris und schlechter metaphysischer Bildung (*apaideusía*) behaftet war. Moderner Gott blieb als letzte Quelle von Richtigkeit und Sicherheit des erleuchteten Denkens. Der erste Schritt auf *via Modernorum* musste einen neuen Wahrheitsbegriff im Modus der intellektuellen demiurgischen Assimilation der Wirklichkeit finden. In der Epoche der völligen Verfinsterung der ersten Substanz gab es natürlich nichts, was man für die metaphysische Imposition verwenden konnte. Die Moderne musste einen sophistischen Ersatz für die hyparchische Substanz schaffen, was der innovative Rufus tat. Die dauerhafte Essenz im Modus der metaphysischen Ipseität (*secundum-quod-ipsum-est*) prägt die kontingente erste Substanz mithilfe der wissenschaftlichen *demonstratio*. Die Auslegung der *Zweiten Analytik* hat gezeigt, dass der Intellekt die äußere Welt durch die Supposition der intelligiblen und aktuellen Formen erkennt. Die logische Form der Abstraktion fügte das betrachtete Seiende als Essenz und als numerisch unterschiedenes Individuum in die analytische Einheit des Seienden ein, welche durch die mathematische Analogie entstanden ist. Die Assimilierung des individualisierten Seienden verläuft im Geiste des Modernisten auf die Art und Weise von „*discrete videamus*“ der Porretaner. Die Gewissheit der Erkenntnis war ursprünglich aus der Richtung der realen ersten Substanz gegeben. Nach ihrem Abschied von der Metaphysik wurde sie durch den modernen Gott als neues Subjekt der lateinischen Illuminaten ersetzt. Moderner Gott starb notwendigerweise mehrere Jahrhunderte später, weil er nie existiert hatte.

Kehren wir zum Streit hinsichtlich des Tritheismus in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zurück (Kap. 1.4). Die Definitionen Gottes und des Menschen erhielten den nominalen Charakter des bloßen *opinabile*. Die Aristoteliker in der Linie von Boethius und Abelard begriffen schnell die Konsequenzen des Nominalismus. Die Zerstörung der Imposition und die Reduktion der Supposition auf die Sicherheit des erkennenden Subjektes führte zur Destruktion der göttlichen Personen und somit auch des Menschen als Person. In den Jahren 1240–45 wiederholt sich dieser Streit in einer weitaus sophistischeren Weise, welche von der Deutung des Erkennens und der Person nach *De anima* geprägt war. Rufus wandelte das *opinabile* der Porretaner in das wissenschaftliche *scibile* nach Aristoteles um. Diese sophistische Transformation schuf die moderne analytische Wissenschaft. In der Schule des im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* gegebenen zweiten Averroismus schlossen sich um das Jahr 1235 die grundlegenden Voraussetzungen zur Entstehung einer neuen Auffassung der Wahrheit zusammen. Vorbild der neuen Auffassung der Wahrheit ist Anselms *Dialogus de Veritate* und dessen Auffassung der Wahrheit als *rectitudo* und *certitudo,* welche in Gott als der höchsten Wahrheit gegeben sind (Kap. 1.2). Der erste Produzent des Seins des Seienden liefert die erforderliche Sicherheit für Wahrheit als Richtigkeit der Dinge im göttlichen Geist. Die Moderne, die sich auf die mittelalterliche Kirche und die zeitgenössische *global governance* stützt, brauchte nicht die Realität um uns herum, die durch die Imposition als Wahrheit erforscht wurde. Stattdessen bedienten sich die Modernisten des narrativen Potenzials von *Liber de causis* und schufen die mythopoetische Hierarchie der Essenzen. Die primäre Vollständigkeit des Seins in Gott repräsentiert die höchste Sicherheit für alle geschaffenen Essenzen (*certum est veritatem rerum esse rectitudinem,* Kap. 1.2). Die Wahrheit als *rectitudo* ist aus dem Prozess des sinnlichen Erkennens herausgelöst, weil sie nicht im Prozess der aristotelischen Abstraktion entsteht. Die Modernisten fanden schließlich die ursprüngliche Ali Baba-Höhle voller moderner Essenzen, die von Avicennas Falsafa und dann von ihnen selbst geschaffen wurden. Die primäre Natur des Seins in Gott stellt die höchste Sicherheit für alle geschaffenen Essenzen dar (*veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia*, Kap. 1.2). Auf der Ebene des aufgeklärten Subjekts macht sich die moderne Wahrheit die onto-teologischen Erzählungen über die christliche Schöpfung im neuplatonischen Stil zu eigen. Das moderne Subjekt garantiert durch schöpferische oder erschaffende Tätigkeit, die durch den göttlichen und später menschlichen Willen gegeben wird, den Anspruch der Seienden auf Wahrhaftigkeit (*quod debet esse, recte est*, Kap. 1.2). Grosseteste und Rufus gehen bei der Bestimmung der Wahrheit vom neuplatonischen Anselm aus. Das vorausgegangene Kapitel hat gezeigt, dass Dasein des Subjektes sich bei Rufus nicht real manifestieren muss, weil es lediglich prädiziert wird (*non ostenditur, sed supponitur*). Die Supposition kommt nicht primär von der kontingenten ersten Substanz, sondern der ewigen, im Akt der Intuition der reinen Formen gegebenen Essenz. Rufen wir uns das ironische Epigramm des Werks *Fons philosophiae* in Erinnerung, welches die Sicht der Realität in den Schulen der *Nominales* lange vor Bacon als wahnsinnig kritisierte (*hoc credidereit solus mentis alienus*, Kap. 1.6). Rufus radikalisiert die verkehrte Welt der *Nominales*, indem er sie mit der avicennischen Auslegung von *De anima* kombiniert. Grosseteste dagegen lehnte die Vielheit der Substanzen im Menschen ab. Die Einleitung zum vorausgegangenen Kapitel hat gezeigt, dass Rufus sich verbal zur Auffassung des Intellektes als *tabula rasa* bekennt. Er bestreitet jedoch Aristoteles‘ Auffassung durch Einführung des subsistenten avicennistischen Intellektes, welcher im Rahmen des universellen Hylemorphismus dargebracht wird (*potentia substantialis*). Das aktuelle, mit den Sinnen erkannte Ding schafft lediglich den akzidentellen Fall (*potentia accidentalis*) des bereits existenten Erkennens. Die primäre Charakteristik des selbstständigen Intellektes beruht Rufus zufolge darin, dass er reflexiv das eigene Erkennen erkennt (*intellegit se*). Durch den Akt der Selbstreflexion wird der avicennistische Intellekt des "fliegenden Menschen" aktiviert und er teilt die Erkenntnisse mit dem separaten aktiven Intellekt. Dieses Schema wird in einem aristotelischen Szenario durch die Übernahme des avicennistischen Begriffs „*intellectus in effectu*“ umgewandelt. Diese Art des hypostasierten Intellekts wurde durch die Exposition von hinten zum *intellectus adeptus* aktualisiert (OBJ I, Kap. 2.3.1). Rufus‘ Sophistik hinsichtlich der Interpretation *De anima* beruht darin, dass er anstelle der von Alvernus verbotenen Lehre über den abgetrennten, kausal auf die Seele einwirkenden tätigen Intellekt den mit dem *intellectus possibilis* kombinierten *intellectus agens* als eine porretanische hypostasierte Potenz in die Seele setzte. Dadurch entstand das moderne Simulakrum des Intellektes, welches als akademischer Schatz der Moderne betreut wird. Die Postmoderne löst fleißig das dadurch entstandene momumentaler Fehler als „*Mind‒Body Problem*“. Die Moderne und die Postmoderne glauben dogmatisch an den unschätzbaren Wert dieses Ali-Baba-Schatzes, welcher durch die avicennistische Falsafa und dann durch Rufus‘ zwei Hypostasen des Intellektes vererbt wurde (*potentia substancialis, accidentalis*). Diese Hypostasen nehmen alle analytischen Denker an, welche mit dem modernen und postmodernen dogmatischen Glauben an den objektiven Wert des so begründeten Wissens ausgestattet sind. Dieses Wissen war im Modus des *depositum fidei* gestaltet, welches von den Oxforder akademischen Illuminaten geschaffen worden war. Der Intellekt der *Modernorum* besitzt eine eigene Aktualität im Modus der *potentia substantialis*. Rufus‘ erster kartesianischer Intellekt funktioniert von sich selbst aus als subsistentes Seiendes. Er wird vom kosmischen *intellectus agens* belichtet. Oder besitzt er eine eigene Aktualität, die durch die Seele als autonome porretanische Substanz gegeben wird. Die Sicherheit des Erkennens im erleuchteten, auf modernen Gott und auf Mathematik bezogenen Subjekt ersetzte das ursprüngliche aristotelische Erkennen, das auf die Existenz der realen Sache aufgebaut wurde. Das vorangegangene Kapitel hat gezeigt, dass Rufus‘ Kommentar zur *Zweiten Analytik* den aristotelischen Terminus „*praemissae sunt causae completae*“ nur für den formal richtig geschaffenen Syllogismus verwendet, zu welchem das Erkennen aus der Realität kontingent hinzutritt. Die Kausalität geht primär nicht von der Realität über das richtig geschaffene und prädizierte Medium, welche das demonstrative Urteil bildet. Im kritischen Kreisen der Pariser Universität konnte man um das Jahr 1240–45 die Lehre des dualistischen, von hinten belichteten Intellektes nicht verkündigen. Der analytische Mathematiker Descartes alias *Rufus redivivus* schloss sich am *alma mater* erst in den letzten Zeiten dieser Universität vor der französischen Revolution. Aufgrund des hypostasierten Intellektes und der Existenz der universellen Species in der Realität kann die Moderne die Wahrheit nicht als Übereinstimmung zwischen Denken und der in der Realität gegebenen ersten Substanzen definieren.

Die Entstehung der modernen Auffassung der Wahrheit wird in Rufus‘ Kommentar zur *Metaphysik* gezeigt (*Memoriale in Metaphysicam Aristotelis*,1231–35). Der Kommentar geht nicht auf das Anliegen von Aristoteles und Averroes ein. Die klassiche Metaphysik erforscht die ersten Prinzipien der realen Substanzen. Dasselbe Verfahren wurde auch bei dem oben zitierten Bacon angewandt. Rufus folgt der ersten Wahrnehmung des Seins wie Avicenna und er erkennt den Primat der zweiten Triade der gnoseologischen Axiome in der *Zweiten Analytik*. Diese Abfolge wurde in Grossetestes Version des *Oxfordian Fallacy* eingeführt (Kap. 3.1.1). Die Auffassung der ersten Wissenschaft als Sicherheit der essenziellen, im Akt der direkten Intuition betrachteten Formen ist auf der avicennistischen Auffassung der Abstraktion als *denudatio* errichtet. In diesem Einblick ist auch die primäre Sicherheit unseres Erkennens gegeben. Rufus nimmt die Avicennas Metaphysik als evident gegebener Wissenschaft (*certissima*) zur Definition der Wahrheit. Sie wird durch direkten Einblick im Modus der logischen und mathematischen Abstraktion begriffen.

„Die Metaphysik ist bestimmt das sicherste Erkennen, weil ihr Wissen in ganz sicheren Ursachen besteht; die erste Ursache ist die Ursache alles Übrigen und gilt als die sicherste.“ [[402]](#footnote-402)

Die Wissenschaft muss zur dauerhaften Ursachen zurückkehren (*causis certissimis*), welche wir nicht auf dem Niveau der materiellen ersten Substanzen finden. Deshalb ist es notwendig, die Grundlage des Erkennens in der Welt der dauerhaften mathematischen Formen zu suchen. Die reale Gegebenheit der ersten Substanz wurde durch die Evidenz des Subjektes ersetzt. Der Akt der ersten Wahrnehmung des Seins an sich (*ens inquantum ens*) begründet die Gewissheit des Erkennens. Bacon und Albert lehnten diesen Vorschlag als unsinnig und lächerlich ab. Rufus wurde ein *Avicenna redivivus*, der die erste Wissenschaft durch seine eigene Lehre begründete (*quasi a se*; OBJ I, Kap. 2.5). Die vorausgegangenen Analysen haben gezeigt, dass die Notwendigkeit nicht länger *per prius* in der Wirkung der realen Substanz gegeben ist, weil deren Kontingenz der tatsächlichen Evidenz und Dauerhaftigkeit der Form entbehrt. Die analytische Auslegung der *Zweiten Analytik* bindet die Wissenschaft im Modus der objektiven Prädikation an die Kausalität der Essenz, die das deduktive Urteil begründet (*medio modo,* Kap. 3.3.1). Die höhere Wahrheit des erleuchteten Intellektes prägt die niedere Wahrheit, welche auf dem Niveau des empirischen Erkennens gegeben ist. Grossetestes analytische Interpretation postulierte ein niederes Erkennen des schwachen Intellektes im Rahmen der aristotelischen Wissenschaft (*scientia*). Die empirische Abstraktion betrifft die aktuelle materielle Sache und keineswegs die Notwendigkeit der betrachteten ersten Prinzipien und Exemplaria (*intellectus*). Die neue Definition der Wahrheit steht auf der Anschauung der im Modus *semel*–*semper* prädizierten zeitlosen Essenz. Grossetestes moderne und dogmatische Logik wurde auf der notwendigen Ankunft des Antichristen errichtet. Sie ermöglichte der Oxforder *intelligentia spiritualis* damit sie direkt den Intellekt des modernen Gottes (Kap. 3.1.2) anschaute. Die objektive „Eksistenz“ der Formen im ewigen, als Avicennas Formengeber definierten Gott ergänzte das wissenschaftliche Erkennen in der ersten ontotheologischen Version der modernen Metaphysik. Rufus spricht von der Wahrheit als Gleichheit (*aequalitas*) der objektiv gegebenen Species und nicht von der Übereinstimmung zwischen Intellekt und realer Welt. Sein Kommentar enthält eine neue Definition der Wahrheit. Diese wird im Rahmen der augustinischen Illumination gemäß Grossetestes Auffassung der Wahrheit dargeboten (Kap. 3.1.2). Die moderne Auffassung der Wahrheit basiert auf der Vision der Realität gemäß Augustinus‘ Weg ins Innere der unfehlbaren selbstreflexiven Seele. Die Erkenntnis ist von Avicennas *denudatio* und Anselms *summa veritas* inspiriert.

„Die Wissenschaft betrifft nicht nur die Gegenwart der erkannten Species im Akt des Erkennens; es ist der Fall der Imagination, welche die sinnlichen Species durch den Akt der Einbildungskraft vergegenwärtigt. Der Intellekt erkennt durch die Gegenwart der Species an sich (*ipsius speciei*), sofern diese Speciesdem entspricht, was im Denken erkannt wird (*inquantum per aequalitatem respondet scibili*). Damit meine ich die Gleichheit (*aequalitatem*), welche in der Definition ‚Die Wahrheit besteht aus den Dingen und dem Intellekt‘ gegeben ist (*veritas est rerum et intellectuum*).“[[403]](#footnote-403)

Das Zitat spricht nicht von der Übereinstimmung zwischen Ding und Intellekt, sondern von der Gleichheit der Species. Sie sind im spezifischen Modus *scibile* gegeben. Die außerhalb des Intellektes gegebenen porretanischen Formen sind identisch mit den Formen, welche im Intellekt betrachtet werden (*praesentiam ipsius speciei apud intellectum*). Diese „Form–Essenz“ tritt als Seiendes der dritten Art in dessen objektiver Ipseität auf (*ipsius speciei*). Zum einen ist sie spezifisch in der Sache und zum anderen spezifisch im Denken gegeben, weil sie zugleich Einzelding und auch Universalie ist. Die Wahrheit entsteht auf dem Niveau der reinen Form (*scibile*). Rufus definiert sie im Hinblick auf die Erkennungsfähigkeit (*virtus scitiva*) und trennt sie ausdrücklich von der sinnlichen Einbildungskraft (*species imaginabilis*). Er lehnt den klassischen Weg der Abstraktion gemäß dem ersten Averroismus ab (*non est tantum*), wenn der Akt der sinnlich gegebenen Intentionalität in der Einbildungskraft die erste Speciesabstrahiert (*praesentiam imaginabilis speciei apud virtutem imaginativam*). Die Präsenz der vom Intellekt betrachteten Species(*apud virtutem scitivam*) verfügt über eine andere, immateriell gegebene Art der Vergegenwärtigung (*praesentiam speciei scibilis*). Die Hermeneutik besteht auf der fundamental unterschiedlichen Auffassung von Rufus‘ *species scibilis* und der aristotelischen *species intelligibilis*, wie sie in Blunds Schule gegeben ist. Beide Arten der Species werden durch Avicennas oder Averroës‘ Metaphysik voneinander getrennt. Rufus arbeitet nur scheinbar mit dem Modell der Wahrheit als aristotelischer Übereinstimmung. Die objektive *species scibilis* ist ein Seiendes der dritten Art, und diese porretanische Hypostase „eksistiert“ im Modus des universellen Hylemorphismus. Daher ist Rufus‘ *scibile* kontingent present in den realen Dingen und dauerhaft in den Essenzen. Die moderne Gleichheit von Ding und Verstand (und keineswegs die aristotelische Ähnlichkeit) wird durch den *genitivus* *obiectivus* definiert (*veritas est rerum et intellectuum*). Der Genitiv zeigt den Entstehungsort der modernen Auffassung der Wahrheit. Die Wahrheit ist durch den Genitiv direkt an das objektiv gegebene, d. h. spezifische Sein der Sache selbst gebunden (*veritas rerum*). Jene „Sache“ (*res*) ist ein porretanisches Individuum und keine reale erste Substanz. Der Genitiv ist daher gleichzeitig subjektiv und objektiv, weil das *scibile* als Species der dritten Art überall auf die gleiche mythopoetische Weise „eksistiert“. Sein Träger ist ein modernes Subjekt, das von den göttlichen Kräften der akademischen Rache völlig getäuscht wurde. Angeführt von objektiv gebildeten Furien wurde die erste moderne Beziehung „Subjekt–Objekt“ geschaffen, die auf der mythopoetischen Form des Ge-Stells aufgebaut wird. Die erkannte „Sache“ besitzt nicht den aristotelischen Charakter der ersten Substanz, sondern der dauerhaften porretanischen Hypostase. Die Wahrheit erhielt zum ersten Mal einen voll objektiven Charakter. Das wahre Erkennen verläuft als demiurgische Assimilierung der nicht existenten Seienden der dritten Art. Die Species existiert im Modus des porretanischen „*exsistere*“ sowohl in der Realität als auch im Denken (*per praesentiam ipsius speciei apud intellectum*). Die erkannte Form wird sowohl im Denken als auch in der Realität hypostasiert, aber jedes Mal in einem anderen Modus der Präsenz. Die nicht anwesende erste Substanz beeinflusste nicht länger im Modus der *quidditas* (τό τί ἦν εἶναι) das moderne Erkennen. Die erste Substanz gelangte in die tragische Form der Seinsvergessenheit der hyparchischen Substanz. Der Akt der ursprünglichen Donation des Seins des Seienden durch den metaphysichen Dativ (OBJ I, kap. 1.1) ist im Denken ganz verschwunden. Die Existenz der ersten Substanz wird durch logische und mathematische Essenz ersetzt. Die spezifisch gegebene Ipseität dieser Essenz ist univok im objektiven demiurgischen Diakosmos, im menschlichen Denken und in den realen Dingen gegeben. Die Erkenntnis ist wahr, als die *species scibilis* in direkter Anschauung (*per praesentiam*) durch den erleuchteten Intellekt als wahr vergegenwärtigt wird. In der Objektivität gilt die Wahrheit als mathematische Gleichheit (*aequalitas*). Die Vergegenwärtigung der Welt verläuft nur im Denken, wo das hyparchische Sein der mathematischen und logischen Essenzen gemäß der zitierten Stelle *Anal*. *Post*. 84a11‒14 voll gegenwärtig ist. Diese Parusie der objektiv-analytischen Form entspricht der identisch gegebenen individuell erkannten intelligiblen Form. Die moderne Auffassung der Wahrheit als universeller Gleichheit basiert auf der Präsentation des avicennisch oder porretanisch „eksistierenden“ *scibile* im objektiven Diakosmos. Diese universelle mathematische Form oder porretanische Essenz wird im Modus der Präsentation dieses *scibile* im Denken des modernen Illuminaten erneut vergegenwärtigt (*inquantum per aequalitatem respondet scibili*). Die Assimilationsauffassung der Wahrheit als Gleichheit der so gegebenen Seienden gilt im Modus *absolute*. Das hyparchische Sein der *species scibilis* ist nur im Denken des modernen Illuminaten gegeben, welcher von der empirischen Realität getrennt ist (*Anal. Post*. 84a14). Rufus braucht keine Imposition der Wahrheit aus der Realität. Der zweite Averroismus hat volle Verfinsterung der ersten Substanz vollzogen.

Die Hermeneutik fand in Rufus's Texten das epochale Ereignis der Moderne. Die moderne *alétheia* von Grosseteste begründet (*aliquantulum obscura*) verwandelte sich in eine objektive Wahrheit als absolut sichere und evidente *veritas*. Das hyparchische Sein von *scibile* als Seiender der dritten Art ist exklusiv im modernen Subjekt gegeben. Die logische Identität des porretanischen Individuums als *tertium ens* ersetzte die hyparchische Substanz. Die erste Substanz wurde metaphysisch im Rahmen der kausalen Notwendigkeit als Mittelglied des wissenschaftlichen Urteils prädiziert. Rufus kann im Denken keine universelle metaphysische Ähnlichkeit mit dem externen physischen Ding im Modus *ex inmediatis* gemäß dem Modus *per se* haben. Solches Mittelglied des Syllogismus (ἂν δι' ἀμέσων, *Anal. Post*. 93a36) ist von den hyparchischen ersten Substanzen heraus gegeben. Die hyparchische Existenz wurde im deduktiven Syllogismus der objektiven Species als eines porretanischen Seienden der dritten Art ersetzt. Dann bildet das Denken eine universelle Gleichheit mit sich selbst, was die moderne Auffassung der Wahrheit als Assimilierung und universeller ausgeklügelter Gleichheit alles mit allem begründet. Die Wahrheit ist sowohl in den Dingen als auch im Intellekt gegeben. Die Gleichheit und die Identität der Formen der dritten Art als *aequalitas* ist sowohl im Denken auch in den Dingen univok enthalten (*veritas est rerum et intellectuum*). Die Kopula „*est*“ verbindet die Wahrheit direkt mit den Dingen und sie ist im analytischen Modus des *Oxfordian Fallacy* gegeben. Durch die Identifizierung des zweifachen Seins der Species in den Dingen und im Denken entstand eine Auffassung der Wahrheit als Assimilation der äußeren Realität. So etwas läuft im Modus der logischen Identität des Intellektes mit den eigenen *scibilia*. Es kam zur zweimaligen Devaluation der Wahrheit: aus der metaphysischen Abstraktion in eine logische und aus der zweiten Substanz in ein Individuum. Bacon berachtete es als Wahnsinn. Nach der Verfinsterung der ersten Substanz kann die Moderne im Rahmen des epochalen Irrtums direkt zu den „Dingen selbst“ gehen. Modernisten können auch zu Protokollerklärungen des Wiener Kreises über die objektive Realität gehen. In der Epoche des metaphysischen Nihilismus wurden beide Wege nirgendwo in Husserls Phänomenologie, im Neopositivismus und in der analytischen Philosophie vollendet. Grundlage der Supposition ist nicht die Imposition aus der Realität durch die sinnliche und intelligible *intentio*, welche im ersten Averroismus die Synthese der sinnlichen und intelligiblen Species nachfolgte. Nach Aristoteles und Averroës ist die Speciesdurch die Abstraktion gegeben. Das universelle Sein im Denken trennt das Erkennen vom Ding in der Realität. Die Imposition der Bedeutung ist hyparchisch-intentional gegeben und begründet somit die Wahrheit als Übereinstimmung. Die erste Substanz wirkt auf die Einbildungskraft durch die wirksame Kausalität und dann auf den Intellekt durch die formale Kausalität. Averroës‘ Szenarium der Belichtung des Sinns des Seienden von vorne durch das Diaphanum schloss kategorisch alle Formen der Gleichheit zwischen erkannter Sache und Intellekt aus und arbeitete nur mit dem Modell der Übereistimmung (OBJ I, Kap. 2.4.4). Die Schrift *De anima* zeigte die Übereinstimmung aus Richtung der Sache auf der Grundlage der kausalen Imposition, welche durch die spezifische Art und Weise der Rezeption nach dem Modus der Verbreitung des Lichtes im Rahmen des Diaphanums in der Seele gegeben ist (*intellectus possibilis*). Die Schriften *Kategorien* und *Zweite Analytik* halten Übereinstimmung durch die Deutung der universellen Supposition, welche im wissenschaftlichen deduktiven Urteil prädiziert wird (*demonstratio*). Wegen der grundlegenden Ungleichheit von Intellekt und äußerer Realität postuliert der Aristotelismus eine Beziehung zwischen kategorialer und demonstrativer Übereinstimmung. Die aristotelische Auffassung der Übereinstimmung schließt die neuplatonische Auffassung der Analogie als Simplikios‘ atomaren Substanzen und Species der dritten Art aus. Die Blunds Schule hielt bereits vor der Rezeption des CMDA an der Wahrheit als Übereinstimmung der *species* *sensibilis* und *intelligibilis* fest. Rufus schuf die aristotelische Übereinstimmung ab und ersetzte sie durch univoke Form der Wahrheit als universell gegebener Gleichheit. Die neue Form der Gleichheit ist in der mathematischen Analogie gegeben, deren Grundlage in der arithmetischen Anzahl als primärer Form der *species scibilis* besteht. Die Species der dritten Art werden im erleuchteten Intellekt assimiliert. Natürlich läuft die Korrespondenz im zweifachen Modus *absolute* ab, da sie von der Realität getrennt ist und das reflexive Denken sich für absolut logisch und sicher hält.

Im Zeitalter der Moderne enstand eine totale Parodie auf die aristotelische Definition der zweifachen hypostatischen Wahrheit, die in der zweifachen Universalität (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post.* 84a12) besteht. Modernisten sind fleißige Kreaturen, weil sie alles mit ihrer wahren nihilistischen Natur in Einklang bringen sollen. Je tüchtiger, globaler und effizienter sie diese objektive Assimilierung Gottes, der Menschen und der Welt betreiben, desto evidenter gestalten sie diese „Dinge“ als wahr im Modus von *certitudo* und *rectitudo*. Der moderne westliche Imperialismus basiert auf der von Rufus adaptierten *Oxfordian Fallacy*. Das vorausgegangene Kapitel hat gezeigt, dass das Objekt des Erkennens an und für sich im Modus *per se* als Individuum gegeben ist, welches im Modus der hypostasierten Ipseität „exsistiert“ (*secundum-quod-ipsum-est*). Dann genügt es nur noch, diese „Eksistenz“ im Modus der mathematischen Analogie zu prädizieren, wo immer sie auftaucht, ob nun im modernen Gott, im realen Einzelding oder im aufgeklärten Denken. Diese universelle Specieswird adäquat im erkennenden Denken vergegenwärtigt, welches die objektive Form des Seins des Seienden in Gestalt eines jedweden Betrachtbaren kontempliert (*inquantum per aequalitatem respondet scibili*). Der Status der analytischen Species hat nichts mit dem intentionalen, durch die Abstraktion im Denken gegebenen Gegenstand zu tun, wie es bei Averroës und im ersten Averroismus der Fall war. Die erkannte Form spielt die Rolle des univoken *tertium ens*, d. h. der avicennischen Form der dritten Art (*equinitas tantum*, *hoc esse tantum*). Zuerst kommt diese Species im Modus „*semel–semper*“der ewigen Formen war. Dieses wahre Sein ist durch die eidetische Erleuchtung des Denkens betrachtet. Die gleiche Essenz existiert akzidentell und kontingent in den hylemorphischen Substanzen. Rufus folgt nicht der Intentionalität und Abstraktion des ersten Averroismus. Der erste Modernist schuf die Auffassung der Wahrheit als universeller Gleichheit der hypostasierten Essenzen. Das Denken stellt den Spiegel (*speculum*) der hypostasierten Formen und Species dar, welche in den Dingen und im Intellekt auf univoke Weise bestehen und daher einander metaphysisch gleich sind. Die spekulative Auffassung der Wahrheit als *aequalitas* folgt der Identität der zweifachen Repräsentation derselben Species. Rufus verweist auf Anselms bereits analysierte Auffassung der Wahrheit im Konzept der *rectitudo* und führt sie zusammen mit der eigenen Theorie der Wahrheit auf (*coaequatio*).

„Darauf antwortete Anselm, als er die Wahrheit als ‚Richtigkeit des erkennenden Denkens‘ definierte (*rectitudo sola mente perceptibilis*). Es existiert auch seine andere Definition: ‚Die Wahrheit ist gemeinsame Gleichheit der Dinge und deren intellektuellen Erkennens‘ (*veritas est coaequatio rerum et intellectum*).“ [[404]](#footnote-404)

Der Sinn des ersten Modernisten betrachtet die Sicherheit in sich selbst, was das Zitat von Anselms Auffassung der Wahrheit zeigt (*rectitudo sola mente perceptibilis).* Der Verweis auf Anselms Auffassung der Wahrheit indiziert klar, dass die Gleichheit sich im Modus *per prius* auf die Übereinstimmung des Denkens zuerst nicht auf das reale, außerhalb unserer selbst gegebene Ding bezieht. Diese Definition der Wahrheit wurde von Bacon im oben zitierten Kommentar zur *Metaphysik* als ungenügend abgelehnt. Rufus verfehlte die grundlegende Unterscheidung zwischen Realität und Intellekt. Erstens mangelt es an der Unterscheidung zwischen der essentialen Prädikation, die vom Geist zur Welt gegeben ist. Eine Chimäre ist keine reale Gegebenheit, und die Theorie der Wahrheit sollte dies respektieren. Zweitens ist das adäquat erkannte Sein realer Dinge nicht durch metaphysische Imposition im Geist kausal gegeben. Dann ist ein Leichnam keine Person, und eine Theorie der Wahrheit sollte dies reflektieren. Der grundlegende Unterschied in der Auffassung der Wahrheit liegt in der Prädikation *in artificialibus*. Das Denken kann sich diese Essenzen herrichten, wie es selber will.[[405]](#footnote-405) Dies geht im Falle der vom metaphysichen Dativ gelenkten Übereinstimmung nicht, weil die Notwendigkeit aus der Realität der existenten ersten Substanz heraus gegeben ist. Der erste Modernist gab Anselms ontotheologischer Auffassung der Wahrheit ein sophistisches aristotelisches Gewand. Rufus jedoch konnte die Kenner des Aristoteles und des Kommentators wie Bacon und Albert nicht täuschen. Die neue Auffassung der Wahrheit geht vom eidetischen Erkennen der modernen hypostasierten „Sache“ (*res*) der Porretaner aus, welche im Modus der mystischen und intellektuellen Konjunktion mit dem hypostatischen Intellekt verbunden ist (*coaequatio rerum et intellectuum*). Der vorausgegangene Teil der Analyse hat gezeigt, dass Rufus‘ Auffassung der Existenz und der Substanz nicht dem aristotelischen wissenschaftlichen Syllogismus entspricht. Der Oxforder Sophist leht die Übereinstimmung ab, die auf primären Imposition der Bedeutung von der realen Substanz gegründet wird. Die Denker des *Oxfordian Fallacy* sehen keinen metaphysischen Unterschied in der Prädikation des Dreiecks und der realen hylemorphischen Sache. Die Einführung der Wahrheit als mathematische Gleichheit verabsolutiert die Verwendung des Dreiecks, der Geometrie und der Arithmetik im wissenschaftlichen Beweis. Der analytische Modus von Rufus′s Prädikation nimmt die logische Abstraktion in falscher Weise auf, die sich auf die reale Kausalität der ersten Substanzen bezieht (*medium et causa idem*, Kap. 3.3.1). Die Hermeneutik muss nach Heidegger die fundamentale Frage deuten, „wie“ das Sein des Seienden im Modus dieser gegenseitigen oder gemeinsamen Gleichheit wahrheitsgemäß gegeben ist (*coaequatio*). Im neuen prädikativen Modus erhielt die Kopula die logische Bedeutung der abstrakten univoken Synthese und nicht der metaphysischen Übereinstimmung. Die Auffassung der Wahrheit als *coaequatio* nimmt an, dass die Gleichheit in der mathematischen Form der analogischen Prädikation gegebenen wird. Die Metaphysik läuft im Rahmen der logischen Abstraktion ab. Die Einheit is dann evident, vom spekulativen Denken der erleuchteten *Modernorum* betrachtet. Dann kann man wieder das neuplatonische Statut der Räumlichkeit und des Körpers der dritten Art (OBJ I, Kap. 1.3.3) einführen. Rufus kam auf Avicennas Auffassung von Quantität zurück (*non est necesse esse in corpore tres dimensiones in effectu*; OBJ I, Kap. 2.3.3). Die mathematische Anzahl (*numerus*) wurde zum gemeinsamen Nenner beider Wissenschaften. Die Schrift *Zweite Analytik* verbietet den universellen Gebrauch der Mathematik ausdrücklich. Das Denken kann nicht von einer Gattung zu einer anderen übergehen. Die Mathematik kann den geometrischen Beweis nur dann bestimmen, wenn er quantitativ mithilfe von Zahlen geführt wird.[[406]](#footnote-406) Die neue numerisch gegebene Auffassung des Individuums hat bei Rufus einen universellen Charakter. Die Zahl ist die letzte univok gegebene und nicht weiter teilbare Entität, welche die resultierende „metaphysische“ Einheit begründet (*in numero causatur a natura unitatis*, Kap. 3.3.1). Die Arithmetik ist im Unterschied zur Geometrie die erste Wissenschaft in der Ordnung von Abstraktion und Universalität. Die Zahl bestimmt unteilbar (und damit individuell) die geometrische oder sinnliche Wahrnehmung der physikalischen Körper.[[407]](#footnote-407) Auch hier gilt, dass die mathematische Logik die Lehre der *Metaphysik* ersetzt hat. Im Falle des modernen Begriffs der Körperlichkeit ist sogar das Buch der *Physik* weggefallen, das die empirische Kenntnis der physischen Körper als Grundlage der Naturwissenschaften voraussetzt. Die durch die Zahlenreihe definierte Mathematik (*numerus*) stellte für den Nominalisten Rufus die letzte Bestimmung der *species specialissima* dar. Dieser Illuminat begreift die Zahlen (*numerus*) in der Gestalt des Seienden der dritten Art, also als individualisierte „Form–Substanz“. Die moderne Mathematisierung der Welt in Form des universellen *scibile* wird im folgenden Zitat gezeigt.

„Im Fall, dass die Zahl akzidentell gegeben ist, sie wird universell durch die Individualisierung der Form (*universaliter causatur ex individuatione formae*). Die Räumlichkeit ist durch die Individualisierung dieser Form in der Materie gegeben. Nicht durch irgendeine Form, sondern durch diejenige, welche im Raum und durch die materielle Räumlichkeit gegeben ist. Die matematische Zahl wirkt *a priori* und kausal durch ihr Wesen (*numerus a priori secundum naturam causatur*); deshalb ist sie keine hylemorphische Zusammensetzung (*in agregando*) und ist als erste im Hinblick auf ihr Wesen gegeben (*prius est secundum naturam*).“ [[408]](#footnote-408)

Das reale Ding ist eine hylemorphische Einheit; aber die Zahl ist *per se* und *simpliciter* gegeben. Daher ist ihre Kausalität in der Ordnung der Realität höher als die Kausalität der realen hylemorphischen Substanzen. Der erste Satz bestimmt die graduell sinkende Einheit der Formen (*ex individuatione formae*), welche auf dem Niveau der Materie bereits die Individualisierung im Modus des Akzidens und der real gegeben Umfänglichkeit in der hylemorphischen Substanz beinhaltet. Der formale Ausdruck der Umfänglichkeit besteht in der Zahl, welche in der Ordnung der neuplatonischen formalen Kausalität wirkt (*secundum naturam causatur*). Die Prädikation in der Ordnung *per prius* bestimmt den Sinn des Seienden und gehört zunächst der Arithmetik an (*ipsum prius est*), und zwar dank der apriorischen Stellung der Zahl als reiner Essenz (*numerus a priori*). Die numerische Einheit ist im Modus der Kausalität der dritten Art gegeben, welche aus der Essenz gegeben ist (*causatur ex individuatione formae*). Die Individualisierung mithilfe der numerisch bestimmten Einheit ist daher universell und in den hylemorphischen Einzeldingen gegeben (*universaliter causatur*). Die mathematische Anzahl determiniert im Modus *a priori* den Abstieg der hypostasierten porretanischen Formen in die Materie und in die physikalischen Körper. Die mathematische Beschreibung der Welt (*numerus*) ist universeller als die von den Sinnen betroffene Umfänglichkeit (*magnitudo*). Die Einzigartigkeit der Form wird auf niederem Niveau numerisch bestimmt (*numerus, qui est accidens*), z. B. durch die physikalische Quantität der realen Körper. Nach der Arithmetik findet der Abstieg der Formen in die Materie durch die Geometrie seine Fortsetzung. Die Oxforder Moderne bestätigte aufs Neue das neuplatonische Primat der mathematischen Abstraktion. Sie bestimmt die Einheit der Form aus der Sicht der in der Materie angesiedelten Umfänglichkeit (*magnitudo ex individuatione formae in materia*). Dadurch wird die Auffassung der Wahrheit als moderner Assimilierung der Welt zum Gipfelpunkt geführt, weil sie auf die mathematische Analogie bezogen wird. Rufus begründete das erste Quantentheorie der Welt, worin das mathematisch messbare Quantum der Potenz die materielle erste Substanz ersetzte.

„Die als Gattung bestimmte Quantität kann ein Maß sein, auch wenn sie in der Potenz liegt (*quantum in potentia*) und es nicht nötig ist, dass sich die Quantität in aktuellen Sachen befindet.“ [[409]](#footnote-409)

Die Quantität bekam die gleiche univoke Bestimmung wie Aristoteles‘ zweite Substanz im Rahmen der Gattung und hat dabei universelle Gültigkeit als Potenz (*mensura esse quantum in potentia*). Dieses hypostasierte Quantum der subsistenten Potenz stellt das Seienden der dritten Art und es kann aktualisiert werden; aber notwendig ist dies nicht (*non opportet quod sit quantitas in actu*). Ähnlich wie die zweite Substanz haben die neuen Bestimmungen subsistenten Charakter im Modus *per se* und werden anschließend in der realen Substanz aktualisiert. Die Eigenschaften der Körper als Umfänglichkeit werden im Modus der mathematischen Analogie prädiziert, und diese Prädikation gilt *per prius*. Die Umfänglichkeit bekam eine univoke Bedeutung im Hinblick auf die Zeit, den Raum und sogar auf die prädikative Beziehung im Urteil.[[410]](#footnote-410) Rufus betrachtet die reinen Formen direkt auch in deren akzidentellem, an der realen Substanz gegebenem Sein. Daher verwendet er den Terminus *dimensio* im Sinne der Räumlichkeit alles Möglichen. Der Kommentar zu *De anima* (ca. 1236–37) begreift die Räumlichkeit als Seiendes der dritten Art nach dem Muster der *Nominales*.[[411]](#footnote-411) Die ursprünglich akzidentellen Bestimmungen der zweiten Substanz erhielten den kategorialen Charakter. Rufus‘ Kommentar zu Aristoteles‘ *Physik* bestätigt die substanzielle Auffassung des Akzidens, welche durch Pagus‘ Kommentar zu den *Kategorien* (ca. 1230) in Oxford gegeben ist (Kap. 3.1.2). Der Abstieg der ursprünglichen, im objektiven mathematischen Diakosmos gegebenen Form begründet die moderne Auffassung der „Eksistenz“ als kontingenten Übergriffs (*exsistentia*) der kosmischen Formen in den kontingenten Teil der Realität. Die hypostasierten Universalien wirken hyparchisch in der mathematischen und geometrischen Kausalität. Sie steigen aus sich selbst heraus (*ex-sisto*), um in die stoffliche Welt zu kommen.

Der im *Liber de causis* dargebrachte Abstieg der Formen begründete eine neue Einheit des Seienden. Die neue hypostasierte Prädikation basiert auf der neuen Auffassung der Existenz und Wahrheit. Der porretanische Rufus überführte die analogische Einheit auf die Zahl als letztes, nicht weiter teilbares Individuum, welches einen hypostatischen und Kausalität Charakter besitzt. Die Einführung der Analogie in die kategoriale Prädikation widerspricht der aristotelischen Lösung. Der erste Averroismus kann keine metaphysische Definition der Wahrheit auf der Grundlage des außerhalb der kausalen Beziehung der ersten Substanz zulassen. Albert bestätigt, dass die Wissenschaft dadurch zur in der Seele gegebenen *science-fiction* würde (*si enim scientia sit qualitas in anima*, Kap. 2.4.3). Ein solches Erkennen würde im Denken eine analogische Projektion universeller Konzepte als „Gesundheit“ schaffen. Solche Konzepte werden in die Realität aufgrund der mathematischen Abstraktion geschickt. Rufus überging wissentlich in Averroës‘ Kommentar zur *Metaphysik* gegebene Debatte hinsichtlich der Analogie. Averroës zieht das Beispiel der Gesundheit und der Medizin nur im Hinblick auf das extern gegebene Ziel oder den Faktor heran (*quia est agens aut finis eorum*, Kap. 3.1.2). Die Imposition der Bedeutung kommt aus der Realität, und deshalb ist es möglich, die analogischen Beziehungen im Modus *per prius* und *per posterius* im Hinblick auf die erste Substanz zu prädizieren. Aber der Urheber und das Ziel der Tätigkeit stellen lediglich ein Konstrukt im Denken des Erkennenden dar. Solche Einheit ist auf dem Niveau der zweiten Abstraktion gegeben. Die Analogie ist nach Aristoteles nur eine schwache Form der Einheit auf dem Niveau der Homonymie und drückt im besten Falle eine auf verschiedene Substanzen bezogene Einheit aus (gesunder Mensch, gesundes Essen, gesunde Lebensführung usw.). Rufus als ein Sophist Latin überging einfach diese „Details“ hinsichtlich der definition der Analogie. Er nahm aus der ursprünglichen Definition der mathematischen Analogie die formale Struktur. Auch eine schwache Ähnlichkeit lässt sich nach Aristoteles im Modus *per prius* im Hinblick auf die ursprüngliche Substanz und *per posterius* im Hinblick auf die im Denken gegebenen Bedeutungen prädizieren. Der innovative Rufus konstituierte eine neue Einheit des Seienden, welche auf der im Denken gegebenen mathematischen Analogie und nicht auf der univok aus der Realität gegebenen metaphysischen Eindeutigkeit (*univoce*) steht. Die analogische Aussage bezieht sich im Modus *per prius* auf die Zahl als hypostatische Substanz. Die Zahl bekam mythologische Kausalität nach den göttlichen Mächten des Chaos und ersetzte im wissenschaftlichen Urteil die Imposition aus der Realität. Die abstrakten Beziehungen (*dimensio, magnitudo, numerus*) bekamen im Rahmen der universell aufgefassten Analogie einen transzendenten Charakter. Die Moderne verlegte die Einheit des Seienden nach der *Nikomachischen Ethik* (E.N. 1131a31‒32) in die Ähnlichkeit des mathematischen Trinoms. Die Analogie der Matematik gelangte in der neuen Metaphysik das Niveau der kategorialen Prädikation für die hyparchisch gegebenen ersten Substanzen. Die Verbindung aus zwei gänzlich unterschiedlichen Niveaus der Prädikation begründete den postmodernen Hybrid der Universalität als „*analogia entis*“.Die ontologische Einheit der postmodernen *metaphysica generalis* geht vom modernen Begriff „*univocatio entis*“aus. Dieser Begriff wurde nach dem Jahr 1300 (Duns Scotus, Franciscus de Marchia) analogische Einheit definiert, welche die objektive Anschauung des Seienden schafft. Rufus eröffnet *via Modernorum*, indem er die moderne Numerisierung der Welt als Grundlage der Metaphysik festlegt. Die Zahl wurde zu einer neuen ersten Substanz und deren lediglich im Denken gegebenes hyparchisches Sein begann effizient kausal in der Welt der ersten Substanzen zu wirken. Der epochale Antritt der Mathematik wurde durch zwei Faktoren ermöglicht: durch Devalvation der metaphysischen Abstraktion und durch Primat der Zahl als letzter und nicht weiter teilbarer Grundlage der Realität (*individuum*). Das neue System der *mathesis universalis* ersetzte die klassische Metaphysik. Das zeigt folgendes Zitat.

„Die mathematische Anzahl kann so begriffen werden, dass sie über eine in den Dingen gegebene Existenz verfügt. Die zahlenmäßige Vielheit entsteht durch die Vervielfachung der Dinge; aufgenomme auf diese Weise, wird die numerische Anzahl dadurch verdoppelt, dass sie durch die Dinge (*est binarius per multiplicationem rerum*) vervielfacht wird. Die numerischen Species differenzieren sich durch die Vielheit der Individuen.“ [[412]](#footnote-412)

Die Zahl wurde im Rahmen der mathematischen Abstraktion (*numerus mathematicus*) zu einer Form, welche direkt in den Dingen enthalten ist (*habet esse in rebus*). Die numerisch definierte Quantität verknüpft sich mit der universell-singulären Definition der Zahl als Species, welche univok jedwedes nicht weiter teilbare Individuum repräsentiert (*species numeri et multiplicatur per individua*). Diese Verbindung zwischen der Mathematik und der Teilung der Hypostasen ersetzte *species specialissima* als Imposition des ersten Averroismus, welche das wissenschaftliche Erkennen aus Richtung der ersten Substanz determinierte. Rufus‘ Teilung ist scheinbar univok. Die Menge der Zahlen in der Mathematik ist identische mit der Menge der univoken Species (*est species numeri*) ist. Rufus schuf eine neue Version des Dialogs *Timaios,* wo ewige mathematische Species existieren. Sie replizieren sich kausal durch die Materie, im Modell des ersten numerischen *Computer Aided Design* (CAD). Die erste numerisch gesteuerte Produktion der modernen Welt rief an der Pariser Universität ein reines Entsetzen hervor. Im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus wird er im Großen nicht nur von den Bearbeitungsmodellen im Rahmen des CAD, sondern vor allem auch von den Bankstern in der Wall Street praktiziert, welche dieses objektive numerische und postmoderne Gotteswerk ausführen (Kap. 3.1.2). Die Ditalisierung der Welt als nihilistischer Verdoppelung der realen und virtuellen Welt wird durch die Produktion von Finanzderivaten und globalen Schulden gemacht. Abermals ist die Auffassung der Wahrheit als universeller Gleichheit zwischen den Dingen und dem Intellekt im Spiel (*coaequatio*). Die individuell-universelle arithmetische Anzahl (*numerus mathematicus*) wird zur letzten Garantie der modernen Essenz, wohingegen die reale Substanz die zweite Geige spielt. Das im Modus des arithmetischen *unum* konstruierte moderne Individuum ersetzte die aristotelische erste Substanz. Die analytische „Eksistenz“ des mathematisierten Universums entstand dadurch, dass alle formalen Operationen ein unteilbares Individuum (*unum*) voraussetzten. Dieses steht am Ende der Reihe der Species und ihre letzte Differenzierung vollzieht sich auf der Ebene der numerisch differenzierten Individuen. Logisch gesehen ist die Identität der beiden *tertium ens* (Zahl als *unum, individuum*) wahr im Sinne des lateinischen Wortes „*absolute*“. Durch die analytische Prädikation von Einheit und Vielheit (*universum*) wurde die Mathematik zum universellen Maß aller Dinge. Die mythologische Übereinstimmung beider Begriffe wirkt als *opinabile*, weil sie über keine Imposition aus der Realität verfügen. Aber des Kaisers neue Kleider sind schön. Die kirchlichen und akademischen Institutionen hielten diese fromme Lüge im Modus „*semel—semper*“ aufrecht. Diese Hüter der modernen Wahrheit wurden nun durch die korporative und ideologisch verwaltete „Wissenschaft“ ersetzt. Das Erkennen der Welt durch die aristotelische Abstraktion und Übereinstimmung wurde im Umfeld der modernen Illuminaten gänzlich überflüssig. Die Individualisierung der realen Einzeldinge ist durch zahlenmäßige Teilung gegeben, welche ein neues wissenschaftliches System der Klassifizierung und der Teilung der universellen *scibilia* konstituierten. Das Individuum am Ende der Reihe ist bloß eines und daher nicht weiter teilbar. Rufen wir uns in Erinnerung, dass die *Metaphysik* das zahlenmäßige Erfassen der Einheit der realen Substanz als absolut unzureichend begreift, weil es nur im Rahmen der Äquivozität gilt (OBJ I, Kap. 1.3). Die Assimilierung der Realität im Modus der Wahrheit als universeller Gleichheit alles mit allem (*coaequatio*) ist in der Moderne deswegen möglich, weil Rufus den Unterschied zwischen dem metaphysischen Statut der Realität und der Mathematik aufhob. Die nach neoplatonischem Pythagoras definierte mythopoetische Version des *Oxfordian Fallacy* harmonisiert den objektiven Diakosmos und die reale Welt miteinander. Die Zahl wurde bei Rufus zu einem modernen Körper und begann unter uns zu leben, und wir beobachten im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus dessen volle Unverborgenheit und Ruhm. Die Kräfte des Chaos vollführen durch die Bankster direkt und wörtlich ein göttliches Werk, das auf der dämonischen Logik gegründet wird. Infolgedessen veränderte die Entstehung des mathematischen Individuums die Lehre der ersten Porretaner. Die diskrete Weltanschauung erhielt den wissenschaftlichen Wert im Rahmen der Oxfordschen Irre. Durch die Entstehung des mathematischen Individuums erfüllte sich der Traum der ersten Porretaner von der diskreten Weltanschauung im wissenschaftlichen Modus des *Oxfordian Fallacy*. Die Grundlage der neuen Anschauung des Sinns des Seienden wird von der Kausalität der dritten Art gebildet, welche von der Mathematik und keineswegs von den kausalen Beziehungen zwischen den ersten Substanzen determiniert wird. Siehe z. B. die gegenwärtigen Berechnungen im Modell der sogenannten „Methode der endlichen Elemente“ (*Finite Element Method*) in der Mechanik der festen Körper.

Der moderne Illuminat betrachtet die Wahrheit der Welt durch die quantitativ bestimmten mathematischen Beziehungen, welche univok auch die kausalen Beziehungen in der Realität betreffen (*causae completae*). Dies zeigte das Konzept der Kausalität im deduktiven Urteil, welche wir im vorausgegangenen Kapitel expliziert haben (*medium sive causa*). Der im Modus *discrete videamus* von der Realität getrennte Prozess des Erkennens erlangte bei Rufus die moderne Sicherheit aufgrund der Logik und der Mathematik. Die diskrete Weltanschauung ist im Modus des *Oxfordian Fallacy* gegeben. Zuvor war die kausale Wirkung der ersten Substanzen die einzige wahre und notwendige Kausalität in der *Zweiten Analytik* zugelassen. Bei Rufus findet sich nur der akzidentelle Unterschied zwischen der tatsächlichen und der berechneten astronomischen Verfinsterung. Die Wahrheit als *coaequatio* entspricht der Weltanschauung, die auf mythologischen Individuen (*concretum*) beruht. Rufus „sieht“ die nicht existierenden Individuen, die in der Ordnung der mathematischen Abstraktion gegeben sind. Der Wahrheit als *coaequatio* entspricht die konkrete Entität (*concretum*), in der Ordnung der mathematischen Abstraktion gesetzt. Die Gleichheit dieser oder jener *scibilia*, die entweder im Denken oder in der Realität gegeben sind, überführen die Beziehung zwischen Intellekt und Ding in eine reine Beziehung „Subjekt–Objekt“. Das wahre Mittelglied der evidenten Demonstration bildet dieses oder jenes im Denken gegebene Seiende der dritten Art. Diese spezifischen Species kommen in der Form des *scibile* sowohl auf der Seite der hylemorphischen Substanzen als auch in Gestalt der vom Intellekt betrachteten reinen Formen vor. Diese Formen sind ursprünglich im Diakosmos gegeben, welcher *modo geometrico* gemäß der neuplatonischen Deduktion nach *Liber de causis* verwaltet wird. Rufus nahm dieses Szenario auf und verwandelte es in eine mathematische Deduktion. Die aritmetische Zahl erhält die Kausalität der früheren neuplatonischen Hypostasen und aufgrund des universellen Hylemorphismus auch die Kausalität der ersten Substanz. Der demonstrative Syllogismus von Rufus ist völlig paranoid. Anstelle der zweiten Substanz gibt es die Zahl als porretanisches Individuum, das die Rolle der neuplatonischen kosmischen Form spielt. Die Zahl vorgibt, die zweite aristotelische Substanz zu sein, die durch die Imposition aus der Realität entstanden ist. Die Übereinstimmung solcher Formen gewährleistet die moderne Wahrheit als *coaequatio*. Die Definition der Wahrheit als Rufus‘ intellektueller Assimilierung der Welt wandelte die wahre Beziehung zur Realität in die konkrete Gleichheit zwischen den Speciesder dritten Art um. Die Analyse der universellen Bedeutungen (*resolutio*) oder die Synthese der hypostasierten Kollekte der Akzidenzien (*compositio*) schafft jedes Mal eine letzte unteilbare Einheit der Bedeutung (*individuum, concretum*). Das moderne Konkrete wird nicht aus der Realität, sondern durch den Akt des Intellektes determiniert. Avicennas „*res*“ wurde zum modernen Konkreten, d. h. zur Zusammensetzung der nominal gegebenen Bedeutungen, welche im Rahmen der Synthese der Akzidenzien und der Teilung der Universalien nach dem Baum des Porphyrios entstanden sind. Rufus‘ Bestimmung des Seienden im Modus *concretive* belegt die Transformation des akzidentellen Habitus, wie sie im vorausgegangenen Kapitel auf dem Niveau der zweiten Substanz beschrieben worden ist. Eine konkrete Sicht der Realität finden wir im Werk *Scriptum in Metaphysicam Aristotelis* (1237–38). Die Prädikation schafft eine Zusammensetzung (*concretum*) von Form und Substanz, und dieses *tertium ens* steht auf dem Niveau der ersten Substanz: „Die essenzielle Einheit des Seienden sagen wir im Modus der Konkretheit über jede Form aus.“ [[413]](#footnote-413) Zur selben Zeit, um das Jahr 1240, finden eine andere Auffassung der gemäßigten avicennistischen Denker wie Hugues de Saint-Cher, welcher im Kommentar zu *De anima* das *concretum* im aristotelischen Sinne als zweite Substanz begreift.[[414]](#footnote-414) Rufus‘ *concretum* wurde zu einem universellen analytischen Instrument der Gegenwart, indem es eine logische und numerische Grundlage bekam. Die auf der porretanischen Definition der *Nominales* und nicht auf der kategorialen Prädikation der zweiten Substanz errichtete „konkrete“ Prädikation repräsentiert Rufus‘ weitere sophistische Innovation, welche von den Vertretern des ersten Averroismus verurteilt wurde. Nun wird klar, warum Alvernus‘ Kritik an den *Grammatici* genannten Philosophen auch Rufus mit einbezog. Albert kritisierte grundsätzlich die konkrete Auffassung der Substanz im Begriff „*esse individuatum*“ (Kap. 2.4.2). Die Kritik zielt auf Rufus, was sein Werk *Speculum animae* (ca. 1245) zeigt. Er schrieb es in Paris zu der Zeit, da Albert dort die Schrift *De homine* publizierte.

Rufus‘ Werk definiert zwei Modi der formalen Prädikation. Im ersten Modus kommt die Prädikation zur hylemorphischen Form; im zweiten Modus wird die Form direkt und *simpliciter* aus dem Ding betrachtet.[[415]](#footnote-415) Der zweite Modus der Prädikation erschafft eine konkrete Weltanschauung im Modus des universellen Hylemorphismus, wobei der Intellekt des Illuminaten die hypostasierte Form in die Materie der dritten Art eindrückt. Dadurch entstand ein sophistisches Simulakrum der Realität, welches im Modus des universellen Hylemorphismus fabriziert wurde. Albert und Bacon erachteten es als Wahnsinn. Der konkrete Sinn des Seienden entstand auf radikale Weise durch die neue Bestimmung der modernen Sache als „dieses hier“ (*hoc aliquid*). Es bedeutet nicht mehr die existierende erste Substanz in der Realität, außerhalb des erkennenden Subjektes. Das neue Sein der Sache begründet im Modus der Konkretheit (*modum concretum*) auch eine neue Natur der Sache. Die ursprüngliche metaphysische Bestimmung der Substanz wandelt sich durch die Prädikation der abstrakten Materie in ein Seiendes der dritten Art um.

„Auf die zweite Art und Weise erhält die Natur ihr Sein und der Form mittels der Konkretisierung (*esse et modum concretum*), weiter auf die durch Qualität, Zuordnung, Inhärenz und Bedeutung gegebene Weise, weil der Begriff des Konkreten die Materie bestimmt (*nomine scilicet suo materiam notantis*). Auf diese Art und Weise wird die Form im Hinblick auf die Materie prädiziert.“ [[416]](#footnote-416)

Durch die Materie werden die bloßen, als moderne Modalität gegebenen Bestimmungen gedacht (*modum qualitatis et adiacentis et inhaerentis et nominantis*). Das konkrete Individuum ist ein reines Produkt des Intellektes. Seine Wahrheit wird im Rahmen von Avicennas Wahrheit als *certitudo*, Anselms *rectitudo* und Rufus‘ *coaequatio* garantiert. Die Substanz bekommt als *concretum* mithilfe der neuplatonischen Räumlichkeit einen neuen Sinn. Die hypostasierte Quantität bestimmt nach dem oben zitierten Rufus die Materie auf singuläre und universelle Weise (*modum qualitatis et adiacentis et inhaerentis et nominantis*). Rufus vollzieht eine reine nominalistische Deduktion, d. h. eine Herausführung der Bedeutungen aus den Eigenschaften der Essenz (*nomine scilicet suo materiam notantis*). Die neue erste Substanz entstand in der Schule der Oxforder Modernisten. Die hypostasierten Essenzen der Porretaner übernahmen Avicebrons Bestimmung der Materie der dritten Art (Kap. 3.2). Die Bestimmung des konkreten Seienden vollzieht sich in der Ordnung der kategorialen, auf die pseudo-materielle Substanz bezogene Definition. Das Ergebnis der Synthese „*per modum concretum*“ ist das objektive, als erste Substanz gegebene Individuum. Diese Bestimmung des Seienden ist in voller Form in Rufus‘ Traktat *Speculum animae* enthalten. Durch die sophistische Verbindung zwischen erster und zweiter Substanz entstand im zweiten Averroismus ein Doppelgänger der Realität. Albert hielt es für so dumm, dass er sich weigerte, so etwas ernsthaft zu diskutieren. Dieser Aristoteliker vollzog die Verteidigung des realen Seienden gegenüber den lateinischen Averroisten (*esse reale et ratum in natura*, Kap. 2.4.3). Das Ziel von Alberts Kritik ist ganz sicher auch Rufus. Die porretanische Bestimmung des Individuums und Avicennas objektive Seiendheit (*equinitas tantum*) gesellten sich univok zur Bestimmung des realen, also „konkreten und individualen“ Einzeldings als *tertium ens*. Dann gilt, dass die klassische hyparchische Prädikation aus Richtung der ersten Substanz univok mit der konkreten Art und Weise der Prädikation verbunden ist (*modum concretum accipiunt*).[[417]](#footnote-417) Die kategoriale Prädikation des Seienden der dritten Art fasste in sich die Ganzheit des konkret begriffenen Seienden auf, und somit entstand ein objektives Simulakrum der Realität. Der Pariser Bischof lehnte Rufus‘ konkrete Inhärenz des Akzidens in der Substanz mit der Begründung ab, dass das Sein der realen Substanz nicht das Gleiche ist wie deren Bedetung (*esse in subjecto non est inhaerere subjecto*, Kap. 2.3.2). Die Verfinsterung der ersten Substanz bei den modernen Porretanern wurde von Kanzler Alvernus prinzipiell kritisiert, welcher in der Polemik gegen die Grammatiker Rufus‘ nominalistischen „*modus inhaerentis*“ausdrücklich ablehnte.

Das vorausgegangene Kapitel hat gezeigt, dass der Antritt der neuen Weltanschauung mit der Verbreitung der amphibolen Prädikation und dem universellen Hylemorphismus verbunden ist. Beide Erscheinungen gehörten ursprünglich in die eng definierte Gruppe der von der kategorialen Prädikation getrennten Universalien (OBJ I, Kap. 2.1.2). Im Umfeld des *Oxfordian Fallacy* und des universellen Hylemorphismus bekamen die Amphibolien das Statut einer Substanz der dritten Art. Die Grundlage der konkreten Bestimmung des Seienden beinhaltet Rufus‘ zitierten Kommentar zur *Zweiten Analytik*. Das univoke Konzept der Zahl entsteht als letztes Einzelding der Teilung im Rahmen des Baums des Porphyrios. Damit ist der Begriff der Zahl formal und zugleich bereits konkret, d. h. univok mit der Realität der ersten Substanz zusammengewachsen (*concresco*). Das spekulative Denken der akademischen Illuminaten in Oxford und Paris wuchs fest mit dem von ihnen betrachteten konkreten und individuellen Simulakrum zusammen, was Bacon als wahnsinnig und Albert als lächerlich erachtete. Die mathematisch gegebenen universellen Species spiegeln sich gegenseitig in der epochalen Form des modernen Irrtums wider. Die analytisch gebildeten Furien legten dem objektiven Verstand der Illuminaten die universelle Unwahrheit auf tragische, d. h. göttliche Weise vor. Der Zauberspiegel der Moderne spiegelt univok *tertium ens* wider, welches konkret und *obiective* in der Realität und im Denken gegeben ist. Die Moderne vollzog nicht Webers „Entzauberung der Welt“. Im Gegeteil, die Modernisten verzauberten objektiv die reale Welt, und sogar auf dämonische Weise, was die apokalyptische und dämonische Anlage der modernen Logik beweist (Kap. 3.1.2). Die paranoische Wahrheit der Moderne funktioniert mythopoetisch nach dem Zauberspiegel (*speculum*) im Märchen vom Schneewittchen. Die spekulativen Modernisten bewundern im Zauberspiegel neue Kleider des Kaisers. Rufus hat sie im Modus „*semel–semper*“ angefertigt. Die Entstehung der modernen spekulativen Wissenschaft kommt durch die Belichtung des Sinns des Seienden aus Richtung der mathematischen Abstraktion, siehe folgenden Zitat.

„Manche Ursachen sind durch ihre Wirkung so festgelegt, dass ihre Wirkung nicht verhindert werden kann. Eine solche Art von Ursachen ist in der Mathematik gegeben. Die Form eines Dreiecks kann nicht anders sein, weil sie auf diese Weise gegeben ist. Aber andere Ursachen sind in Bezug auf ihre Wirkung so bestimmt, dass sie verhindert werden können, was bei der Kausalität in der Natur der Fall ist. Der Olivenbaum bringt Oliven hervor; aber nicht immer ist dem so, weil man das durch die Ungehorsamkeit der Materie verhindern kann (*per inoboedientiam materiae*), wie Aristoteles im ersten Buch der *Metaphysik* sagt.“ [[418]](#footnote-418)

Rufus definiert die Bindung zwischen Ursache und Wirkung nicht auf der Grundlage der Wirkung der realen Substanzen, sondern auf der Grundlage der mathematischen Notwendigkeit und Kausalität, welche nicht anders gegeben sein kann (*impossibile est ipsam prohiberi*). Die wirksame Kausalität der realen ersten Substanz ist der kausalen Notwendigkeit der mathematischen Abstraktion untergeordnet. Diese ist univok für das Erkennen und auch für die Realität genommen (*tales causae sunt in mathematicis*). Deshalb kommt der mathematischen und geometrischen Notwendigkeit aus der Sicht der wissenschaftlichen Kausalität das Primat zu (*formam enim trianguli*). Die Notwendigkeit wird nicht aus dem realen Zustand der Dinge in der Welt genommen. Dies steht im Widerspruch mit Aristoteles‘ Deutung, wo beiderlei Notwendigkeit gattungsmäßig nach der mathematischen oder der metaphysischen Abstraktion unterschieden wird. Die mathematisch gegebene Kausalität wird nach Rufus durch nichts gestört (*impossibile est ipsam prohiberi*), im Gegensatz zur Ungehorsamkeit der Materie (*inoboedientiam materiae*). Rufus sieht die oben zitierten Bestimmengen der *Zweiten Analytik* überhaupt nicht. Die im Denken abgetretene abstrakte logische Kausalität unterscheidet sich grundsätzlich nicht von der metaphysischen Kausalität, wie sie aus Richtung der hyparchisch gegebenen ersten Substanzen prädiziert werden. Damit erhielt die mathematische Wahrheit als *veritas* den geschichtlichen Impuls zur modernen Assimilierung und zur Eroberung der Welt. Das neue imperialistische Denken verwarf die metaphysische und „demokratische“ Verpflichtung, die Welt in ihrer realen Notwendigkeit zu akzeptieren. Es eröffnete den Weg zur modernen und postmodernen Bezwingung der „ungehorsamen Materie“ aller Art, einschließlich der sogenannten „menschlichen Ressourcen“. Dieses nihilistische *scibile* des postmodernen Humanismus bezeichnet das konkret definierte Individuum, welches von der spezifischen Auffassung der „Mensch–Leiche“ abgeleitet wird. Die Deutung des wissenschaftlichen Erkennens im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* reduzierte die Welt auf mathematisches Kalkül. Die analogische Einheit begründete die mythopoetische Welt der modernen Illuminaten. Die neue *intelligentia spiritualis* behauptet im Namen ihres Begründers, dass die materiell gegebene „Ungehorsamkeit“ des Seienden eliminiert werden muss, um durch das „Konkrete“, also aktuell gegebene Macht des demiurgischen Subjektes ersetzt zu werden. Dieses Zitat zeigt die *Lichtung* des ursprünglichen Ortes von Wahrheit und Unwahrheit des zukünftigen Kapitalismus, welcher theologisch von Bonaventura entwickelt und ökonomisch von Olivi begründet wurde.

Das moderne Subjekt, ausgestattet mit dem Willen, aus der Welt das mathematische Simulakrum zu machen und die ungehorsame Materie zu zähmen, es muss das an die reale Substanz gekoppelte sinnliche Erkennen (*passio materialis*) vom Prozess des deduktiven Erkennens ausschließen (*ipsa demonstratio*). Der franziskanische Mystiker und „verrückte“ Philosoph Rufus gründete in Oxford die Schule der *Modernorum* und machte damit den ersten wichtigen Schritt auf dem Weg zum britischen kolonialen Imperialismus. Der Wille zur Macht geht vom modernen wissenschaftlichen Erkennen aus, das außerhalb der realen Welt gestellt ist. Der objektive Doppelgänger der Welt und sein verrückter Untertan (*subiectum*) existierten lange vor der postmodernen Metaphysik von Descartes und vor dem nihilistischen Humanismus von Foucault. Die moderne Teilung und Klassifizierung der konkreten Realität kommt zur Essenz als letztem unteilbarem Individuum. Zur Essenz gesellt sich im zweiten Schritt die reale Kausalität. Dadurch wird das analytisch aufgefasste *scibile* der modernen spekulativen Wissenschaft zur sophistischen ersten Substanz in der Gestalt des *concretum*. Das wissenschaftliche Erkennen basiert auf der Belichtung des Seienden von hinten und bildet dadurch ein Simulakrum der Realität in Gestalt der konkreten Bestimmung der Sache. Damit entstand eine paranoische Anschauung der Realität und dessen Simulakrums, welches von Alvernus, Bacon und Albert abgelehnt wurde. Die nominal aufgefasste und nach *Oxfordian Fallacy* definierte Essenz nahm die Rolle des Mittelgliedes des Urteils ein. Der wissenschaftliche Beweis zeigt zwei identischen Erscheinungen, welche entweder auf die ideale *definitio* oder auf die reale *passio* bezogen sind. Das Modell der Wissenschaft, das auf der Wahrheit als *coaequatio* beruht, folgt der Synchronizität der doppelten „konkreten“ Prädikation.

„Die Wirkung in der Materie hat eine aus der Gattung und der Differenz gegebene Definition; aber die so definierte Wirkung sagt nur etwas über die Essenz und deren reale Wirkung aus (*essentiam eandem cum passione*), gibt aber keine Definition der Ursache. Die andere Definition sagt etwas über die wirkende Ursache aus, aber nichts über deren Essenz (*dicit causam passionis, et non essentiam*). Die erste Bestimmung dessen, was dem Subjekt als einem Prinzip des Erkennens angehört, ist im deduktiven Urteil gegeben. Die zweite Bestimmung der Kausalität betrifft nicht nur das wissenschaftliche Erkennen, aber auch die reale Wirkung der Essenz (*non est tantum subiecti, sed et passionis*). Auf diese Weise sind die Ganzheit des deduktiven Erkennens und die Auslegung des wissenschaftlichen Urteils gegeben; aber jeder Teil sagt darüber aus einer anderen Perspektive des Erkennens aus (*positione differens*).“ [[419]](#footnote-419)

Rufus definiert das wissenschaftliche Verfahren als Erkennen im Modus des universellen Hylemorphismus. Die Essenz als Körper der dritten Art wirkt direkt in der Realität (*essentiam eandem cum passione*). Die höhere Form des analytischen Erkennens der Prinzipien betrachtet das Mittelglied des Urteils in der essenziell gegebenen Definition. Dadurch wurde die logisch aufgefasste Kausalität (*dicit causam passionis*) außerhalb der existenten ersten Substanz prädiziert. Die so gegebene Kausalität der dritten Art stellt die scheinbare metaphysische Notwendigkeit des mittleren Gliedes des Urteils (*medium*) dar. Rufus überführte diese kausale Notwendigkeit in eine logische Essenz und definierte diese als formale Grundlage und Prinzip des wissenschaftlichen Beweises (*subiecti tantum principium est demonstrationis*). Die Essenz wirkt dauernd in Bereich der Kausalität und ersetzt die vorübergehende Wirkung der ersten Substanz. Die Moderne hat einen neuen deduktiven Syllogismus geschaffen. Die Notwendigkeit und Universalität im modernen wissenschaftlichen Beweis stammen aus einer ganzen Legion moderner Seienden der dritten Art (*numerus, unum, concretum, individuum*). Diese Mythologie determiniert das Erkenntnis der realen ersten Substanz (*sic est tota virtus demonstrationis et sic ipsa demonstratio*). Das Subjekt des wissenschaftlichen Urteils ist nicht die Prädikation der Kausalität der ersten Substanz. Sie wirkt im gesamten Schema nur als zusätzliches Akzidens, welches kontingent in der Realität gegeben ist (*positione differens*). Das empirische Erkennen bildet im Rahmen der Wahrheit als *coaequatio* nur eine Ergänzung der bereits gegebenen Deduktion, was der Schluss des Zitats zeigt. Die materielle Substanz begründet kein Wesen des Erkennens mehr. Die reale Kausalität bestätigt nur die bereits gegebene objektive Kausalität (*dicit causam passionis, et non essentiam*). Die Kausalität in der schönen neuen Welt behält unabhängig davon ihre wesentliche hypostatische Natur. Rufus betrachtet nicht die reale kausale Wirkung als Grund des wissenschaftlichen Urteils, sondern die logische Definition der Wirkung. Diese ist vollständig, die empirische Wirkung ist unvollständig. Die sophistische Auslegung der *Zweiten Analytik* liegt darin, dass die reale Sonnenfinsternis gegen das „individuelle“ und „konkrete“ Seiende der dritten Art ausgetauscht wurde. Die neue „Sonne“ besitzt als Doppelgängerin der realen Sonne eine essenziell bestimmte Kausalität (*dicit causam passionis*). Nach dieser sophistischen Vertauschung der ersten Substanz gegen ein Seiendes der dritten Art gilt auf neue Weise die Definition des wissenschaftlichen Urteils *ex inmediatis* gemäß der *Zweiten Analytik*. Diese Vertauschung wurde von Grosseteste vollzogen (Kap. 3.1.1). Das individualisierte Erkennen der singulären Sache vollendet sekundär die autonome Deduktion, welche primär auf dem Niveau der Wirkung der universellen und notwendigen Essenzen gegeben ist. Die akzidentelle Beziehung zur realen Kausalität auf dem Niveau der ersten Substanzen macht das Erkennen komplett, was nur scheinbar den Lettern der *Zweiten Analytik* entspricht. Das vorausgegangene Kapitel hat gezeigt, dass Rufus‘ Prädikation „*medium et causa idem*“ primär der Essenz angehört. Der *Zweiten Analytik* zufolge ist die essenzielle Definition des Mittelgliedes des Urteils lediglich in der Mathematik und der Geometrie, aber keinesfalls beim Erkennen der Realität der aktuell in der Realität gegebenen ersten Substanzen. Um die reale Verfinsterung wissen wir deswegen, weil astronomische Körper existieren, und nicht, weil die Mathematik oder sogar nur das denkende Subjekt existiert. Rufus nahm die mathematische Notwendigkeit univok mit der metaphysischen prädizierten Kausalität der realen Sache und begründet damit den Typ des analytischen wissenschaftlichen Beweises. Die wichtigsten Vertreter der Schule des ersten Averroismus wussten sehr wohl, dass die formale Bestimmung des wissenschaftlichen Urteils in der Schule der *Modernorum* sich selbst genügte. Eine moderne *demonstratio* bedürft zum wahren Schluss nicht der äußerlichen Realität. Die Vertauschung der zweiten Triade der ersten Prinzipien gegen die erste vollendete in Rufus‘ Version des *Oxfordian Fallacy* die Verfinsterung der ersten Substanz im wissenschaftlichen Urteil. Rufus‘ Begriff der Wahrheit begründet die Identität zweier porretanischer Species als Hypostasen (*coaequatio*). Ihre univoke Einheit wird von der aus dem Werk *Dialogus Ratii et Everardi* bekannten mathematischen Proportion abgeleitet (Kap. 1.5). Aufs Neue ist das unterschiedliche Statut der Species im zweiten Averroismus im Spiel, welcher die analogische Einheit des Seienden begründet. Diese ist durch die Methode „*medio modo*“gegeben (Kap. 3.3.1), welche die Schule von *Oxfordian Fallacy* förderte.

Die Schüsselfrage für die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung war das Statut der Species. Die ersten anonymen Schriften aus der Schule des ersten Averroismus nach 1220 verknüpften die Species mit Averroës‘ *intellectus possibilis*. Die Rezeptivität des immateriellen Intellekts nahm in der Blunds Schule die Gestalt des intentionalen Gegenstands an, der eine tatsächliche Übereinstimmung von Ding und Erkennen das Ding ermöglicht (*potentia media*, Kap. 2.3.1). Blunds Schule verband auf adäquate Weise das Ding und dessen Erkennen durch das Konzept des Diaphanums und durch den Akt des *intellectus possibilis*. Diese Form der durch den *intellectus in potentia* gegebenen Mediation unterscheidet sich grundsätzlich von Rufus‘ spekulativer Einheit der Welt, die „*medio modo*“gegeben ist. Das moderne Konzept der Mediation hat univoken Charakter, welcher durch mathematische Proportion und neuplatonische Partizipation am mathematisch bestimmten Maß gegeben ist. Der erste Averroismus begreift die *species intelligibilis* im Rahmen der Intentionalität als Averroës‘ Fähigkeit des als Potenz der Seele gegebenen Intellektes. Rufus begreift den Intellekt zwar als aristotelische *tabula rasa*, lehnt aber Averroës‘ Auffassung der Species als eines an den *intellectus possibilis* gebundenen Erkennungskonzeptes ausdrücklich ab. Der im Rahmen der neuplatonischen Metaphysik gegebene zweite Averroismus nimmt die Species als singulär und konkret aufgefasste Universalie, welche kausal das Erkennen des modernen Individuums begründet. Rufus gehört in die Schule des zweiten Averroismus und seine spekulative Wahrheit geht von Avicennas Auffassung der Abstraktion als *denudatio* aus. Daher wurde seine neue Lehre positiv aufgenommen: einerseits von den Avicennisten um Philipp den Kanzler und andereseits von den Vertretern der Schulen *Logica* *Modernorum,* die im Niedergang waren. Rufus‘ Lehre passte hervorragend in die Schule der jungen Franziskaner, welcher unter der Führung Bonaventuras das Werk *Summa Halensis* redigierten. Der radikale Oxforder Franziskaner bot den avicennistischen Kollegen im Pariser Konvent eine weitere Version der Moderne durch den universellen Hylemorphismus und einen neuen Typ der konkreten kategorialen Prädikation an. Die moderne Vision der Wahrheit bedarf keiner Übereinstimmung zwischen Ding und Intellekt. Sie konstatiert objektiv die Übereinstimmung oder Gleichheit der univoken Species. Der Intellekt der Illuminaten beobachtet diese Formen direkt in den Dingen und direkt in seiner Reflexion.

Die Definition der Wahrheit als spekulative Gleichheit des *tertium ens*, die der moderne Geist selbst fabriziert und reflektiert hat, hat die Moderne und die Postmoderne auf grundlegende Weise beeinflusst. Die Entwicklung der Wahrheit als „*coaequatio rerum et intellectuum*“ wird in der Postmoderne von der absoluten Logik Hegels abgeschlossen. Das Werk *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* aktualisiert Grosseteste und Rufus durch den Unterschied zwischen der natürlichen Logik und der spekulativen Logik (§ 170). Hegel nimmt ebenso wie Rufus nicht den Ausspruch *„Die Rose ist rot“* in Bezug auf die erste Substanz, sondern auf die absolut gegebene Essenz, also getrennt von der ersten Substanz.[[420]](#footnote-420) Die natürliche Logik ist aristotelisch und gilt lediglich in der niederen Auffassung der syllogistischen Wahrheit (*Räsonieren*; *Hegel* 8, 59). Aus der Sicht des absoluten Geistes gilt indes, dass die Metaphysik und die Logik identisch sind: „Alle Dinge sind ein Urteil“ (*Hegel* 8, 318). Die ursprüngliche Gleichheit des Geistes mit sich selbst ist durch die Welt gegeben. Die universellen Inhalte des Geistes werden nach dem modernen Muster des Davids von Dinant widerspiegelt. Dann gilt die volle spekulative Gleichheit, welche durch die Verbindung von Ganzheit und Teil gegeben ist: „Das Einzelne ist das Allgemeine“ (*Hegel* 8, 319). Die Logik des absoluten Geistes kontempliert das Seiende im Modus der logischen und metaphysischen Konkretheit, welche Rufus etwa im Jahre 1235 entwarf. Marx‘ kritische Version der politischen Ökonomie spielt in der Beziehung zum spekulativen Hegel die gleiche Rolle wie die Vertreter des ersten Averroismus (Alvernus, Albert, Bacon) gegenüber der Moderne. Marx‘ Begriff der ideologisch gegebenen Entfremdung hob Hegels absolute Definition der Wahrheit als spekulativ-konkreter *coaequatio* auf. Der absolute Geist kontempliert eigene Rationalität in der Welt, um den vorprogrammierten Ziel der Geschichte zu erreichen. Der realistische Marx lehnte im Werk *Die deutsche Ideologie* (1846) das Grundprinzip des spekulativ-logischen Spiegelns als ideologisches Märchen des deutschen akademischen Idealismus ab. Nach Marx gibt es keinen solchen Spiegel des absoluten Geistes, wie es das spekulative Werk *Phänomenologie des Geistes* (1807) vorgab. Die Entfremdung zwischen dem postmodernen idealistischen Denken und der realen Arbeitswelt besteht aufgrund der falschen Art von Ökonomie, die im Kapitalistismus erzeugt wird. Marx fand den grundlegenden *Oxfordian Fallacy* des kapitalistischen Systems. Hegels absolutes Bewusstsein schafft ein postmodernes *tertium ens*, das eine entfremdete Art von Klassenbewusstsein widerspiegelt. Die reale erste Substanz wird im System des Kapitalismus aufgrund des Eigentums der Produktionsmittel geschaffen. Die Entfremdung des postmodernen idealistischen Denkens und der realen Welt der Arbeit ist wirklich und durch die Ökonomik des kapitalistischen Systems gegeben. Wieder einmal kam der vergangene Charakter der Realsubstanz (*quidditas*) ins Spiel, der als Vorrang der realen Arbeit und der Wirtschaft vor dem ideologischen Irrsinn der Akademiker gegeben ist. Hegels absolutes *scibile* spiegelt das abstrakte Wachstum der Freiheit und der Selbstreflexion im Denken dieses akademischen Philosophen wider und keineswegs das reale und daher primäre Geschehen im kapitalistischen System von Arbeit und Unternehmen. Rufus‘ moderne Definition der Wahrheit eröffnet sowohl die Entwicklung zu Hegels und Marx‘ Postmoderne als auch die Entwicklung zur abstrakt aufgefassten Idee der Menschenrechte. In der Epoche des metaphysischen Nihilismus ist die moderne Universalität der Menschenrechte eine Art des ideologischen *scibile*, die sich auf die modernen *species* der menschlichen Natur stützt. Die Kritik der Aristotelikerin Hannah Arendt betrifft sowohl den modernen Freiheitsbegriff als auch die abstrakter Konzept der Menschenrechte (OBJ III, Kap. 5). Die universellen Species existieren univok und bilden im Diakosmos der *Modernorum* ein potenzielles und substanziell gegebenes *scibile* in den hylemorphischen Substanzen sowie im göttlichem kosmischen und menschlichen Intellekt. Das Erkennen konstatiert mit der erforderlichen Sicherheit und Richtigkeit Identität der *scibilia* im Denken. Der Modernismus sieht mystisch objektive Species in den Dingen und findet dann ihre Übereinstimmung in identischen objektiven Species, die im Geist gegeben sind. Der Akt der Erkenntnis konstituiert logisch und offensichtlich notwendigerweise die völlige Gleichheit der beiden Arten von *scibile*. Die moderne Dialektik zwischen der *potentia accidentalis* und der *potentia substantialis* gilt undifferenziert sowohl in der Realität als auch im Denken, weil beide Species univok gegeben sind. Die Formen sind in der kontingenten Realität gegeben und unser empirisch angelegtes Erkennen repräsentiert sie akzidentell im Denken. Der theoretische Wissenschaftler hält im Akt der Selbstreflexion am kartesianischen *cogito* als einer substanziellen Erkennungspotenz fest. Mit Hilfe der im porretanischen Modus „*semel est verum, semper est verum*“(Kap. 1.4) gegebenen Mathematik bestimmt er dann, wie dieses oder jenes reale Produkt der Technowissenschaft oder der ideologisch aufgefassten Realität aussehen wird. In beiden Fällen gilt die spekulative Definition der Wahrheit als voller Gleichheit der Dinge und des Intellektes (*veritas est coaequatio rerum et intellectuum*). Jede Wahrheit ist im Voraus gegeben, siehe den metaphysischen Modus von Avicennas und Anselms Sicherheit, welche ontotheologisch aus Richtung des kosmischen tätigen Intellektes als des Formengebers begründet ist. Die Übereinstimmung geht im Modus der Wahrheit als *aequalitas* von der mathematisch gegebenen Analogie aus. Sie vermischt im univoken Konzept des Seienden die reale Sache mit ihrem Erkennen. Blund und der erste Averroismus unterschieden klar das Ding in der Realität und dessen sinnliche und intellektuelle Species im Denken voneinander. Die Leiche ist kein realer Mensch, und es gibt keine Imposition um den deduktiven Beweis duchzuführen.

Rufus ist der erste wissenschaftlich angelegte moderne Kartesianer, welcher die reale Welt nicht zu betrachten braucht. Die Sicherheit des erkennenden Subjektes bezieht sich zuerst auf die Selbstreflexion auf dem Niveau des sinnlichen Erkennens (*percipio me percipere colorem*). Der moderne Erkenntnisprozess entsteht im Modus der modernen *informatio*. Im Akt der Selbstreflexion wird sich der Intellekt auch der konsequenten Tatsache bewusst, dass er eine andere Form als *scibile* zu assimilieren sollte. Die ursprüngliche *Lichtung* des Informationszeitalters der Moderne wird im folgenden Zitat dargelegt:

„Die Fähigkeit des Sehens nimmt, sofern sie durch das Licht verändert wird, nicht nur die Farbe, sondern auch die Unveränderlichkeit des Lichts wahr (*suam immutationem*). In ähnlicher Weise geht auch die intellektuelle Erkennungsfähigkeit von der Unveränderlichkeit der Species aus, welche erkannt oder geformt wird (*specie alicuius scibilis aut informatur*). Die Erkennungsfähigkeit nimmt nicht nur den erkannten Inhalt wahr (*suum scibile*), sondern auch den Prozess der Formation der Species (*suam informationem*).“ [[421]](#footnote-421)

Die Parallele verläuft zwischen zwei ähnlichen Prozessen (*suam immutationem–suam informationem*). Das sinnliche oder intellektuelle Wahrnehmen wird nicht durch die intentionale Species geformt, sondern betrachtet direkt die hypostasierte Speciesder dritten Art, welche die unveränderliche Grundlage des Erkennens bildet. Das Schema der Belichtung von hinten deuten auf die feste Grundlage von Wahrnehmen und Erkennen hin (*potentia substantialis*, Kap. 3.3.1). Sie steht gegenüber dem wandelbaren, in der subjektiven *informatio* gegebenen Akt des Erkennens. Der Einblick ins kontingente *scibile* wird von der modernen *informatio* deduziert. Diese ist durch die hypostatische Einheit des Intellektes und der neuen Art der Speciesim Modus der Individualität und der Konkretheit gegeben. Der von sich selbst durch die akzidentell gegebene äußerliche Realität informierte Intellekt bestätigt die Tatsache, dass er der ungehorsamen ersten Substanz übergeordnet ist. Die Realität der Welt gilt in der Ordnung des modernen Erkennens nur *per posterius* gegenüber dem aktiven unveränderlichen Intellekt und gegenüber den dauerhaft und *per prius* gegebenen Prinzipien des Erkennens. Dadurch wurde erneut die Bedeutung der bereits erwähnten mathematischen Analogie, welche in ihr Wesen unveränderlich ist. Der Akt der Selbstreflexion des substanziellen Intellektes lenkt von hinten das Erkennen. Diese Anschauung wiederholt das kartesianische *cogito*, welches vom neuplatonischen Augustinus und Avicenna übernommen ist. Die universelle und univoke mathematische Gleichheit *coaequatio* zwischen den Dingen und dem Intellekt wird von der auf der Analogie und der singulär-universellen Zahl (*numerus*) determiniert. Die Wahrheit kommt als universelle Gleichheit nicht zur ersten Substanz, sondern stellt eine Form der Übereinstimmung des Intellektes im Hinblick auf das Seiende der dritten Art dar, welches im Rahmen von Rufus‘ mathematischer und logischer *demonstratio* erkannt wird. Bacon und Albert protestierten entschieden gegen eine solche Trennung zwischen Wissenschaft und Wirklichkeit, da es keine formale und mathematische Kausalität gibt. Beide Repräsentanten des ersten Averroismus betrachteten die Oxforder Gelehrte als reine Sophisten, welche Aristoteles gar nicht verstanden.

Die moderne Weltanschauung entsteht durch Ausgliederung des unzuverlässigen empirisch erkennenden Subjektes und der ungehorsamen materiellen Realität. Beider Quellen der aristotelischen Wahrheit wurden durch die methodische Vorgehensweise des erleuchteten Erkennens ersetzt, welches auf der Mathematik und der Sicherheit des selbstreflexiven Subjektes beruht. Nun wird klar, warum die klassischen Aristoteliker wie Bacon und Alvernus die Zeitgenossen für wahnsinnige Denker oder für Sophisten hielten. Das Denken dieser *doctores* *Latini* spiegelt und assimiliert die nichtexistente „Substanz–Hypostase“, welche durch die nur im Denken gegebene Partizipation an der universellen Essenz gegeben ist (*individuum, species, scibile, concretum*). Dieses Simulakrum der Realität manifestiert sich im Akt der avicennischen Intuition, welche auf den substanziell gegebenen Intellekt bezogen ist (*reflexio, informatio, repraesentatio*). Die Übereinstimmung des Denkens ist im Hinblick auf das univoke Seiende der dritten Art gegeben. Es ist im erkennenden Denken gegeben und dann akzidentell in die kontingente Realität übergreift. Der moderne Illuminat nimmt die objektive „Eksistenz“ der Species im Akt der der logischen Abstraktion (*denudatio*) wahr, um analogische Klassifizierung durchzuführen (*resolutio*). Die Zerlegung der Welt in Primfaktoren begründet die ursprüngliche, durch mathematische Proportion gegebene Sicherheit des Erkennens. Solche Übereinstimmung widerspricht der Wahrheit im CMDA als *proportio*.[[422]](#footnote-422) Die Wahrheit als analogische Gleichheit und Proportion ist zur mathematisch gegebenen Gleichheit(*aequatio*) geworden. Sie entseht durch formale Deduktion, welche das moderne Subjekt durch die Kausalität der universellen Essenz (*quod est*)in die Welt projiziert. Die mathematische Gleichheit drückt die gegenseitige Konvertibilität und die universelle Gleichheit (*coaequatio*) zwischen der individuellen Einheit der erkannten Sache (*concretum*) und der Repräsentation dieser Einheit im erleuchteten Denken (*scibile*) aus. Das Denken bezieht sich auf sich selbst, weil das *concretum* und auch das *scibile* in den Bereich der reinen Abstraktion fallen. Die Grundlage der mathematisch angelegten Theorie der Wahrheit bildet die Gleichheit zwischen der hypostasierten Form (*scibile*) und dem numerisch definierten, im Denken des Illuminaten (*informatio*) eingedrückten Individuum. Deshalb ist die Wahrheit der Moderne primär als Gleichheit zweier Glieder in der univoken Beziehung der Assimilierung gegeben und keineswegs als aristotelische Übereinstimmung zweier unterschiedlicher Ordnungen des Seins des Seienden im Intellekt und in der Realität. Die spezifische, d. h. konkrete und individuelle Einheit der Welt findet Ausdruck als modernes *medium* im kausal-essenziel deduktiven Syllogismus. Aus dem Schema des zweiten Averroismus fiel die Intentionalität heraus. Diese ist auf dem Prozess der Abstraktion der realen Substanz über die *species sensibilis* und die *species intelligibilis* errichtet. Der moderne Intellekt spiegelt spekulativ sich selbst wider, in der direkten Anschauung der im Modus *per prius* gegebenen Species. Dann ist die Intentionalität überflüssig, welche durch die Rezeption aus der kontingenten Realität kommt. Die moderne Wissenschaft der Illuminaten genügt sich selbst, weil sie durch die mathematisch-logische Abstraktion von der Realität getrennt wird. Erst im Modus *per posterius* muss man die Übereinstimmung von Intellekt und Sache im Modus de empirischen *scientia* suchen, wo die durch die sinnliche und intelligible Rezeption der realen Sache gegebene Intentionalität irgendeine Berechtigung hat. Im Diakosmos der Modernisten herrscht eine volle mathematische Proportion (*aequatio*) zwischen dem Subjekt des Erkennens und der universellen Prädikation, welche durch die mathematische Supposition gegeben ist. Der Prozess der mathematischen und kausal wirksamen *informatio* kommt nicht im Modus *per prius* vommateriellen Ding, sondern geht er zu den konkreten und individuellen „Sachen selbst“, wie Husserl es später nennt. Die formale Essenzialität der Sache, d. h. die Individualität und die Existenz als *tertium ens*, bildet die Grundlage der Sicherheit des Erkennens und verleiht dem Seienden die letzte Rechtfertigung. Dieses neue *individuum* der Moderne wurde im Prozess von Rufus‘ *informatio* zum Subjekt des Erkennens (*scibile*). Die neue Epoche der wissenschaftlichen Informatik beginnt mit der Entstehung des konkreten gänzlich universell und äquivok aufgefassten modernen Individuums. Die Supposition bedarf im Modus *per prius* weder einer Manifestation der realen Sache noch muss deren kausal gegebene Imposition aus der Realität prädizieren. Zum wahren analytischen Urteil genügt im Rahmen der Wahrheit als universeller mathematischer Harmonie die evident gegebene Sicherheit der Essenz, welche eventuell auch in der Realität vorkommt.

Rufus‘ Deduktion des Seienden der dritten Art auf erste Prinzipien des Erkennens (*resolutio*) wiederholte Descartes, um die erste Philosophie zu finden. Die postmodernen *Meditationes de prima philosophia* (1641) aktualisieren Grossetestes und Rufus‘ moderne Verdrängung der empirischen Realität durch die objektive Evidenz der ersten Prinzipien des Erkennens. Postmoderne Zerlegung des *tertium ens* in Primfaktoren lässt sich in drei grundlegenden Schritten zusammenfassen. Erstens: die äußerliche Realität in Zweifel ziehen. Zweitens: Auffinden einer festen und unzweifelhaften Grundlage im *cogito*. Drittens: Verbindung mit dem im Intellekt aktuell und als erste Ursache gegebenen ersten Prinzip des Erkennens. Viertens: Rekonstruktion des empirischen Seienden aus Richtung dieser Grundlage der mathematisch und reflexiv gegebenen universellen Gleichheit. Der Prozess beginnt mit Avicennas *denudatio* (mythologisches Verschwinden der realen Welt) und geht über Rufus′ *resolutio* (metaphysische Reduktion des Wissens auf den modernen Gott), die durch porretanische *colligatio* (logische Neuzusammensetzung der objektiven, postmodernen Welt) abgeschlossen wird. In Anlehnung an Rufus beobachtet der postmoderne französische Illuminatus direkt evidente Tatsachen und assimiliert die Welt im mathematischen Modus „*discrete videamus*“. Die Zerlegung und Zusammensetzung der Welt im logisch-philosophischen Traktat funktioniert nicht mehr im substanziellen Modell des universellen Hylemorphismus der ersten *Modernorum*, sondern durch das postmoderne Bewusstsein des eigenen Ich. Es bekommt den Charakter einer denkenden Substanz (*res cogitans*). Die weitere Form von Rufus‘ Resolution und Komposition zeigt der postmoderne Kampf des deutschen Idealismus um die Beseitigung oder Bestätigung Kants Dichotomie der noumenalen und phänomenalen Welt. Rufus‘ Auffassung der Wahrheit als universeller Ähnlichkeit und Gleichheit der *scibilia* eröffnete den Weg in beide Richtungen. Auf der einen Seite entstand die radikale Subjektivität von Descartes und Husserl . Auf der anderen Seite entstand die radikale Objektivität des Wiener Kreises, die Rufus‘ Tat in der Epoche des metaphysischen Nihilismus wiederholte. Am Anfang des 20. Jahrhunderts, die logischen Positivisten erneuerten den vergangenen Ruhm von Rufus‘ analytischer Philosophie, weil die sie metaphysische Abstraktion als überflüssig abschafften. Der zeitgenössischen analytischen Philosophie genügen zum Erkennen der Welt die mathematische Abstraktion und der bloße Nominalismus. Rufus‘ These wirkt geschichtlich in den gegenwärtigen Versionen der analytischen Philosophie, welche die Epoche des *Oxfordian Fallacy* im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus zum Gipfelpunkt führt. Die Rolle jener von Alvernus kritisierten *sophistae Italici* und *Grammatici* spielen um das Jahr 1920 die logischen Pozitivisten der Wiener Schule und die analytische Philosophie des frühen Wittgenstein. Die nihilistische Form des gegenwärtigen wissenschaftlichen Erkennens begründeten die Neopositivisten aus dem WienerKreis, indem sie die Metaphysik programmgemäß durch moderne Logik ersetzten.[[423]](#footnote-423) Diese Schule aktualisiert die *Oxfordian Fallacy* in Gestalt der objektiv siegreichen *philosophy of language.* Der Aufbau von Wittgensteins *Traktat* geht im Denken im Modus von Rufus‘ logischer Wahrheit als *coaequatio* vom in der Realität gegebenen *scibile* zum formalen *scibile*.[[424]](#footnote-424) Postmoderne Version von Rufus‘ ursprünglicher *science-fiction* knüpft an die dogmatische Methode des einzigen logischen Weges im Rahmen der *Unified Science* an, welche die Theorie der einen Wahrheit verteidigt. Karl Raimund Popper übernimmt die Rolle des Bacons gegenüber den gelehrten Wiener Akademikern im Jahre 1930. Dieser Gymnasiallehrer verwies die Wiener Illuminaten an das von Aristoteles gegebene Prinzip *ex inmediatis*, wenngleich er es in dieser Form nicht explizit kommentierte. Popper betonte die Tatsache, dass die Wahrheit der Wissenschaft durch den faktischen Zustand der Realität bestimmt wird. Das aufgrund der Imposition geschaffene Wissen ist immer in die Verifizierung der deduktiv gegebenen wissenschaftlichen Beweise einbezogen. Es existieren keine analytischen Prinzipien des Erkennens, welche als apriorische Prinzipien des induktiven Urteils gegeben sind (*Logik der Induktion*), weil dies logischer und methodologischer Unsinn ist.[[425]](#footnote-425) Die aristotelische Induktion kann nicht in irgendwelche apriorischen Prinzipien umgewandelt werden, weil der metaphysische Dativ die Grundlage des induktiven Vorgehens bildet. Natürlich hat Popper als Objektivist diesen Teil der aristotelischen Metaphysik nicht erwähnt. Doch, er erklärte das Verfahren des *Oxfordian Fallacy* in Gestalt des Wiener Kreises als methodologisch falsch, weil man nicht die erste Triade der Erkennung aus der Realität für die zweite Triade austauchen kann. Wieder ist der Status der metaphysischen Abstraktion der *Zweiten Analytik* im Modus *ex inmediatis* im Spiel (*Anal. Post*. 84a13–14). Die beiden Grundlagen der universellen Aussagen, die in der Logik und in der Metaphysik *per se* gegeben sind, müssen sorgfältig unterschieden werden. Im 20. Jahrhundert ist diese Doktrin jedoch ziemlich altmodisch geworden, weil sie objektiv von der unkritischen Methodik der Wissenschaft verdrängt worden ist. Das Resultat der aporetischen spekulativen Wissenschaft der Wiener Illuminaten ist nach Popper eine Spiegelung des in sich selbst gegebenen Denkens, im Rahmen des nicht verifizierten apriorischen Postulats. Dann kommt es zu einem unendlichen Regress, welcher durch das narzisstische Spiegeln des spekulativen Subjekts gegeben ist. Daher müssen die deduktiven Schlüsse lediglich induktiv, also durch dauerhafte Falsifikation der *ad hoc* gegebenen wissenschaftlichen Theorien bewähren. Dadurch entstand eine weitere göttliche Komödie, welche sogleich wieder zusammenbrach. Wenn es zumindest in der ersten Wissenschaft kein deduktives Verfahren gibt, dann gelten nur relative Wahrheiten.

Die Hauptrolle in der Krise der Wissenschaft spielte die Idee der analogischen Einheit der Welt, die im Modus der universellen logisch-mathematischen Gleichheit gegeben ist. Ihr Garant ist nicht eine absolute, in der Realität gegebene Notwendigkeit, sondern eine subjektive, im erleuchteten Geist des einen oder anderen Illuminaten gegebene Notwendigkeit. Allen diesen Formen des postmodernen Avicennismus ist eine Sache gemeinsam. Nach dem Vorbild des *Oxfordian Fallacy*, sie vertauschten die Imposition der hyparchisch determinierten Bedeutung aus der Realität gegen eine logische (Carnap) oder eidetische Supposition (Husserl). Weder die Philosophie der Sprache noch Husserls Phänomenologie ist fähig, die Frage von Referenz und Wahrheit zu klären, welche Aristoteles und der Kommentator schon lange vorher gelöst hatten. Husserl trennte sich von der sogenannten „psychologisierenden“ Intentionalität des Brentanos auf der Suche nach der absolut subjektiven Grundlage des Erkennens (*transzendentale Egologie*). Husserl bedarf zur Erleuchtung des Intellektes keiner Vermittlung zwischen dem Intellekt und den realen Dingen, weil er in der Auffassung der absoluten Egologie „zu den Sachen selbst“ ging. Ähnlich wie Rufus musste auch dieser Mathematiker und Philosoph in sich selbst ein universelles *scibile* finden, welches die letzte univoke und gänzlich konkrete Einheit der Welt schaffen sollte. Husserls *Cartesianische Meditationen* (1929)legten Rufus‘ *coaequatio* als universelle Übereinstimmung zwischen den immanenten und transzendenten Komponenten des Selbstbewusstseins. Die Wahrheit als *coaequatio* entsteht dadurch, dass am Ende der transzendentalen Reduktion die evidente Intuition der Transzendenz im Akt des absoluten Egos mit der aktuellen Immanenz des *cogito* verschmilzt. Der Mathematiker, welcher ebenso wie Rufus die unzweifelhafte Grundlage der Zahl sucht, schuf eine neue Version des phänomenologischen *scibile* durch eine Auslegung von Brentanos Begriffen „qualitative Modifikation“ und „Fundierung“. Im Gegensatz zum aristotelischen Brentano verschob Husserl die Intentionalität zur reflexiv gegebenen *Wesensschau*.[[426]](#footnote-426) Husserl definiert Rufus‘ reines *scibile*, das für die Wahrheit als Assimilation notwendig ist, im Begriff des Eidos. Es ist im Modus der totalen Univozität (*radikalen Gemeinsamkeit*) mit der sinnlichen Betrachtung gegeben und gleichzeitig im Modus der intellektuellen Anschauung der reinen Essenz (*reines Wesen*) entsteht.[[427]](#footnote-427) Husserl schrieb einstweilen das letzte Kapitel der modernen „konkreten Prädikation“. Er wiederholte revolutionär den Irrtum der zeitgenössischen Philosophie, indem er zu Rufus‘ Prädikation *per modum concretum* zurückkehrte (*revolutio*). Der moderne Neuplatoniker Rufus trennte sich vom aristotelischen Averroës; der Neuplatoniker Husserl verwarf die Lehre des postmodernen Aristotelikers Brentano. Der Übergang von Rufus‘ *scibile* zu Husserls *eidos* erfasst kurz und knapp gesagt den epochalen Weg der Moderne nach HeideggersIrre. Die Rückkehr zur Schule des ersten Averroismus wurde durch Heideggers Trennung von Husserl eingeläutet. Heidegger lehnte den Weg der avicenistischen Postmoderne gleich am Beginn seines phänomenologischen Denkens ab. Die neue Hermeneutik des Daseins entdeckt um das Jahr 1920 eine neue Auffassung der Wahrheit und eine neue Beziehung zum Sein (Hermeneutik der Faktizität). Die Trennung Heideggers von Husserl wiederholt den Streit des ersten und des zweiten Averroismus in noch einer Gigantomachie um die Substanz. In der darauf folgenden Periode des philosophischen Nihilismus sind die zeitgenössischen Vertreter der Oxford'schen Fallacy vollends siegreich. Selbst die humanistische Schule der modernen Objektivisten verlor ihre Sache ebenso unweigerlich, wie der erste Averroismus gegen die lateinischen Sophisten um 1277 verlor. Das von Rufus begründete Subjekt der Moderne vollzieht die Dialektik „Unveränderliches–Veränderliches“. Es macht eine Übereinstimmung des Seienden der dritten Art im Hinblick auf seine eigene Reflexion. Die Realität stellt einen Spezialfall der informativ aufgefassten und direkt im Modus der mathematischen Denudation betrachteten Essenz dar. Diese Essenz greift dann (*exsistit*) in die kontingente und ungehorsame Materie über. Sie wird im Informationsaspekt assimiliert und dann auf kapitalistische Weise gezähmt. Die Informationsepoche der Moderne wird durch das avicennische Erkennen als Sicherheit des spekulativen Intellektes ins Leben gerufen. Dieser gnoseologische Wahnsinn wird im Spiegel (*speculum*) der mathematischen Univozität der Monaden als unteilbarer Individuen reflektiert (Rufus‘ *informatio*, Leibniz‘ *harmonie préétablie*).

Um das Jahr 1235 ist das Grundprogramm der Moderne fertig. Sie begann, die Welt mithilfe der mathematischen Abstraktion zu erobern. Die Konkretheit der neuen Wissenschaft bedient sich der mathematischen Abstraktion, der die Existenz der ersten Substanzen, ob lebendig oder nicht, völlig gleichgültig ist. Die Finsternis der hyparchischen Metaphysik hat dazu geführt, dass die reale Welt nur noch im Denken der modernen Illuminaten existiert. Die Ungehorsamkeit dieses oder jenes materiell gegebenen Individuums muss objektiv unterdrückt werden. Der erste Averroismus hielt dieses Weltbild für wahnsinnig oder lächerlich. Das konkrete Individuum der Modernisten existiert real überhaupt nicht, weil das Seiende der dritten Art über keine Art und Weise der hyparchischen Existenz in der Welt verfügt. Aber der zweite Averroismus schuf eine eigene Form der „Eksistenz“ und der Wahrheit, welche *ex nihilo* einen objektiven Diakosmos zwischen Realität und dem menschlichen Denken konstituierten. Seit dem 17. Jahrhundert verschob sich die Fundation dieser formalen Gleichheit in die postmoderne Mathematik und Technik. Nun funktioniert die Gleichheit in der gegenwärtigen Geldwirtschaft der globalen Konzerne mit ihren *scibile* als virtuellen Finanzen auf völlig nihilistische Weise. Die Welt der Finanzen wurde zu einem reinen mathematischen Derivat, in dem sich die Science-Fiction zukünftiger Schulden in einem Spiegel widerspiegelt, der von der Informatik nihilistischer Furien geschaffen wurde. Die Derivaten knüpfen an die logisch notwendige Ankunft nicht des Antichristen, sondern der Bankster-Ökonomik der notwendigen planetaren Schulden. Rufus gab der Moderne geschichtlichen Auftrag, die ungehorsame Materie zu zähmen. Diese Aufgabe wurde von kolonialen Imperien des postmodernen Western und von heutiger Bankensklaverei erfüllt. Diese Sklavenhalter ersetzten den verstorbenen modernen Gott haben ihre eigenen Enklaven, die im korporativ souveränen Gebiet *City of London* oder in der Wall Street subsistieren. Die auf die heutige Art des vulgären Monetarismus gegebene neoliberale Ideologie vergleicht dann alle Werte mit diesem nihilistischen Seienden der dritten Art und bildet ein neues Simulakrum der universellen, nihilistischen Gleichheit. Rufus eröffnete *via* *Modernorum*, auf welchem der logisch-philosophische Zustand der Welt von Mathematik und nihilistische Logik im Modus *per prius* bestimmt wird.

### 3.3.3 Herkunft des offiziellen Averroismus

Der Streit um die Auffassung der Wahrheit unterschied um das Jahr 1235 zwei Interpretationen des Averroës und eröffnete neue Gigantomachie um die Substanz. Den Vertretern der Blunds Schule in Paris war eine Sache ganz klar. Die neue Metaphysik, welche die Studenten aus Oxford mitgebracht hatten, steht in grundsätzlichem Widerspruch mit der aristotelischen Wahrheit und Erkennen, welche aus Averroës‘ Kommentaren zum aristotelischen Korpus kannten. Der offene Streit zwischen den Mendikanten und den Artisten an der Pariser Universität brach voll während des Pontifikats des Bischofs Alvernus. Das bezeugt sein zweiter Kommentar zu *De anima*, welcher wohl in den Jahren 1240–45 entstand. Zu dieser Zeit Rufus‘ erfolglose Bemühung ihren Gipfelpunkt erreichte, die neue Version der modernen Metaphysik zu schützen. Es bestätigt sein Werk *Speculum animae* (ca. 1245) und der erzwungene Abgang nach Oxford vor dem Jahr 1250. Nach dem Tod des Bischofs Alvernus gingen die akademisch erschütterten Modernisten in den ersten erfolgreichen Angriff gegen den ersten Averroismus über. Hauptprotagonist der säkularen Magister der Pariser Universität im Streit gegen die Mendikanten war der bereits zitierte Guillelmus de Sancto Amore, seit 1228 *magister artium*, seit 1250 *magister theologiae*. Er wurde durch seine polemischen Schriften gegen die Mendikanten bekannt (*Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, 1255). Seine Kommentare zur *Ersten* und *Zweiten Analytik* warten bislang auf eine kritische Edition. Irgendwann um 1253 beglich den gesamten Streit für die Mendikanten Johannes von Parma (Johannis de Parma), der General des Ordens der Kleineren Brüder. Die Denkerstafette der Moderne wurde nach Rufus‘ Weggang aus Paris vom charismatischen Modernisten Bonaventura übernommen, welcher die ganze Sache zu einem siegreichen Ende für die Modernisten führte. Dei Hermeneutik muss Rufus sophistische Auslegung des Aristoteles untersuchen, um zu zeigen, warum und wie Averroës zum schwarzen Schaf der Moderne wurde. Die Analyse von Rufus‘ Kommentaren zeigte das grundlegende Dilemma der Moderne. In den Jahren 1235–40 begann scholastisches Denken epochal neue, als *via Modernorum* bekannte Abenteuer des Intellektes zu bilden. Der zweite Averroismus veränderte die Auffassung des wissenschaftlichen Erkennens, der Substanz, der Wahrheit und sogar auch der Auffassung des Seienden. Den damaligen Kennern des Aristoteles und des Averroës nach, können nur ein Paar der philosophisch unreifen Individuen zur analytischen Moderne wie Rufus gehören. Sie hatten sich einiger grundlegenden metaphysischen Irrtümer schuldig gemacht.

1. Die Modernisten schafften den zweifachen hyparchischen Sinn des Seins (logischen, metaphysischen) ab und verwendeten die logische Univozität, um die moderne Metaphysik als erste Wissenschaft zu etablieren.
2. Sie ignorieren den metaphysischen Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Substanz und produzieren daher ein Wesen der dritten Art.
3. Die konkrete und individuelle Prädikation leugnet die kategoriale Unterscheidung des Aristotelismus zwischen der Substanz als „*subiectum per se*“ und den Akzidentien als „*esse in alio*“. Die Akzidentien sind zum hypostatischen *tertium ens* geworden, das die zweite Substanz ersetzt hat.
4. Die so genannte „wissenschaftliche“ Prädikation der Moderne ist deswegen nicht kategorisch, sondern analogisch. Die moderne Wissenschaft besteht aus ontotheologischen Marchen und heutigen ideologischen Geschwätze, bis sie, wie die Titanic, auf das Prinzip der Realität stößt.
5. Die Einführung des universellen Hylemorphismus erzeugte in den Köpfen der Illuminaten ein Paralleluniversum, das sie als eine aus der hyparchischen ersten Substanzen stammende Imposition darzustellen begannen.

Diese fünf Punkte bilden um das Jahr 1240 die Grundunterschiede zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus. Sie bezeichneten grundsätzlich die Streitigkeiten der nachfolgenden Generation des ersten und des zweiten Averroismus. Das Erkennen geht vom menschlichen Subjekt aus und schuf eine universelle Gleichheit der Seienden der dritten Art. Die Produktion der Wahrheit wurde in der Moderne zu einer Angelegenheit des souveränen Demiurgen auf göttlichem oder menschlichem Niveau. Im Zeitalter des vollkommenen Nihilismus und des Todes des modernen Gottes degenerierte die Wahrheit auf eine rein subjektive Meinung und auf Sprachspiele, in denen die These „*meaning is use*“ absolut und im Modus *per prius* gilt. Die moderne „*res*“ existiert ausschließlich auf potentielle Weise; die Realität der Welt repräsentiert eine kontingente Eintagsfliege, die als Aktualisierung der permanenten kosmischen Formen entstanden ist. Die Transformation der Existenz in eine „Eksistenz“ wurde im lateinischen Raum zum ersten Mal von Grosseteste durch eine neue Auffassung der Potentialität vollzogen. Der Vater von *Oxfordian Fallacy* begründete die Gültigkeit zukünftiger kontingenter Ereignisse und damit die moderne Logik auf der Dämonologie begründete (Kap. 3.1.2). Die als Species gegebene Essenz geht „von“ (*ex*) dieser dauerhaften, notwendigen und unveränderlichen Dauerhaftigkeit (*sistit*) in die kontingente Aktualität über. Durch eine neue Interpretation der *Zweiten Analytik* und der *Metaphysik* entstand eine neue Scientology,welche keine reale Sache als wirksame Ursache des deduktiven wissenschaftlichen Urteils benötigt. Das Maß der Wahrhaftigkeit (*rectitudo*) wird durch die Evidenz (*certitudo*) des korrekten logischen Urteils (*demonstratio*) bestimmt.

Die metaphysische Spekulation, die auf der porretanischen Version der *Logica Modernorum* basiert, hat eine Wunderwelt von Alice geschaffen. Es gibt keine substanzielle Cheshire-Katze, aber ihr akzidentales Lächeln ist im permanenten Modus „*semel–semper*“ anwesend. Die Lehre des zweiten Averroismus wurde hauptsächlich von den philosophischen Anfängern angenommen, welche die Logik an den Beispielen sophistischer Rätsel studierten (*obligationes, insolubilia, sophistaria*). Dadurch lernten zwischen den verschiedenen Formen der Sophismen zu unterscheiden. Nach dem Studium der Logik und der Sprache im Rahmen des aristotelischen *Organons* gingen die Studenten zur Frage des Erkennens und der ersten Philosophie. Es waren die wichtigsten Schriften des Korpus (*De anima, Physica, De caelo, Metaphysica*). Die Logik des *Oxfordian Fallacy* fiel in die Kategorie der Irrtümer als „*fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*“ (Kap. 3.1.1). Alvernus, Albert und Bacon betrachteten die Lehre der *Nominales* mit Verachtung. Sie steht außerhalb der philosophischen Disputation der vernünftigen Menschen (Kap. 3.2). Siger von Brabant und Thomas von Aquin waren bereits gezwungen, mit den Modernisten zu diskutieren, da sie ungefähr im Jahr 1250 eine neue Denkschule gründeten. Sie bekam nach und nach den kirchlichen Segen und im Jahr 1255 sogar einen eigenen Universitätslehrstuhl.

Der Streit zwischen beiden Schulen berührte notwendigerweise auch den nächsten kritischen Punkt, und zwar die scholastische Interpretation der Schrift CMDA. Die Hermeneutik der Objektivität muss zeigen, warum und worin die aristotelische Moderne Averroës‘ aristotelische Metaphysik ablehnte. Der Korpus des Kommentators war zu einem großen Teil in den Avicennismus der Toledischen Schule integriert, zu der Grosseteste bereits seit der letzten Phase seines Pariser Aufenthalts gehörte. Die Integration des Kommentators in Avicenna ist wegen der Inkompatibilität ihrer Ausgangspunkte unmöglich. Die vorangegangene Analyse der *Zweiten Analytik* hat gezeigt, dass Rufus die Existenz des Einzeldings als eines universellen Individuums verteidigte. Die neuplatonischen Formen der dritten Art (OBJ I, Kap. 1.3.1) bzw. Grossetestes Exemplare (Kap. 3.1.1) wirken als Ursachen auf dem Niveau der sublunaren Substanzen. Rufus verteidigte den singulären Status der Species und er nahm die Seite Platons und Avicennas. Die Moderne berief sich auf die neuplatonische Interpretation des Aristoteles, welche in dieser Zeit durch die Auslegung Avicennas und des Kommentators gemäß der Toledischen Schule repräsentiert wurde. Grosseteste, als Autor von *De anima et de potenciis eius* (um 1225) war in der Blunds Schule tätig. Er lehnte die neuplatonische Interpretation zu der Zeit ab, als die Toledo-Schule die ersten Übersetzungen von Averroes’ Korpus veröffentlichte. Als Präzeptor der Franziskaner an der Universität Oxford etwa zehn Jahre später stimmte er sicherlich nicht mit gegenteiligen Interpretationen überein, welche junge *sequaces Aristotelis* mit Rufus an der Spitze vorlegten. Das war auch der Grund, warum der Gründer des *Oxfordian Fallacy* die jungen Modernisten in Oxford kritisierte (*contra quosdam modernos*, Kap. 3.1.2). Diese Gruppe der radikalen akademischen Illuminaten gründete etwa im Jahre 1235 in Oxford die Schule des zweiten Averroismus, und deren Linie stand im Widerspruch mit Aristoteles‘ Metaphysik, die *ad mentem Averrois* gedeutet wurde. Die Einführung des universellen Hylemorphismus war philosophischer Unsinn auch für klassische Avicennisten aus der Toledischen Schule. Deshalb schritt Grosseteste ein, damit die für die christliche Theologie absolut notwendige Einheit der Person nicht gefährdet würde. Dies ist der nächste Grund, warum Rufus und andere Modernisten irgendwann nach 1235 speditiv aus Oxford zu Magisterstudien nach Paris geschickt wurden. Ebenso wie Kanzler und Bischof Alvernus in der Schule des ersten Averroismus konnte Grosseteste an der christlichen Universität keine häretischen Lehren tolerieren. Sie verkündeten die Vielfalt der Substanzen im Menschen und das Emanationsszenario nach dem universellen Hylemorphismus, der an den Aristotelismus von David von Dinant erinnerte. Sein philosophischer Nachfolger Roger Bacon machte in dieser kritischen Linie gegen die Moderne in Oxford weiter. Rufus behauptete explizit, dass Averroës sich in wesentlichen Punkten der Lehre des Aristoteles irrte. Wir nehmen zwei Beispiele von Rufus Kommentaren, welche die Lehre der *Metaphysik* im Widerspruch zu Aristoteles und auch zum Kommentator beinhalten.

Averroës‘ *Großes Kommentar zur* *Metaphysik* und auch seine Schrift CMDA verknüpfen die zweite Substanz mit dem Statut der materiell gegebenen ersten Substanz. Averroës definiert Aristoteles‘ Auffassung der Individualisierung ausschließlich durch die reale Materie und durch das Einzelding als erste Substanz.[[428]](#footnote-428) Für den ersten Averroismus ist das Seiende numerisch unterschiedlich vom anderen dank der aktuellen hylemorphischen Existenz. Die materiell gegebene Einzigartigkeit begründet das Sein der ersten Substanz, die sich grundsätzlich von der Potenzialität des Konzeptes unterscheidet. Das folgende Zitat erklärt, warum Grosseteste die Schule der jungen Zeitgenossen ablehnte, welche die Lehre des Philosophen nicht begriffen hatten und darüber hinaus aus ihm einen Häretiker machten. Rufus gehört in die von Alvernus abgelehnte neuplatonische Gruppe der *sequaces Aristotelis*, was im Zitat aus seinem Kommentar zur *Metaphysik* dargelegt wird*.*

„Aristoteles polemisierte gegen Platon, welcher die separierten Speciesals Ursachen der Existenz der Einzeldinge darstellte. Dazu behauptet der Kommentator, dass das materielle Einzelding nur von der Materie aus verändert werden kann. Da die Species immateriell und die Einzeldinge materielle sind, können die Speciesdie Einzeldinge nicht verändern. Aber das ist falsch.“ [[429]](#footnote-429)

Das Zitat sieht richtig, dass der Grundstreit zwischen Platon und Aristoteles um die Subsistenz der universellen Ideen als selbstständiger Substanzen geführt wird. Die Universalien wirken laut Platon kausal in der materiellen Realität (*species separatas esse causas singularium*). Solcher Platonismus ist für Aristoteliker absolut unannehmbar. Averroës besteht auf der Trennung der im Denken gegebenen Speciesvon der physikalischen Wirkung der materiell gegebenen Körper. Rufus wusste sehr wohl diese Tatsache (*non poterunt singularia transmutari a speciebus*). Rufus lehnt Averroës‘ Position ab. Der Komenetator stellt sich hinter den authentischen Aristoteles und weist alle Seienden der dritten Art zurück. Der erste Modernist hat prinzipielle Probleme mit der aristotelischen Teilung der Realität in ein aktuelles, real gegebenes Seiendes und in ein lediglich potenziell gegebenes ideales Seiendes (*hoc videtur falsum*). Die numerische Unterschiedlichkeit der Substanzen ist auf dem Niveau der mathematischen Abstraktion gegeben. Die Zahl beinhaltet eine kausale Wirksamkeit und sie tritt als eines der Prinzipien der Individualisierung auf. Die arithmetische Anzahl (*numerus mathematicus*) wurde zu einer in den Dingen enthaltenen Form. Die Nummer wurde zu einem neuen Seienden der dritten Art, welche an das porretanische Individuum anknüpft (*habet esse in rebus*, Kap. 3.3.2). Rufus‘ mathematisch gegebene Einheit begründet die Identität der aktuell existenten Substanzen und ist daher im primären Modus gegenüber den realen ersten Substanzen gegeben (*numerus a priori secundum naturam causatur quam in aggregando, et sic ipsum prius est secundum naturam; In Apos* 1.3.S4.ad5). Die numerisch gegebene mathematische Individualisierung ist nach Rufus einzigartig, ganz im Sinne des hylemorphischen Einzeldings. Die Ablehnung der Einheit der materiell und aktuell gegebenen ersten Substanz zeigt folgende Interpretation, die Averroës‘ Auffassung kritisiert.

„Die Interpretation des Kommentators sagte jedoch das Gegenteil, weil das materielle Prinzip sich trotz aller Variationen und Wandlungen in der Materie und in der Substanz an der gleichen numerischen Identität festhält (*dem numero prius resoluto*). Dann hätte das Prinzip der Sache nicht die gleiche Identität wie das materielle Ding, was ich für fehlerhaft halte (*hoc sit falsum, ut credo*).“[[430]](#footnote-430)

Averroës hat angeblich nicht recht, wenn er behauptet, dass die Individualisierung lediglich von der in der Realität gegebenen hylemorphischen Zusammensetzung bestimmt wird. Rufus arbeitet nicht mit der durch die Subsistenz der realen Substanz gegebenen Einheit als „*ipse*“, sondern mit der modernen mathematischen Einheit als „*idem*“. Sie ist durch die Teilung der *species specialissima* bis zur atomaren Einheit des nicht weiter teilbaren Elements (*individuum*) gegeben. Die porretanische Teilung in eine atomare Substanz läuft durch numerische Identität (*in idem numero prius resoluto*). Dann, das moderne *individuum* von Rufus erhielt das gleiche metaphysische Statut wie hyparchischen Substanzen (*in ipso quae sunt substantiales*). Die Individualisierung wird laut Rufus durch den universell-individuellen Begriff der Zahl als letzter und nicht weiter teilbarer Grundlage der Realität gebildet. Das Seiende ist in der Ordnung der logischen Abstraktion und durch die mathematische Anzahl (*numerus*) ein und dasselbe und somit identisch mit sich selbst. Die in den vorausgegangenen Auslegungen dargelegte metaphysische Abstraktion unterscheidet klar zwischen mathematischen Identität und der metaphysischen Ipseität der Sache. Nur die Ipseität ist in der Realität *per se* und *simpliciter* einzigartig-aktuell gegeben, was in keinem Fall für die numerisch gegebene potenziell-universelle Identität gilt. Metaphysische Individuation, die aufgrund der Materie gemacht wird, ist keineswegs dasselbe Konzept wie logische Individuation, die durch logische Abstraktion gemacht wird. Zwei Äpfel sind nicht dasselbe wie die Nummer „zwei“, die auf nicht existierenden „Apfel“ als abstraktes Individuum zurückgeht. Die metaphysische Imposition ist keine logische Supposition. Das Zitat liefert das Beispiel der modernen Auffassung der Existenz als Übergriff (*exsistere*) der dauerhaften Essenz oder der hypostatischen Zahl in die kontingente Realität. Die moderne Existenz entsteht dadurch, dass ewige Formen kontingent und hylemorphisch individualisiert werden. Die univoke Auffassung der Materie als universeller Potenz, welche durch die objektive Form im Rahmen der numerisch gegebenen Einheit determiniert wird, ermöglicht der Moderne, die Konkretisierung und Individualisierung des Menschen auf das Niveau der Universalien zu vollführen.

Die moderne Wissenschaft betrifft die porretanischen „Eksistenz“ aufgrund des konkreten Individuums. Rufus bestrat die Metaphysik von Aristoteles und Averroës als erste Wissenschaft über die aktuellen Substanzen. Grosseteste fand es absolut unannehmbar. In diesem wichtigen Punkt verteidigte er die aristotelische Metaphysik „*ad mentem Averrois*“. Die reale Substanz kann für Aristoteles und Averroës als reine Form der in Gestalt immateriellen ersten Substanzen, welche als kosmische Intelligenzen existieren. Aber die Existenz jeder ersten Substanz ist prinzipiell von der durch das universelle Konzept gegebenen logischen Abstraktion und von der durch die Zahl gegebenen mathematischen Abstraktion getrennt. Rufus‘ Schrift *Contra Averroem* (ca. 1236) lehnt Averroës‘ an die erste Substanz gebundene Auffassung ab und ändert das Statut der ersten Substanz in eine konkrete Species.[[431]](#footnote-431) Die Pseudomaterie wurde im Rahmen der reinen, *simpliciter* gegebenen Möglichkeit der *materia prima* konzipiert. Rufus schuf eine atomare erste Substanz im Widerspruch zu Aristoteles und Averroës. Dazu kam der universelle Hylemorphismus aus dem Werk *Fons Vitae*, in welchem die Materie zu einem Seienden der dritten Art wurde. Die individualisierte Materie dient lediglich als Akzidens zur Komplettierung der als dauerhafte Speciesgegebenen atomaren Substanz der dritten Art. Der moderne Prozess der Individualisierung wird durch „*virtus disponens*“ bestimmt, welche vom demiurgischen Gott in das fleißige moderne Subjekt überging.

„Und so ist offenbar, dass zur Individualisierung dreierlei notwendig ist: der Agent, die Materie und die zugehörige Fähigkeit der Individualisierung (*virtus disponens*). Diese Fähigkeit ist als Mittler zwischen der Substanz und dem Akzidens gegeben, weil sie weder völlig Substanz noch völlig Akzidens ist. Nach dieser Definition gilt, dass die Materie zur Individualisierung erforderlich, aber kein eigentliches Prinzip dieser Individualisierung ist.“ [[432]](#footnote-432)

Die Individualisierung ist außerhalb des Bezugs zur aktuellen Substanz gegeben (*neque est complete substantia neque complete accidens*). Die Sophistik liegt in der Tatsache, dass die Definition vorgibt, nach der aristotelischen Metaphysik gestalltet zu werden. In Wirklichkeit basiert sie auf logischer Aufteilung der Universalien im Rahmen des Porphyrbaums. Die vorausgegangene Analyse von Rufus‘ *informatio* hat gezeigt, dass das Denken in sich die aktuellen Erkennungsprinzipien beinhaltet, welche durch den Akt der Selbstreflexion des Intellektes gegeben sind. Das ist eine typisch avicennische und kartesianische Auffassung des Intellektes als hypostasierter Substanz. Die habituelle Fähigkeit des modernen Subjektes (*virtus disponens*) stellt das Mittelglied des wissenschaftlichen deduktiven Urteils dar, welche die Teilung und Klassifizierung der Realität vollzieht (*ista virtus ponitur medium inter substantiam et accidens*). Dadurch ist eine konkrete und individuelle Prädikation „*medio modo*“gegeben (Kap. 3.3.1). Dann kommt der Schlüsselsatz, welcher die abstrakte Teilung der Realität nach dem Baum des Porphyrios bestätigt. Die Materie wird zwar für den Prozess der Individualisierung gefordert (*materia coexigitur ad individuationem*), bildet aber nicht dessen wirksame Komponente (*non tamen est principium efficiens individuationis*). Rufen wir uns die Stellung der Essenz im System von Rufus‘ Version des *Oxfordian Fallacy* in Erinnerung. Die inhärente Kausalität der dritten Art sichert die wissenschaftliche *demonstratio* sogar ohne Wirkung der aktuellen Substanz (*medium et causa idem,* Kap. 3.3.1). In diesem wichtigen Streit um die hylemorphische Bestimmung der Substanz und damit auch um die Einzigartigkeit des Menschen sind beinahe alle Formen des *tertium ens* im Spiel, welche wir bisher kommentiert haben: Substanz, Materie, Quantität, Umfänglichkeit, die *species specialissima* und die numerische Individualisierung. Rufus‘ Bestimmung der atomaren Substanz folgt der Lösung, welche nicht aristotelisch, sondern neuplatonisch ist. Die Auslegung der *Zweiten Analytik* schickte in den Jahren 1230–35 ein modernes Schema des Erkennens im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* in die nächste Phase des Streites hinsichtlich der Interpretation des *ad mentem Averrois* dargebrachten aristotelischen Korpus. Grosseteste legte die erste Version des *Oxfordian Fallacy* vor, verteidigte aber keinesfalls die Univozität des Erkennens und der Realität, weil er den Verlauf des Erkennens nach Blund und nach der Sizilianischen Schule kannte. Seine Auffassung der intellektuellen Seele hielt an der Lehre des ersten Averroismus fest, weil er die Pluralität der substanziellen Formen im Menschen ablehnte. Die Situation in Oxford änderte sich nach dem Jahr 1235 mit dem akademischen Antritt seiner radikalen Schüler, welche den Pluralismus der Substanzen im Menschen im Rahmen des universellen Hylemorphismus verkündigten (Kap. 3.2). Rufus‘ sophistische Schule begründete den akademischen *genius loci* in Oxford, wie sie die in Grossetestes Interpretation der *Zweiten Analytik* gegebenen nihilistischen Tendenzen der Metaphysik radikalisierte. Rufus überführte Grossetestes Version des *Oxfordian Fallacy* in die porretanische Welt im Modus der in mathematischer Abstraktion gegebenen diskreten Weltanschauung (*discrete videamus*). Die Substanz der dritten Art und deren konkrete Individualisierung mithilfe der numerischen Identität hoben die Grundprinzipien der von Aristoteles gegebenen und von Averroës ausgelegten *Metaphysik* auf. Die Oxforder Moderne bedarf keiner Intentionalität und keiner Rezeptivität des personalen *intellectus possibilis* für den Akt des Erkennens. Für sie ist die Wahrheit keine Übereinstimmung, sondern die universelle Gleichheit der univoken *scibilia*. Sie werden durch den aktiven Intellekt im Prozess der *informatio*, also avicennischer Denudation und nicht der aristotelischen Abstraktion, vergegenwärtigt. Rufus begreift die Speciesalssubstanzielles Seiendes der dritten Art, als essenziell und formal gegebenes, numerisch bestimmtes Einzelding. Das vorige Kapitel hat gezeigt, dass die mathematisch gegebene Einheit das Erkennen der aktuell existierenden Komponenten aus der Sicht des universellen Maßes begründet wird. Deswegen ist sie im Modus *per prius* gegenüber den realen ersten Substanzen gegeben. Das mathematisch atomisierte Individuum ersetzt das Einzelding und besitzt das Statut einer Universalie. Grosseteste kritisierte die Sophistik der Modernisten in seiner Philippika „*contra quosdam modernos*“. Rufus führte die Belichtung des Seienden von hinten in die aristotelische Metaphysik ein und schuf eine analogische Einheit des Seienden, welche auf dem neuen Typ der Substanz der dritten Art basierte. Die Transformation der Metaphysik in die erste Gestalt der univoken *metaphysica generalis* verursachte der Zerfall der Einheit der Person. Damit wurden die grundlegenden theologischen Voraussetzungen für die ewige Erlösung und Verdammnis hinfällig, was Bischof Alvernus und gewiss auch Grosseteste als *magister scholarium* in Oxford ablehnten. Beide Gelehrten entstammten der Pariser Schule des ersten Averroismus und waren mit der Verteidigung des authentischen Aristotelismus verbunden, welche als Gründungsereignis der Pariser Universität dargebracht wird (Kap. 2.1.3). Nach einer solchen mit der Destruktion der Einheit der Person verbundenen Häresie musste Rufus wahrscheinlich nach der Ernennung Grossetestes zum Bischof von Lincoln (1235) das akademische Exil in Paris wählen. Während der Magisterstudien war Rufus Mitgründer der modernistischen Schule in Paris, welche von ihm akademisch aufgebaut und von Bonaventura geschützt wurde.

Das zweite Beispiel der sophistischen Auslegung des Averroës betrifft das Statut der Universalien. Der Kommentator ist in diesem Punkt strikt und begreift die Existenz der Universalien lediglich im menschlichen Denken (*intellectus est quid agit in eis universalitatem*).[[433]](#footnote-433) Das Zitat des CMDA bestreitet die Deutung der Universalien „*in re*“ gennant, welche der zweite Averroismus von Grosseteste übernommen hatte (Kap. 3.1.1). Rufus radikalisierte *Oxfordian Fallacy* und im Gegensatz zu Grosseteste fügte er der Essenz im Mittelglied des wissenschaftlichen Beweises auch die Kausalität der dritten Art hinzu. In der Schule der Modernisten galt nicht länger *ad mentem Averrois* dargereichte Metaphysik. Die Schrift *Memoriale* erinnert an die Position des Kommentators, dass die Universalien lediglich im Denken liegen. Rufus fasst die Lehre des CMDA zusammen und dreht daraufhin dessen Sinn ebenso flink um, wie er es im Falle von Aristoteles‘ Interpretation der *Zweiten Analytik* getan hatte. Die neue Form des Streites um die hyparchische Existenz der Universalien wird im folgenden Zitat dargelegt.

„Aristoteles sagte nicht nur, dass die Form über ein universelles Sein verfügt, sondern sagte auch, dass dieses Sein entweder in der Seele oder außerhalb ihrer liegt (*habet esse extra animam*). Die erste Gegebenheit ist dadurch gegeben, dass die Universalien auch in der Pluralität der Dinge liegen (*in multis*), und die zweite Gegebenheit ist dadurch gegeben, dass die Universalien in den Einzeldingen gegeben sind (*in singulis*). Daher kann man sagen, dass die Universalien in der Seele und in der Realität existieren (*universale habere esse in anima et extra animam*).“ [[434]](#footnote-434)

Das Zitat stellt Aristoteles gegen Averroës. Der Starigit behauptet angeblich, dass die Universalien als Formen ihre Existenz sowohl im Denken als auch außerhalb des Denkens haben. Wenn wir die Universalien als Form des Einzeldings (*inquantum est in singulis*), dann ist sie auch außerhalb der Seele, weil sie eine hypostasierte porretanische, mit einer numerischen Einheit ausgestattete Specieserschafft. Wenn wir die Universalie durch den Akt der Abstraktion begreifen (*inquantum est in multis*) dann ist sie nur in der Seele gegeben, weil sieeine im Prozess der aristotelischen Abstraktion gegebene intentionale Specieserzeugt. Der erste Oxforder Analytiker unterscheidet in keiner Weise die Tatsache, dass die Form in der ersten Substanz aktuell *simpliciter* gegeben ist und über eine gänzlich andere Art der Existenz verfügt als die im Denken *simpliciter* erkannte universelle Form. Die Realität der ersten Substanz hat auf das Erkennen keinen wesentlichen Einfluss. Die moderne Metaphysik verwendet ein anderes Modell der Wahrheit, welches auf der Sicherheit des erkennenden Subjektes basiert. Die Überflüssigkeit der ersten Substanz für das Erkennen legt die Schrift *Contra Averroem* dar. Sie wurde zur selben Zeit konzipiert wie die Schrift *Memoriale*. Die Bewegung der Form begründet eine effiziente Kausalität, deren letztes Produkt im Individuum von Rufus besteht. Die Logik des Teilens erfordert im Rahmen des Baums des Porphyrios, dass der Prozess der Individuation bis zur *species specialissima* geht. Dies spielt dann eine kausale Rolle bei der Teilung der Materie der dritten Art bis zum letzten unteilbaren Individuum. In diesem Stil konzipierte David von Dinant den universellen Pantheismus von Materie und Intellekt (Kap. 2.1.3). Aber Rufus ist da vorsichtiger und löste Gott aus der universellen analytischen Klassifizierung der Realität heraus. Die Verdoppelung der Welt und der ersten Substanz im parallelen Diakosmos der Moderne wird im folgenden Zitat dargelegt.

„Die Natur der letzten Species ist durch sich selbst erkennbar (*per se intelligibilis*). Was zu dieser spezifischen Form hinzugefügt wird, ist die Ursache der nachfolgenden Individualisierung, und diese Ursache ist direkt erkennbar (*scibile*). Sonst wäre die Frage der Individuation unlösbar, weil sie die Ursache der Individuation nicht finden könnte.“ [[435]](#footnote-435)

Die letzte Einheit der universellen Bedeutung ist die durch sich selbst erkennbare Species(*natura speciei specialissimae per se est intelligibilis*). Das Einzelding entsteht dadurch, dass sich die letzte Form der Differenz der Specieshinzufügt, damit ein konkretes Individuum entsteht. Dieses entsteht beispielsweise im Prozess des Erkennens der realen Substanz, wenn der Illuminat direkt die ursprüngliche *species scibilis* durch das kontingente *scibile* betrachtet, welches als Urteilsschluss aus der sinnlich gegebenen Abstraktion gegeben ist. Der Avicennist Rufus radikalisierte Grossetestes Unterschied zwischen der niederen und der höheren Form des wissenschaftlichen Erkennens (*scientia, intellectus*) hin zum mathematisch aufgefassten Neuplatonismus. Das Erkennen der atomaren Substanz in Form der „*species–scibile*“ bekam einen kausal-mathematischen Charakter. Diese letzte Differenz der Teilung im Rahmen des Baumes des Porphyrios bildet das Einzelding, welches hinter letzten universellen Species steht(*illud additum super formam speciei specialissimae*). Diese kausal-numerische Differenz begründet das moderne Individuum als neue atomare Substanz (*scibile*) und ist deshalb die eigentliche Ursache der Individuation (*causa individuationis*). Das Produkt wird als singuläres und individuelles Seiendes der dritten Art definiert und es ist laut Rufus auch die wirksame Substanz in der Realität. Das Erkennen hat einen effizienten kausalen Charakter, weil es eine Substanz der dritten Art in Form der „*species–scibile*“ bildet (*causa individuationis…est scibile*, Kap. 3.3.2). In diesem Simulakrum der Realität ersetzte die letzte Differenz sogar auch die reale Kausalität der ersten Substanz. Das Ergebnis dieser logisch prädizierten, lediglich im Denken der Sophisten gegebenen Kausalität ist das Individuum als weiteres Seiendes der dritten Art. Dessen materielle Grundlage bildet der von Avicebron übernommene universelle Hylemorphismus. Das neue Individuum der Moderne ist generisch identisch mit der univoken *materia prima*, welche durch die Bewegung der Formen nachfolgende bis auf das Niveau des nicht weiter teilbaren, *scibile* genannten Individuums differenziert wird. Die in Gestalt der porretanischen Hypostase definierte primäre Materie erhielt das kategoriale Statut der zweiten Substanz und wurde zu einem neuen Seienden der dritten Art. Die Individuation wird vom modernen Subjekt des Teilens und des Klassifizierens im Rahmen der *Arbor Porphyriana* vollzogen. Die neue Gestalt in der Epoche des metaphysischen Nihilismus wurde durch die post-strukturalen Analysen Foucaults über die Entstehung der nihilistischen Humanwissenschaften (*Les* *mots et les choses*, 1966) vollendet. Die erste Materie war bei Aristoteles als reines Gedankenkonzept. Rufus wandelte

sie in eine neue Form der gattungsmäßigen Bestimmung des Seienden um. Die Materie wird quasi-substanziell aufgefasst und wurde zum passiven Instrument des demiurgischen Subjektes, welches aktiv seine Formen in diese Materie der dritten Art hineindrückt. So entstand die moderne Analogie zur von Aristoteles und Averroës vorgeschlagenen ersten Wissenschaft über die aktuelle Substanz. Die Wahrheit, die aufgrund der Imposition von der ersten Substanz vermittelt wird, unterstützt nicht moderne Gnosis und postmoderne Ideologien aller Art. Moderner Fortschritt basiert nicht auf Wahrheit, sondern auf der unbegrenzten Produktion von *scibile*. Das Zitat zeigt, wie es zu einer unkontrollierten Vermehrung der objektiven Bestimmungen des Seienden kam, als Modernisten die Materie der dritten Art einführten.

„Ich spreche von der Materie, von der alle gemeinsamen Formen, Propria und die letzten gemeinsamen Gattungen getrennt sind, also von der Materie als Form, welche die Bestimmung der allgemeinsten Gattung besitzt (*forma generis generissimi*). Alles Übrige nimmt diese erste Bestimmung der Materie an, zuerst über jene allgemeinen Bestimmungen bis hin zum Einzelding.“ [[436]](#footnote-436)

Die moderne Materie begründete im Modus des universellen Hylemorphismus die generische Möglichkeit der Individuation. Sie ist als reine Hypostase gegeben und hat daher keine Form (*materia circumscripta ab ea omni forma communi*). Die hypostasierte Materie der dritten Art, welche außerhalb der Form gestellt ist, übernimmt dann passiv alle übrigen Formen als erstes Substrat in der Reihe (*omnium primo recipit*). Diese mythopoetische Materie wurde durch die moderne Sophistik zum Träger der substanziellen Determinationen auf kategorialem Niveau (ὑποκείμενον, *subiectum*). Moderne Philosophen bauen eine Burg aus Sand, der ihre bevorzugte *materia prima* ist. Rufus aktualisierte Dinants Szenarium der Differenzierung des neuplatonischen Diakosmos in die reale Welt, was alle Kenner der Metaphysik im damaligen universitären Paris (Alvernus, Albert, Bacon) gewiss erkannt hatten. Neoplatonische hypostasierte Materie existiert als reine „Potenz–Substanz“; im zweiten Schritt, sie nimmt eine hyparchische Form. Solche Materie als *tertium ens* begründet somit die erste Serie der Individuation. Durch die Determinierung der universellen Materie durch die einzigartige substanzielle Form entstand das moderne Individuum (*mediante hac alias per ordinem usque ad individualem*). Es wird durch univoke Teilung der Universalien (*resolutio*)erzeugt. Mithilfe der hypostasierten univoken Prädikate (*collecta*) lässt sich das Individuum auch beliebig zu modernen Simulakren zusammensetzen (*compositio*). Diese neuplatonische Prädikation wurde mit der porretanischen Auslegung der *Kategorien* ab dem Jahr 1230 eingeführt.

Rufus passte den universellen Hylemorphismus zur ersten Form der *metaphysica generalis* an, welche im Modus der mathematischen Analogie und der logischen Abstraktion gegeben ist. Seine modernistische These wird von Duns Scotus zur objektiven Form der Materie entwickelt (*Ordinatio II*, dist. 3, pars 1). Scotus made an objective adaptation of *scibile* developed by Rufus. Diese analogische univoke Metaphysik der *Modernorum* wurdevom ersten Postmodernisten Suárez als dem Gründer der modernen Ontologie übernommen.[[437]](#footnote-437) Der spanische Jesuit und scholastische Begründer der Postmoderne fasste die Materie gemäß Rufus und Scotus als Seiendes der dritten Art auf (*ipsa habet aliquem actum entitativum*, *Disputationes Metaphysicae* 5.3.5). Die Form der primären Materie wird durch den Ausschluss des Dritten bestimmt, weil die individualisierte „Materie“ durch sich selbst besteht und sich dadurch von allem Übrigen unterscheidet. Die logische Bestimmung der Materie ersetzte deren ursprünglichen, im aristotelischen Hylemorphismus gegebenen metaphysischen Sinn. Aber im Unterschied zu Rufus lehnte Suárez die Hypostasierung der Akzidenzien ab, welche nur die lokalisierten realen Dinge innehaben. Siehe seinen Terminus *distinctio situalis*. Die aristotelische Lösung der Individuation ist abermals nur scheinbar gegeben. Suárez‘ Materie hält den Status der porretanischen Hypostase und der reinen Essenz Avicennas. Sie kommt zur bereits gegebenen Essenz des modernen Individuums (*superveniens ad rationem individui*). Die Räumlichkeit gehört jedoch lediglich zur materiellen ersten Substanzen, keineswegs zur Essenz. Die zitierte Passage aus Suárez legt die Abkehr von Rufus Modernismus, weil diese umfasste die Umfänglichkeit und die Kausalität zur Definition der Essenz zusammen. Suárez lehnte den universellen Hylemorphismus ab und hielt an der Materie als Prinzip der realen Umfänglichkeit ab. Leibniz nahm Suárez‘ moderne Individuation an und lehnte ebenfalls die scotistische durch das Konzept der Materie der dritten Art gegebene These ab. Leibniz‘ früheres Werk *Disputatio metaphysica de principium individui* (1663) lehnt Scotus‘ Version der Individuation durch die *haecceitas* ab, weil diese ein hylemorphisches Seiendes der dritten Art erschafft.[[438]](#footnote-438) Nach Leibniz schuf Scotus aus der objektiven Materie einen modernen Frankenstein, welcher in sich materiell alle Menschen beinhaltet (*humanitate concretum constituere, Hominem*). Leibniz lehnt die univoke Äquivalenz der Realität und deren Bild im Denken und ist darin mit der Kritik der scotistischen Moderne nach Suárez einig. Die Postmoderne baut auf der siegreichen mittleren Strömung des Semi-Averroismus. Er entstand nach dem Jahr 1280 und wurde von Thomas Aquinas, Aegidius Romanus und einigen Franziskanern wie Aquasparta verkündigt. Diese Strömung lehnte den Neuplatonismus des Körpers der dritten Art ab, weil sonst die klassische, *ad mentem Averrois* gedeutete Metaphysik Aristoteles‘ hinfällig würde. Aber die objektivistische Strömung der Modernisten hielt an Rufus‘ Dualismus des Erkennens fest. Die durch die Abstraktion von den kontingenten ersten Substanzen erlangten sinnlichen oder intelligiblen Speciessind für den wissenschaftlichen Syllogismus des zweiten Averroismus unwesentlich. Die realen Substanzen erschaffen kein Prinzip des universellen Erkennens.

„Die Species der erkennbaren Sache wird in die Seele als Erkennen aufgenommen; es handelt sich um etwas Getrenntes, was keine sinnliche Imago der erkannten Sache ist. Sonst wäre diese Species niemals ein Prinzip des Erkennens der eigentlichen Sache.“ [[439]](#footnote-439)

Das wissenschaftliche Erkennen ist vom sinnlichen Erkennen (*imago rei scibilis*) getrennt (*est aliquid absolutum*). Rufus verwechselt die Ursache des Erkennens (die erste Substanz) mit ihrer Wirkung im Intellekt (Species). Der Status jener *res scibilis* ist im Rahmen des Seienden der dritten Art gegeben. Die Natur der „*rei scibilis*“wird von der oben analysierten Existenz abgeleitet, welche atomare Substanz als konkretes Individuum definiert (Kap. 3.3.2). Der Schluss harmoniert voll mit der vorangegangenen Analyse des demonstrativen Urteils in Rufus‘ Kommentar zur *Zweiten Analytik*. Diese Analyse basiert auf der Auffassung des modernen *scibile* (Kap. 3.3.1). Rufus‘ beide Kritiken trennen sich in grundsätzlichen Punkten (Stellung der Universalie und der Materie) sowohl von Aristoteles als auch von der Interpretation des Averroës. Die Modernisten erschufen ein Simulakrum der Realität, indem sie die erste Substanz in der Form der objektiven Seiendheit verdoppelten. Alvernus und Albert bezeugten um das Jahr 1240 die Existenz des Streites um die Deutung des Erkennens, was die vorausgegangene Matrix analysierte. Moderne Lösung wurde von Albert grundsätzlich abgelehnt, weil der Dualismus der Lateiner die Realität im Modell des universellen Hylemorphismus doubelt (*duplici* *individuitate*, Kap. 2.4.2)*.* Alvernus, Bacon und andere Kenner des Averroës aus der ersten Welle des Averroismus konstatierten, dass es sich im Falle der modernen Interpretatoren lediglich um eine Sophistik handelte, welche das Sein der ersten Substanz einklammert und die Ipseität der einzigartigen Person bestreitet. Die in der Bestimmung der lateinischen Sophisten gegebene Verdoppelung der Realität war für die Aristoteliker absolut inakzeptabel. Die Oxforder *Moderni* bestritten das Denken des normalen gesunden Verstandes, auf welchem die *Metaphysik* und die *Zweite Analytik* stehen.

Die univoke Identität der Species und des internen *scibile* sind von der Realität der Sinne losgerissen. Dies bedeutet, dass der rezeptive Intellekt der *Modernorum* ebenso problematisch wird, wie ihr Erkennen der Realität. Die hermeneutische Archäologie sucht deshalb nach dem Subjekt des modernen Erkennens. Dieses Subjekt begründet die ursprüngliche Lichtung, welche Wahrheit und Unwahrheit der modernen Objektivität ausweist. Diese ist als Simulakrum der sophistisch *ad mentem Averrois* gegebenen Metaphysik entstanden. Der Status des Subjekts ist an die Deutung von Averroës *intellectus possibilis* gebunden, welcher im ersten und im zweiten Averroismus nicht den gleichen Charakter hat. Die Moderne hält keine Auffassung der Abstraktion gemäß dem ersten Averroismus, weil das *scibile* als subsistente Form bestimmt ist. Die zweifache Art und Weise der Deutung des *intellectus possibilis* bildet das epochale Ereignis des Entstehens des modernen Subjektes, da sie die Lichtung von Wahrheit und Unwahrheit der westlichen Weltanschauung im Modus des objektiven Irrtums begründet. Rufus‘ Auslegung des averroistischen Averroës rief einen grundsätzlichen Streit um die aristotelische oder neuplatonische Interpretation von *De anima* hervor*.* Der Grund steckt in der bereits besprochenen Behauptung Avicebrons, dass der mögliche Intellekt wie die Materie universell ist (*intellectus possibilis est communis sicut materiae*, Kap. 2.4.3). Diese Behauptung beinhaltet das Grundprinzip von Dinants pantheistischer Häresie und bildet daher den Kern des Streits zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus. Der erste Averroismus behauptet mit dem CMDA, dass das Wort „*sicut*“ nur eine Ähnlichkeit zwischen Intellekt und Materie bedeutet, weil der Intellekt weder Hypostase noch Substanz ist, sondern ähnlich wie die Materie über die Fähigkeit der universellen Rezeptivität verfügt. Die zweite Welle der Averroisten veränderte prinzipiell die Auffassung des *intellectus possibilis*. Anstelle der Abstraktion verwendet die Moderne die Denudation der objektiven Spezies, um die Imposition der Bedeutung von der ersten Substanz zu ersetzen. Rufus benötigt zum Erkennen keine Intentionalität und keinen *intellectus possibilis* als *conditio sine qua non*. Das moderne Erkennen wird nicht von der Aktualität auf dem Niveau der *species sensibilis* begründet, sondern durch den direkten Einblick des individualisierten *scibile*. Die modernen Porretaner wie Rufus definierten den möglichen Intellekt als materielle Substanz der dritten Art. Der mögliche Intellekt muss numerisch einer, getrennt und universell sein, damit eine ähnlich geschaffene porretanische Speciesangenommen werden kann. Die Rezeptivität des Erkennens bildet das substanzielle Wesen des Menschen auf die Art von Dinants universellem primärem Stoff (*una materia esse materiae primae, et νοῦς erit primae materiae materia*, Kap. 2.1.3). Diese „Intellekt–Materie“ ist subsistent und numerisch einheitlich auf die Art der universellen Species. Dabei muss dieser *intellectus possibilis* auch individuell und einzigartig wie Rufus‘ *scibile* sein, der im individuellen Akt des Erkennens gegeben ist. Avicennistische Interpretation des Averroës nach der Toledischen Schule schuf rezeptiven Intellekt gemäß Rufus‘ Modus der *potentia substantialis* gegebene Hypostase (Kap. 3.3.1). Alle diese Eigenschaften müssen miteinander verbunden werden, weil sie nach der Schrift *De anima* dem rezeptiven Charakter der vernünftigen Seele entgegenkommen müssen.

Dieser Aufgabe war für die ersten modernen Sophisten um das Jahr 1235 wirklich ein großer Bissen. Rufus konzipierte den *intellectus materialis* unter dem Einfluss des universellen Hylemorphismus Davids von Dinant. Um die schizophrene Auffassung der Person als eines modernen Individuums verteidigen zu können, musste Rufus auf ausgeklügelte Weise die geniale Interpretation von *De anima* des Kommentators ablehnen. Die averroistische Auffassung des Intellektes und der erste offene Angriff der Oxforder Modernisten auf CMDA wird in Rufus‘ Kommentar zu *De anima* aus den Jahren 1236–37 dargelegt (*In Aristotelis De anima, redactio brevior*). Dieser wurde wohl zur selben Zeit verfasst wie das Werk *Contra Averroem*. Die Hermeneutik setzt voraus, dass diese beiden Kommentare noch in Oxford entstanden sind. Nach deren Veröffentlichung folgten wohl Rufus‘ Eintritt in den Franziskanerorden und der schnelle Weggang nach Paris zu Magisterstudien. Grosseteste konnte als *magister scholarium* keinen sophistischen Angriff von zweifelhaftem Niveau auf den Kommentator dulden, welcher darüber hinaus die Schlüsselprinzipien der pantheistischen Häresie der Amalrikaner enthielt. Das historische Ereignis von Rufus‘ Weggang von seiner AlmaMater deckt sich mit dem geschichtlichen Ereignis der Entstehung des Averroismus. Der Kommentar zu *De anima* begreiftdas vernünftige Erkennen im Rahmen von Avicennas Selbstreflexion der Seele, welche Rufus mithilfe der Kreisbewegung der platonischen *anima mundi* definiert.[[440]](#footnote-440) Rufus ist um 1250 einer der wenigen Kommentatoren, welcher an der strittigen Lehre über die Weltseele festhielt (Wood 2001, 135–36). Das half ihm beim Pariser Bischof Alvernus aus der Blund’schen Schule gewiss nicht. Er hielt das Konzept der *anima mundi* für Häresie der arabischen *sequaces Aristotelis* , welche die Auslegung des Aristoteles verdreht hatten (Kap. 2.3.1). Darüber hinaus war in der vorausgegangenen Generation David von Dinant aufgrund seiner pantheistischen Deutung der kosmischen Seele exkommuniziert worden. Rufus benötigt im Unterschied zu diesem aristotelischen Neuplatoniker die Kreisbewegung der Seele keineswegs zur Begründung der universellen Intentionalität und des pantheistischen Erkennens, sondern für die kosmische und universelle Bewegung der durch den kosmischen *intellectus agens* gegebenen Selbstreflexion. Der aktive Intellekt Avicennas ist eine von Gott geschaffene kosmische Form; deshalb pflegt Rufus keinen Pantheismus. Er folgte Grosseteste in diesem Punkt. Im Gegensatz zur strikten Ablehnung seitens Blund und des ersten Aristotelismus, Grosseteste nahm die modifizierte Lehre der *anima mundi* im Modus von Anselms mystischer augustinischer Vision an. Diese Vision brachte er in seinen kosmologischen Schriften gemäß der toletanischen Auslegung des Aristoteles zur Geltung (Kap. 3.1.1). Während Grossetestes Wirkung in Oxford störte das Konzept der *anima mundi* wohl niemanden der dortigen porretanischen Magister, weil der Bischof von Lincoln an dieser Theorie in der modifizierten Form des Avicennismus der Toledischen Schule festhielt. Aber in Paris war nicht möglich, zur Zeit des Bischofs Alvernus diese Lehre zu verkündigen. Deswegen ging Grosseteste nach Alvernus‘ Ernennung zum Pariser Bischof nach Oxford (1228). Rufus‘ Umkehrung der Seele in sich selbst (*convertit se supra se ipsam*) wird durch die Bewegung des Geistes bestimmt, der kausal auf sich selbst wirkt. Dies ist ein typisch platonisches Bild der kreisförmigen Bewegung der Seele, das an den "fliegenden Menschen" von Avicenna angepasst ist. Der intellektuelle Teil der Seele erkennt sich selbst auf der Grundlage der akzidentellen Arbeit der Sinne. Sie liefern dem hypostasierten intellektuellen Teil der Seele weitere Impulse von außen. Die Aktualisation durch die Sinne (*excitatio*) verläuft mittels Körper durch den Impuls der externen Sache (*haec enim excitatio non est nisi mediante corpore*, *In DA* 2.11.35). Der Intellekt wird von den Sinnen bewegt, aber gänzlich marginal. Seine Tätigkeit basiert auf der im letzten Kapitel angeführten selbstreflexiven *informatio*.[[441]](#footnote-441) Die Konversion der Seele zu sich selbst braucht keine Ähnlichkeit zwischen dem äußerlichen Ding und dem Intellekt zu suchen, d. h. keine Veränderung des intellektuellen Erkennens durch die sinnlichen Species. Die Selbstreflexion knüpft an die Bewegung der kosmischen intelligiblen Seele an, welche die Ursprungsquelle des Erkennens durch die Belichtung des kosmischen *intellectus agens* bildet. Siehe das ursprüngliche Muster dieser Intentionalität bei der trinitären Struktur der Selbstreflexion des göttlichen Intellekts und dem schöpferischen Akt bei Ibn Adi (OBJ I, Kap. 2.2). In der Bewegung der Selbstreflexion umfasst die menschliche Seele auch das Erkennen auf dem sinnlichen Niveau. Die Seele enthält primär in sich die Aktualität zum in der *Zweiten Analytik* definierten demonstrativen Erkennen. Das Erkennen kommt primär aus der kosmischen Quelle der *anima mundi* und nicht aus der externen kontingenten Sache. Rufus braucht das Erkennen aus den Sinnen lediglich als Akzidens des Erkennens für modern autarke *anima intellectiva*. Daher reduzierte er den Status der sinnlichen Species nur auf das Sinnesorgan, z. B. auf die Sehkraft.[[442]](#footnote-442) Der erste Teil, der sich auf die sinnlichen Species bezieht (*nullo modo potest immutare animam*), würde vom ersten Averroismus unterzeichnet werden. Er besteht auf dem immateriellen Status des Intellekts (*inmixtus*), aufgrund der *species intelligibilis*. Die Seele synthetisiert jedes Erkennen durch ihre immaterielle Form, weswegen sie auch von den Sinnen nicht direkt beeinflusst wird. Aber die Belichtung des Intellektes kommt in der Auffassung der Seele als *tabula rasa* lediglich von der sinnlich gegebenen Aktualität. Deshalb entwirft der erste Averroismus eine kausal gegebene Übereinstimmung zwischen den Sinnen und dem Intellekt. Rufus arbeitet mit der Auffassung der Wahrheit als *coaequatio* zwischen den objektiven Species*¸* welche die Kausalität in sich selbst tragen. Die Übereinstimmungstheorie der Wahrheit und des Erkennens wird durch das moderne Assimilationsmodell der Wahrheit ersetzt, wobei die menschliche oder die kosmische Seele in einer Kreisbewegung in sich selbst die primäre intelligible Form begründet.

Die Auffassung der Wahrheit als Assimilierung der externen Species in den Intellekt wird im dritten Teil von Rufus‘ Kommentar zu *De anima* bestätigt, welcher die rezeptive Komponente des Intellektes definiert. Der rezeptive Intellekt kann keine reine Potenz der Seele sein, weil Rufus die Erkennung in zwei hypostasierten Potenzen aufteilt (Kap. 3.3.1). Das Zitat zeigt das Konzept des *intellectus possibilis*, das auf dem Konzept des *intellectus materialis* von Avicenna beruht. Dieser existiert habituell schon beim Kind, das noch nicht zur intellektuellen Erkenntnis fähig ist (OBJ I, Kap. 2.3.1). Aber Rufus hat die *materia spiritualis* zur Verfügung, was ihn fähig macht, eine neue Definition von Avicennas materiellem Intellekt darzubringen. Die Anhäufung der verschiedenen Formen des *tertium ens* in die Definition des *intellectus possibilis* ist ganz bemerkenswert.

„Was lediglich in der Potenz liegt, das besitzt keine selbstständige Existenz. Aber der mögliche Intellekt geht jedem Verständnis voraus, und auch das Kind verfügt darüber. Daher existiert dieser Intellekt aktuell (*habet actum exsistendi*). Dann liegt er nicht nur in der Potenz, weil vor dem Akt des Verständnisses nicht nur die reine Potenz liegt (*antequam intelligat non est solum in potentia*). Daher kann der Intellekt, welchen die Seele versteht, nicht nur eine Form sein, sondern ist auch eine individuelle Substanz (*hoc–aliquid*). Aber jede auf diese Weise erschaffene Sache trägt zweierlei in sich: die materielle Einheit und den formalen Rest (*unum materiale et reliquum formale*). Deshalb besitzt menschlicher Intellekt eine Form und er ist nicht nur in der Potenz.“ [[443]](#footnote-443)

Der rezeptive Intellekt existiert in der aktuellen Gestalt bereits bei den Kindern (*habet actum exsistendi*) und muss daher irgendeine Art der individualisierten Substanz sein (*hoc–aliquid*). Er ist unter anderem auch deswegen eine Substanz des dritten Typs. Er enthält eine besondere Form der Subsistenz, welche auf dem Niveau der Form gegeben ist (*reliquum formale*). Die rein rezeptive Komponente des möglichen Intellektes als bloßer Potenz der Seele genügt für den Akt des Erkennens nicht (*non est solum in potentia*), was später in Bonaventuras Definition des passiven Intellektes übernommen wird. Die Definition des Intellekts als *tabula rasa* ist auch deswegen ausgeschlossen, weil das Denken immer über eine eigene Aktualität verfügt (*antequam intelligat non est solum in potentia*), und aus diesem Grunde ist sie auch eine individualisierte Substanz. Die Seele selbst ist eine aktuelle Substanz, deswegen enthält sie eine rezeptive und eine formale Komponente (*habet duo in se*). Der Dualismus des abgeteilten sinnlichen und intellektuellen Erkennens bewirkte, dass Rufus in die Seele zwei intellektuelle Substanzen einführen musste (*unum materiale et reliquum formale*). Schrift CMDA begründete klar, dass die materielle sinnlich gegebene Rezeptivität aktuelle ist, weil sie das Verständnis mit den körperlich als *hoc aliquid* gegebenen Sinnen verknüpft. Diese materiell gegebene Erkennungsfähigkeit der Seele kann keine adäquate Aktualisierung der immateriellen Formen oder Species vollziehen; daher muss es zu einem weiteren Akt der immateriellen Intentionalität, Rezeptivität, Abstraktion und Synthese kommen. Diese sind auf dem Niveau des *intellectus possibilis, agens* und *speculativus* gegeben. Die Schrift *De anima* und der CMDA verteidigen aus prinzipiellen Gründen den Intellekt lediglich als Potenz der Seele, nicht als Substanz. Der erste Averroismus definiert das Erkennen als Formation der intelligiblen Intention im tätigen Intellekt. Er vollbringt die Arbeit des rezeptiven Intellekts, der eine Art Diaphanum zwischen der sinnlichen und der intellektuellen Erkenntnis schafft. Blund trennt die passive Aufnahme des Sinnesreizes von aktiven Prozessen der Synthese. Die Tiere haben die aktive sinnliche Vorstellungskraft und der Mench noch aktive begriffliche Erkenntnis. Der als Fähigkeit der Seele gegebene individuelle passive Intellekt intendiert zuerst die im gemeinsamen Sinnesorgan der Sinnlichkeit rezipierten Sinnesreize (*sensus communis*).

Rufus braucht die Synthese der intentionalen *species sensibilis* und *intelligibilis* nicht, da er kein Diaphanum hat, das die Vermittlung zwischen der hyparchischen Realität und der menschlichen Erkenntnis übernimmt. Seine Auffassung des *intellectus possibilis* kennt Averroës‘ Auffassung der Intentionalität als innerer Form des Diaphanums nicht, welches die sinnlichen Species mit dem intellektuellen Erkennen der ersten Substanz verbindet. Rufus‘ Kommentar zu *De anima* sieht keinen eigenen Akt des rezeptiven Intellektes, weil er nicht nach dem ersten Averroismus mit dem Begriff der Intentionalität arbeitet. Die Ähnlichkeit geht nicht vom Ding zu den Sinnen und zum Intellekt durch die Mediation. Die als „*species–scibile*“gegebene atomare Substanz stellt ein gemeinsames univokes Konzept dar, sowohl für die Dinge in der Realität als auch für die Intentionen im Intellekt. Der gelehrte Lateiner aus Cornwall gibt die Intentionen nach Avicenna direkt in realen Sachen, was in seinem Kommentar zur Aristoteles‘ *Physik* bestätigt wird (*cum ergo intentiones principiorum sint in materia extra*; *In Phys*. P2, ed. RRP). Der tätige Intellekt abstrahiert im Prozess der *denudatio* von den Dingen die immaterielle Form, indem er mittels des universellen Hylemophismus gegebene Species der kontingenten Bestimmungen entledigt (*et magis adhuc per intellectum agentem per cuius abstractionem removentur illae condiciones*, ibid). Rufus muss Averroës‘ Proportionalität des persönlichen rezeptiven und synthetisierenden Intellekts (*tertium genus*) zur äußeren ersten Substanz ablehnen. Sein Wissen braucht keine Vermittlung des Wissens durch das Diaphanum und durch die von den Sinnen bestimmte Intentionalität. Das intellektuelle Erkennen ist von den Sinnen getrennt, weil die auf die Sinnesreize bezogene Intention nur im materiellen Modus gegeben ist. Das Erkennen entsteht dergestalt, dass der aktive Intellekt die univoke Speciesim Ding denudiert oder sie direkt betrachtet und dieses *scibile* dann in den passiven Intellekt eindrückt. Platons Metapher des Erkennens als Abdruck der Form in Wachs folgt der mythopoetischen Tätigkeit der Mnemosyne (*Theait*. 191d7‒9) und es wird in Themistios‘ Auffassung des *intellectus materialis* eingesetzt (OBJ I, Kap. 2.4.2). Das Schema der Aktualisierung des Erkennens ist keine aristotelische Synthese der Erkenntnis (Akt–Potenz), sondern ein platonischer Abdruck der höheren intelligiblen Form in die rezeptive Komponente in der Seele (Substanz–Akzidens).

„Der tätige Intellekt abstrahiert die Species indem er deren Ähnlichkeit der außerhalb der Einbildungskraft gegebenen Bestimmungen vergegenwärtigt (*appropriantibus per eius praesentiam super imaginabile*). Ebenso wie Wachs, welcher in sich undifferenziert jedwede Form durch das Siegel aufnimmt, so ist auch der mögliche Intellekt von sich selbst aus eine Potenz (*de se sit possibilis*), um die Ähnlichkeit einer jeden Form zu sein. Durch die gegenwärtige Ähnlichkeit der Form im möglichen Intellekt entsteht die Ähnlichkeit der aktuellen Form durch die Gegenwart des tätigen Intellektes. Er manifestiert die universellen Intentionen und deren außerhalb der materiellen Bestimmung gegebene Ähnlichkeiten.“ [[444]](#footnote-444)

Der erste Satz legt den gänzlich autonomen *intellectus agens* dar, welcher die Abstraktion der intelligiblen Speciesvollzieht, indem die bereits in den Dingen und den sinnlichen Vorstellungen gegebenen Speciesvergegenwärtigt (*per eius praesentiam super imaginabile*). Dieser kosmische *intellectus agens* wird nicht individualisiert, weil wir ihn in Form der neuplatonischen Partizipation oder von Avicennas *coniunctio* teilen. Der erleuchtete tätige Intellekt drückt durch den Einblick in die ersten Formen und in die ersten Prinzipien des Erkennens (siehe Grossetestes *exemplar* a Rufus‘ *scibile*) auf die Art des platonischen Siegels die denudierten *species intelligibilis* in die rezeptiv erkennende Komponente der als *intellectus materialis* gegebene Seele ein. Der zitierte Prozess des Abdrucks der Form in das Wachs kann auch vom getrennten *intellectus agens* als aktiver Form getan werden. Der numerisch einheitliche und abgeteilte *intellectus possibilis* kann diese getrennte, durch den abgeteilten kosmischen *intellectus agens* in die Seele eingedrückte Form passiv annehmen. Der nächste Satz konstatiert, dass der *intellectus possibilis* diese Fähigkeit der Rezeption aus sich selbst (*de se*) hat. Der rezeptive Intellekt funktioniert als hypostasierte Species auf die Art von Dinants kosmischem rezeptivem Intellekt im Modus der universellen *materia prima*. Das Zitat betont, dass die Manifestation der intendierten Universalien (*intentiones universalium*) nur durch den *intellectus agens* eingerichtet werden kann (*per praesentiam intellectus agentis*). Dieser aktuelle und substanzielle Intellekt erschafft aktiv die Gestalt der Universalien im rezeptiven Intellekt durch den Abdruck der Form in die spirituelle Materie. Das gleiche Schema des Erkennens und des Vergleichs mit dem Wachs und dem Siegel ist in Descartes‘ wichtigster *Regula XII* enthalten, welche das Schema des evidenten wissenschaftlichen Erkennens und Methodologie begründet.[[445]](#footnote-445) Das Erkennen bedeutet in Moderne und Postmoderne die Widerspiegelung der univoken Species im tätigen Intellekt, welcher die hypostasierten Species der dritten Art denudiert, und dies entweder aus der Sache oder aus der kosmischen oder mathematischen Form. Diese in kognitiver Form hypostasierten Species werden in die rezeptive Komponente der Seele eingeprägt, die zur spirituellen und hypostasierten Materie geworden ist. Rufus teilt als erster Modernist die Seele in zwei selbstständige Substanzen. Die Belichtung des Sinns des Seienden kommt von hinten durch den *intellectus agens* und die Rolle des *intellectus possibilis* ist völlig minimal. Der rezeptive Intellekt begreift sich als spirituelle Materie der dritten Art, welche die Abdrücke der betrachteten oder durch den *intellectus agens* produzierten hypostasierten Speciesin sich aufnimmt. Damit wurde die Beziehung der Wahrheit als Übereinstimmung des Intellektes zum Ding hinfällig (Averroës‘ *proportio, consimilitudo*). Rufus schafft nur die mytologische Übereinstimmung zwischen dem externen und internen *scibile*, welches als Substanz oder Speciesder dritten Art definiert wird (Anselms *rectitudo,* Rufus‘ *coaequatio*). Rufus kann die Wahrheit als Übereinstimmung nach dem CMDA nicht übernehmen. Aber aristotelische Auslegung von *De anima* musste er zumindest in groben Zügen aus Grossetestes Vorlesungen in Oxford kennen. Bacon konstatierte klar, dass zu seinen Studienzeiten in Oxford kein Dualismus der Substanzen im Menschen existierte, was gewiss das Verdienst Grossetestes war (Kap. 3.2). Rufus schuf den Intellekt als Substanz im Modus des universellen Hylemorphismus Davids von Dinant und eröffnete die Ära des kartesianischen Dualismus.

Die Definition des intellektuellen Erkennens zerteilte die Seele in zwei Komponenten. Es wurde völlig anders getan, als in der *ad mentem Averrois* kommentierten aristotelischen Schrift nach der Auslegung der Sizilianischen Schule und des CMDA. Das Erkennen wird nicht aus Richtung der sinnlich wahrgenommenen Sache aktualisiert, sondern aus Richtung des *intellectus agens* und der Species der dritten Art. Die Belichtung des Seienden kommt von hinten, und daher ist das Schema des Erkennens im Vergleich zum ersten Averroismus genau umgekehrt gegeben. Die materielle Komponente steht bezüglich des intellektuellen Erkennens in der Potenz, und die formale Komponente schafft die Aktualität des Erkennens.

„Was in der erschaffenen Seele materiell ist, das ist der mögliche Intellekt; was in ihr formal ist, das ist der tätige Intellekt.“ [[446]](#footnote-446)

Der materielle Intellekt ist bei Rufus ebenso wie bei David von Dinant objektiv materiell, weil er im Modus der kosmischen primären Materie als *tertium ens* gegeben ist. Der materielle Intellekt ist in seinem Wesen immateriell, sodass die abgeteilte kosmische Form allem Menschen gemeinsam ist. Dadurch ergab sich für Rufus das grundsätzliche Problem der Individualisierung des materiellen Intellektes im Individuum, welches sich in der Schrift *Speculum animae* zu lösen versuchte, aber erfolglos. Die Theorie des Erkennens folgt dem kosmischen *intellectus agens* und *possibilis*. Daher musste er aus Paris weggehen, um nicht der pantheistischen Häresie als David von Dinant beschuldigt zu werden. Rufus musste nach dem Vorbild des avicennischen Aristotelikers David von Dinant den immateriellen rezeptiven Intellekt außerhalb der individuellen Seele des Individuums belassen, damit in seinem Schema der universellen Species überhaupt irgendein Erkennen stattfinden kann. Die Metapher des Einprägens der aktuellen Form in das Wachs zeigt, dass der zweite Avicennismus keinen personalisierten *intellectus possibilis* hat. Er ähnelt der platonischen *hypodoché* (*Tim*. 48e–53c). Der materielle kosmische Intellekt erkennt dadurch, dass der tätige Intellekt als *dator formarum* in ihn die Formen als Siegel ins Wachs hineindrückt. Die Auffassung der Species als wirksamer universeller Formen ist aus der Sicht des Averroës und des ersten Averroismus absolut unannehmbar. Hätte Rufus die CMDA so aufmerksam gelesen wie die Anhänger des ersten Averroismus, hätte er gewusst, dass er mit seiner Fehlinterpretation der Erkenntnis genau das tat, was Averroes Themistios, Alexander und den Alexandrinern seiner Zeit vorwarf (OBJ I, Kap. 2.4.2). Die Veränderung der Moderne gegenüber dem ersten Averroismus liegt darin, dass die Intention nicht auf dem Niveau des *intellectus possibilis* entsteht, weil die aktualisierte Rezeptivität nicht vom sinnlich erkannten Ding kommt. Rufus errichtet die Ähnlichkeit der universellen Speciesauf dem Konzept der durch den *numerus mathematicus* gegebenen Individuation und auf der durch die analogische Beziehung zum universellen Maß gegebene Ähnlichkeit (Kap. 3.3.1). Der intellektuelle Teil der Seele begründet das Erkennen nicht im Akt der immateriellen Aufnahme des möglichen Intellektes, welcher sich intentional auf die sinnlichen Vorstellungen in der Imagination bezieht. Rufus ist nicht an der rezeptiven, zu den Sinnen gewandten Komponente des immateriellen Intellektes interessiert. Der mögliche Intellekt nimmt als Hypostase passiv die Formen aus dem tätigen Intellekt und nicht aus den Sinnen an. Der moderne Intellekt erkennt die Species im direkten Einblick, weil die avicennische Denudation die Erkennungsformen direkt in den Dingen selbst sieht. Die Grundthese von Averroes und Aristoteles ist, dass Universalien nur im Denken gegeben sind. Deshalb suchte der erste Averroismus die Übereinstimmung der sinnlichen Speciesim Hinblick auf die intellektuelle Species. Der zweite Averroismus brauchte diese Korrespondenz gar nicht; sein Intellekt trug die erkannten Formen in sich. Die Universalien existieren universell, das heißt, auch in den singulären ersten Substanzen. Die Rezeptivität der Seele als *tabula rasa* spielt im ersten Averroismus eine Schlüsselrolle im Hinblick auf die aktuell und singulär gegeben sinnlichen Vorstellungen. Die rezeptive Komponente des Intellektes nimmt die im Rahmen des Prozesses der Abstraktion auf und der tätige Intellekt vollzieht dann die anschließende Synthese der immateriellen und somit auch der universellen intelligiblen Formen an. Rufus und David von Dinant haben die Rezeptivität der Seele gegenüber dem kosmischen *intellectus agens*. Ihr materieller Intellekt ist überhaupt nicht als Akt der Person gegeben, weil die Individuation dieser bewundernswerten kosmischen Species durch die spirituelle Materie gegeben ist. Dann bedarf es einer ausgeklügelten Konjunktion dieses Simulakrums mit dem persönlichen Intellekt, was für den ersten Modernisten keine leichte Aufgabe darstellte und in seiner Schule bis heute nicht gelöst ist. Nach der Konjunktion der tätigen und der passiven kosmischen Form in unseren Intellekt startet endlich der moderne Prozess des Erkennens.

Die modernen Illuminaten in Oxford verglichen um das Jahr 1235 zwei Arten der universellen Species. Das erste Seiende der dritten Art ist direkt in den realen Dingen enthalten und das zweite wird vom erleuchteten tätigen Intellekt betrachtet. Er nimmt direkt das Erkennen im durch den Einblick in die reinen Formen erleuchteten Denken (Grossetestes *intellectus*) auf. Der aktive Intellekt prägt die denudierten Species in den passiven Teil der Seele als *intellectus materialis* ein, wo sie in der augustinischen Auffassung des Gedächtnisses aufbewahrt werden (*locus specierum*; OBJ III, Kap. 4.3.1). Der erworbene oder aktualisierte Intellekt vollzieht dann Avicennas Kollekte der formalen Bestimmungen aus dem materiellen Ding (*iltaqaṭa*; OBJ I, Kap. 2.3.1). Die sinnliche Rezeption der externen Sache durch den *intellectus possibilis* und von ihm geleisteterIntentionalität wird im modernen Szenarium des wissenschaftlichen Erkennens gänzlich zweitrangig. Die Intentionalität bedeutet laut Rufus und später auch laut Descartes und Husserl den aktiven Prozess des Intellektes, der im Menschen als Substanz der dritten Art gegeben wird. Dieser aktuelle hypostasierte Intellekt betrachtet direkt allgemeine Formen im Akt der intellektuellen Intuition. Er kann sie auch aus den materiellen Einzeldingen aufnehmen; aber das ist nicht notwendig, weil er die ursprüngliche Sicherheit des Erkennens in sich selbst trägt. Daher fiel die Mediation des *intellectus possibilis* aus dem modernen Schema des Erkennens heraus. Sie wurde durch den platonischen Abdruck der universellen, aktuellen und hypostasierten kosmischen Form in den rezeptiven Teil der menschlichen Seele ersetzt. Das moderne Erkennen stellt eine mythopoetische Kollekte der kosmischen, hypostasierten Erkenntnisse dar, die universell in der Form der objektiven *scibilia* definiert werden. Husserls transzendentales *cogito* vollzieht Avicennas Kollekte der eidetischen Gegebenheiten im Akt der absolut gegebenen Evidenz.[[447]](#footnote-447) Diese Art des Erkennens thematisiert ausdrücklich der zweite Averroismus um das Jahr 1290 (*per species collectam*; OBJ III, Kap. 4.6). Die von Rufus begründete Epoche der Informatik sieht auf visionäre Weise nicht existente *scibilia* direkt in der Welt, wo sie porretanisch in Gestalt im Modus „*semel–semper*“gegebener mathematischer Entitäten „eksistieren“. Heute wird diese avicennische Kollekte von Cloud-Datenbänken sichergestellt. Sie repräsentieren die mystische Wolke des gegenwärtigen Wissens, welche in der Form des buddhistischen Maya, des sophistischen Simulakrums oder von Rufus‘ *informatio* gegeben ist. Die Analyse von Rufus‘ Kommentar zu *De anima* hat gezeigt, dass die intentionale Synthese der Species nur vom tätigen Intellekt vollzogen wird, welcher die universellen Formen direkt aus den realen singulären Dingen absieht oder sie durch die Illumination vom abgeteilten *intellectus agens* bekommt. Das Erkennen von hypostasierten kognitiven Formen in den Dingen ist dadurch gegeben, dass das Denken der Illuminaten in den Prozess der Denudation eintritt. Es extrahiert solche Formen aus den Inhalten des Denkens, das sich auf die hylemorphische Realität auf der unteren Ebene bezieht. Diese univok gegebenen Formen prägt der menschliche *intellectus agens* in das auch als Substanz gegebene intellektuelle passive Medium ein, aber im Modus der reinen Erkennungsmöglichkeit (*intellectus materialis*). Die so eingedrückten und als *scibilia* gegebenen Formen sammelt er dann im Gedächtnis als Augustinus‘ *locus specierum*. Die moderne *memoria* startet dann den Vergleich mit dem im aktiven kosmischen Intellekt gegebenen permanenten Exemplar. Der Vergleich verläuft durch den Prozess der Erleuchtung. Sie geht mittels der Exemplaren direkt vom modernen Gott aus. Die Wahrheit ist die Ähnlichkeit einer und derselben Species, welche zuerst in der singulären Form der kosmischen universellen Form gegeben ist.[[448]](#footnote-448) Von dort wird sie im Modus der objektiven Aneignung des modern genannten „Erkennens“ denudiert (*forma universalis cum condicionibus appropriantibus ipsam*). Dann vergleicht sich diese Form im Modus der demiurgischen Assimilierung mit der gleichen aus der realen Welt abstrahierten Form. Der grundlegende Fehler moderner Alexandriner wie Rufus und Husserl besteht in der Unfähigkeit, die von Averroes begründete Intentionalität als *proportio* des materiellen Dings und des immateriellen Intellekts zu erkennen. Der Dualismus von zwei getrennter Erkenntnisarten erlaubt keine echte Korrespondenz zwischen den materiellen Sinnen und dem immateriellen Intellekt. Der subjektive Stil des Erkennens im Modus der Wahrheit als *speculatio* erforscht und setzt nur eigene *scibilia* zusammen. Dieser narzisstische Stil von Moderne und Postmoderne im Paradigma der Wahrheit als Assimilierung erachtet unter dem Einfluss der modernen Furien die Realität der ersten Substanz nicht als wichtig für das Erkennen. Der zweite Averroismus arbeitete nicht mit der Übereinstimmung des Intellekts und der extramentalen Sache wie der CMDA in der Auslegung der Sizilianischen Schule. Rufus bestritt den immateriellen und personalisierten *intellectus possibilis* als Fähigkeit der existierenden Seele (*tertium genus*). Stattdessen setzte Themistios‘ *intellectus materialis* und den rezeptiven und aktiven Intellekt ein, wie er nach dem CMDA im Modus *inmixtus* gegeben ist. Doch, er hypostasierte den Intelekt als getrennte kosmische Substanz. Daher konnte Rufus keine grundlegende Unterscheidung zwischen den im CMDA gegebenen Statuten *tertium* und *quartum genus* vollziehen (OBJ I, Kap. 2.4.3). Der mögliche Intellekt ist eine von außen gegebene neuplatonische Substanz, welche sich äußerlich mit dem Individuum verbindet. Rufus arbeitet formal mit dem gleichen Szenarium des rezeptiven kosmischen Intellektes wie David von Dinant, was in Paris unter Bischof Alvernus keinen großen Erfolg erbringen konnte.

„Rufen wir uns in Erinnerung, dass der mögliche Intellekt von außen gegeben ist und es sich bei ihm um etwas Göttliches handelt (*intellectus possibilis est ab extra et est quiddam divinum*) und dass er sich mit dem Menschen verbindet, indem er in dessen Substanz eingegossen wird (*copulatur com homine per substantiae infusionem*). Er wird gleichzeitg geschaffen und eingegossen, und nachdem er auf diese Weise in den Menschen eingefügt worden ist, ist er bereits numerisch unterschiedlich und individualisiert, sowohl aus sich als auch aus seinem Wesen, welches in allen Menschen gegeben ist. Auf diese Weise ist der mögliche Intellekt in allen Menschen anwesend, während er auf diese Weise eingefügt ist.“ [[449]](#footnote-449)

Das Zitat fasst die zwei grundlegenden Charakteristiken des möglichen Intellektes zusammen, welche in der nächsten Dekade den Kern des Streites um den Averroismus bilden. Der rezeptive Intellekt ist eine selbstständige Substanz aus der Ordnung der kosmischen Intelligenzen und kommt von außen zum Menschen (*intellectus possibilis est ab extra et est quiddam divinum*). Der so gegebene Intellekt verbindet sich mit dem menschlichen Intellekt, indem er ihm die eigene Hypostase mithilfe der akademisch aufgefassten Kopulation übergibt (*copulatur cum homine per substantiae infusionem*). Die Individuation des singulär-universellen *intellectus possibilis* entsteht auf der Grundlage der Annahme der externen Substanz der dritten Art und ist durch den Akt der akzidentellen Aktualisierung dieser externen aktuellen Form im modernen Individuum gegeben. Die Interaktion zwischen der kosmischen und der menschlichen Form entsteht durch das Eingießen oder die Verbindung (*copulatio*) des kosmischen Intellektes mit der Hypostase, welche in der menschlichen *anima intellectiva* gegeben ist. Die substanzielle Einheit des rezeptiven Intellekts als hypostasierte kosmische immaterielle Substanz erfährt so eine akzidentelle Imposition im modernen, numerisch distinkten *individuum*. Die spezifische universelle Potenz der abgeteilten und immateriellen Fähigkeit des Intellektes musste der Neuplatoniker Rufus außerhalb der personalen Seele des Menschen ansiedeln (*ab extra*). Die numerische Einheit des *intellectus possibilis* ist in ihm selbst gegeben (*individuatus ex se*), weil er in seiner externen Gestalt außerhalb des Individuums als kosmische und göttliche Substanz der dritten Art existiert (*hoc aliquid*). Durch diese materielle und somit auch numerische Identität unterscheidet sich der rezeptive Intellekt vom tätigen, welcher eine reine aktuelle Form ist. Der averroistische Streit um den numerisch individualisierten Intellekt als Hypostase ist für den ersten Averroismus ein totaler Unsinn, was wir bei Siger sehen werden (OBJ III, Kap. 4.4.3). Im folgenden, durch akademische Kopulation gegebenen Schritt „eksistiert“ diese Substanz auch in uns. Im Akt der mythologischen Kopulation und der porretanischen Non-Existenz expandiert der zweifache kosmische Intellekt zum Erkennen in der menschlichen Seele. Hier realisiert sich der kosmische *intellectus possibilis* substanziell-potenziell als konkrete, in der individuellen Seele gegebene Hypostase, siehe Schema der *potentia substantialis* (Kap. 3.3.1). Dieser Übergriff des getrennten Intellektes in das Individuum stellt das moderne Konzept der „Eksistenz“ der *anima intellectiva* dar. Durch die Entstehung der modernen Form des *intellectus possibilis* in Form des averroistischen Simulakrums begann auch das moderne Subjekt des Erkennens geschichtlich zu existieren. Rufus‘ sophistisches Wort macht aus ihm ein objektives *scibile*, welches bis heute in seinem nihilistischen Ruhm unter uns wohnt.

Die hermeneutische Archäologie deutete die Entstehung des modernen Subjektes im Modus der *alétheia*. Es geht um epochalenIrrtum, weil das Subjekt sich um das Jahr 1235 in Oxford von Grossetestes Auslegung der einheitlichen Person trennte. Bacon dokumentierte eindeutig, dass die ursprüngliche Definition der Person in Oxford nur auf einer Mehrzahl von Formen beruhte und die Person eine einzige hylemorphe erste Substanz war (Kap. 3.2). Die Repräsentanten des ersten Averroismus in Paris und Grosseteste in Oxford erklärten den lateinischen Sophisten vergeblich, dass der als pseudo-aktuelle Substanz definierte rezeptive Intellekt Unsinn sei. Er würde niemals eine andere Substanz erkennen, weil er über keine volle Rezeptivität verfügt. Darin bestand der Kern von Averroës‘ Kritik am Konzept von Themistios‘ und Alexanders *intellectus possibilis*. Der rezeptive Intellekt gerade deswegen funktioniert persönlich, weil er laut CMDA eine potenzielle Erkennungsfähigkeit und keine individuelle Substanz ist. Daher vollzieht sich das Erkennen durch die Existenz der hylemorphischen Person, und das durch die zweifache Gestalt der Rezeptivität und der Intentionalität (Sinne, Intellekt). Das auf dem hypostasierten *intellectus possibilis* beruhende moderne Subjekt des Erkennens repräsentiert das gleiche Simulakrum wie seine mythologische Erkennungsfähigkeit. Für die ersten Modernisten zerfiel die Person in drei Substanzen: Seele, Körper und hypostasierter Intellekt, welcher in zwei Komponenten auftritt: *materialis* und *agens*. Die Seele ist unsere; aber die übrigen zwei Komponenten kopulieren kosmisch mit uns. Diese Auslegung der aus zwei kosmischen Substanzen der dritten Art zusammengesetzten *anima intellectiva* hat mit der Deutung des rezeptiven Intellektes im CMDA nichts gemeinsam. Die Auffassung des aus diesen drei Substanzen zusammengesetzten Menschen hielt Albert für so dumm, dass er eine akademische Diskussion darüber ablehnte (*dicunt quidam, has tres esse substantias in homine*, Kap. 2.4.3). Die Modernisten wie Rufus, Bonaventura und Kilwardby schrieben Averroës in den Jahren 1235–50 die hypostasierte Form des numerisch einen *intellectus possibilis* zu und machten damit aus ihm einen Averroisten. Die Grunddefinition des möglichen Intellektes als getrennter Substanz wurde schon in *Summa Duacensis* thematisiert (Kap. 2.2.2). Aber die Schule Philipps des Kanzlers wagte um das Jahr 1230 keinen akademischen Angriff auf den Kommentator. Die Oxforder Sophisten waren da viel mutiger, weil sich vom Aristotelismus des Davids von Dinant inspirieren ließen, welcher im Modus des universellen Hylemorphismus vervollständigt wurde. Die moderne *intelligentia spiritualis* projizierte die eigenen Irrtümer und Sophismen in die Lehre des Kommentators im Modus des kosmischen Unsinns, welcher univok allen Menschen gemeinsam ist. Die lateinischen Sophisten erzeugten unter dem Einfluss der analytisch gebildeten Furien einen Doppelgänger des Averroës und nutzten dazu den Freuds Abwehrmechanismus der *Verkehrung ins Gegenteil*. Sie schrieben ihre eigenen metaphysischen Irrtümer und philosophischen Dummheiten dem Spiegelbild ihres eigenen Denkens (*speculatio*) zu, das „Averroës“ genannt wurde. Es war für sie kein Problem, ein Simulakrum des Kommentators zu basteln, weil bei ihnen die erste Substanz schon lange vorher verdoppelt war. Das verehrte und verdammte Idol des Averroismus entstand in Rufus‘ Schule der Produzenten moderner Simulakren (εἰδωλοποιὸν, *Soph*. 239d4) nach dem Dialog *Sophistes* und nach den modernen Kräften des intellektuellen Chaos. Durch die Wirkungsgeschichteder Moderne wurde Averroës zu einem Averroisten und wohnt unter uns in Gestalt dieses sophistischen Simulakrums. Die Schule des ersten Averroismus lehnte diese moderne Idolatrie ab, zuerst mittels des Bischofs und Kanzlers Alvernus. Aus diesem prinzipiellen Grund erhielt Rufus‘ Schule in Paris den Ehrentitel „*sophistae Latini*“. Alle averroistischen Zeichen des *intellectus possibilis* finden wir in dieser oder jener Variante bei den nachfolgenden Vertretern des zweiten Averroismus und Semi-Averroismus, einschließlich der Zweckbeschuldigung des Averroës als des Autors der Lehre über den numerisch einheitlichen *intellectus possibilis*. Der Kommentator sollte angeblich den numerisch determinerten rezeptiven Intellekt verteidigen. Dieser numerisch eine rezeptive Intellekt ist für alle Menschen gleich und er verbindete sich von außen mit der individuellen (und nicht personalen) Erkennungsfähigkeit. Die Modernisten und deren Nachfolger verurteilten dann diesen zweifelhaften *intellectus possibilis* als Averroismus. Averroës lehnte den Intellekt als Hypostase gegen die Neuplatoniker aller Art ab, indem er eine neue Version des rezeptiven Intellektes schuf (OBJ I, Kap. 2.4.3). Die Existenz des autonomen tätigen Intellektes fällt laut CMDA und laut Alvernus in die Sphäre Gottes, der kosmischen Intelligenzen und der Engel (Kap. 2.3). Der mögliche Intellekt kann keine Hypostase oder Substanz sein, weil er im Menschen keine Möglichkeit der hyparchischen Existenz hat. Die Tiere verfügen über keine immaterielle Rezeptivität und Intentionalität auf dem Niveau des *intellectus possibilis*, weil sie der intellektuellen Abstraktion nicht fähig sind. Die kosmischen Intelligenzen bedürfen des rezeptiven Intelekts nicht. Ihre Potentialität ist dank dem aktualisierten *intellectus agens* nicht auf dem Niveau der Materie gegeben. Die kosmischen intelligiblen Substanzen als Formen unterscheiden sich durch diese grundlegende metaphysische Differenz von der sinnlich angelegten menschlichen synthetischen Fähigkeit des Erkennens. Die Potenz des aktuellen tätigen kosmischen Intellektes unterscheidet sich nur nach den einzelnen kosmischen Sphären und durch den Unterschied vom Schöpfer. Die Ankunft der Modernisten wie Rufus zwang den Bischof und Kanzler Alvernus im Jahr 1240, durch die These über die metaphysische Unterschiedlichkeit des kosmischen tätigen Intellektes den Antritt der häretischen Sophistik an der Pariser Universität zu stoppen. Nach seinem Tod fielen alle Hemmungen weg; die Sophistik der Modernisten wurde zu einer akademisch anerkannten Wissenschaft.

Bacon ist einer der sehr wichtigen Zeugen des Streites um das averroistische Statut des Intellektes in Oxford. Er erlebte das Entstehen der verwirrten Interpretation des Averroës im Paradigma der von Rufus rezipierten Toledischen avicennistischen Schule. Der Streit um die numerische Einheit im Rahmen des *intellectus possibilis* wurde zu einem der Grundelemente des späteren Streites um den falsch verstandenen Averroismus. Das Werk *Opus tertium* erfasst in anekdotischer Kürze einen der Streitigkeiten zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus. Der Franziskaner Adam Marsh (Adam de Marisco) wurde im Jahre 1238 Lektor in Oxford. Er verteidigte die Linie von Alvernus und Grossetestes hinsichtlich des abgeteilten *intellectus agens,* welcher nur in den kosmischen Sphären angesiedelt worden war (Kap. 3.2). Die franziskanischen Vertreter der Schule des zweiten Averroismus bestürmten Marsh, damit er ihnen eine Erklärung hinsichtlich des *intellectus agens* lieferte.[[450]](#footnote-450) Bacon hält Adam Marsh für einen wahrhaftig denkenden Philosophen, im Gegensatz zur sophistischen Gruppe der Franziskaner (*aliqui Minores*). Sie verlagerten die Interpretation des Intellekts in Richtung Avicennismus, was später im Grossetestes‘ posthumen Werk *Summa philosophiae* (Kap. 3.1.3) übernommen wurde. Marsh als Magister aus der Schule des ersten Averroismus antwortete den jungen Modernisten, dass es sich um Elias‘ Raben handelt (*1 Kön* 17:6). Diese lebendige erste Substanz kam von außen in Elias‘ Höhle, um den bekannten Propheten zu ernähren. Die Erkenntnis, die an sich im aktualisierten Intellekt durch den Akt der Denudation und der direkten Anschauung gegeben ist, kann ohne wunderbaren Elias‘ Raben keine menschliche Erkenntnis begründen. Der zweite Averroismus lebt in der Höhle des neuplatonischen Dualismus und ist von der sinnlichen Erfahrung der Welt getrennt. Dann aber bedarf er ebenso nötig irgendeines Boten von der externen Realität, wie Descartes den modernen Gott zum wahrhaftigen Erkennen der Welt außerhalb des immanenten *cogito* braucht. Husserl schuf eine postmoderne Höhle, die als immanente und objektive Vision des Seienden gegeben ist (*Gegebenheit meiner lebendig fortlaufenden objektiven Erfahrung*).[[451]](#footnote-451) Der Rabe kommt zwar in die solipsistische Erfahrung des absoluten Bewusstseins, wird aber nur aus der Sicht der absoluten egologischen Erfahrung begriffen (*Sinngebung der sekundären objektiven Transzendenz*). Das Sein des Raben erweist sich lediglich als Selbstgegebenheit des Erlebnisses in der Immanenz Husserls reinen Bewusstseins; aber in diesem Modus der wissenschaftlichen Evidenz existiert keine Bindung an das reale Ding. Husserls Auffassung des Erkennens und der Evidenz legt die folgende Analyse des Begriffs *Sich-von-sich-selbst-her-zeigen* (OBJ III, Kap. 5.3.2). Der kritische Philosoph lebt nicht in der platonischen Höhle oder im postmodernen Kino des solipsistischen egologischen Bewusstseins. Daher benötigt er keinen vermittelnden Boten wie Elias Raben, Descartes angeborenen Gott, Husserls immanente Transzendenz und die absolute Selbstgegebenheit des Phänomens. Im Zeitalter des philosophischen Nihilismus wird die Rolle des wunderbaren Raben von der analytischen Theorie of *meaning* übernommen, wenn das subjektive *scibile* der hypostasierten Sprache eine schöne neue Welt nach verschiedenen „*language games*“ schafft. Aristotelismus dem CMDA zufolge kann nicht dem tätigen Intellekt das Statut der hyparchischen Substanz oder der absoluten Subjektivität verleihen. Der erste Averroismus hält an der Belichtung des Seienden von vorne, aus Richtung der real existierenden ersten Substanz fest. Somit ist auch die primäre Imposition der Bedeutung gegeben. Der Streit um den getrennten tätigen Intellekt, welche im Modus von Elias‘ Raben gegeben ist, zeigt den Hintergrund von Rufus‘ Auslegung des numerisch einheitlichen möglichen Intellektes für alle Menschen, welcher er Averroës zuschrieb.

Rufus‘ Werk *Contra Averroem* (ca. 1236) begründete die erste explizite Kritik am Kommentator aus der Position der Oxforder *Modernorum*. Kern des Streites wird das Statut des *intellectus possibilis*. Der numerisch einen aktiven Form des universellen *intellectus agens* entspricht bei Oxforder Porretanern die numerisch eine universelle Form des *intellectus materialis*. Die Potenz lässt sich nicht weiter in ein niederes Individuum spezifizieren, weil es eine numerisch identische Hypostase bildet.[[452]](#footnote-452) Rufus fasst Averroës‘ Ausgangsposition über den Intellekt als Potenz der Seele formal richtig zusammen (*sit in potentia ad hominem*). Aber der zweite Averroismus lässt auf dem Niveau der Potenz keine andere Individuation der intellektuellen Form zu als mithilfe des spirituell aufgefassten Stoffs in der dualistischen Konzeption Avicebrons (Kap. 3.2). Dann gilt die Mythopoetik der Moderne, wie sie durch den Raben des Elias gewährleistet wird. Der individualisierte kosmische *intellectus possibilis* kopuliert erfolgreich mit unserem *intellectus materialis*. Medium dieser Kopulation ist Avicebrons Materie der dritten Art, welche ein eigenes Subjekt beider nicht existenten Seienden der dritten Art bildet. Die Individuation der kosmischen Hypostase, welche durch Dinants *materia prima* gegeben ist, entsteht im Menschen durch die Kopulation mit der materiellen Komponente des Intellektes, welche im Akt des Erkennens des Individuums gegeben ist. Die Vereinigung kann passieren, weil beide Arten der Materie im gleichen univoken Modus als *tertium ens* definiert sind. Beide Komponenten des Intellektes werden durch die mythologische Materie individualisiert. Auf diese verwunderliche Art geschaffen, der Akt der *conjunctio* immer und auf ordentliche Art und Weise verläuft. Menschlicher *intellectus materialis* vereinigt sich mit Dinants kosmischem *intellectus possibilis.* Der Kommentator wurde zum modernen Tranvestiten und verbarg sich hinter der Figur des Häretikers David von Dinant. Er lebt in dieser raffinierten aristotelischen Gestalt unter uns. Nun ist klar, warum die Blunds Schule als einzige in Paris im Stande war, Dinants Irrtümer philosophisch zu kritisieren. Nach der Verfinsterung der ersten Substanz kam es geschichtlich notwendigerweise zu einer Verfinsterung gerade dieses Philosophen, welcher als einziger diesen Irrtum grundsätzlich kritisierte.

Die nächsten Generationen der Modernisten übernahmen die Auffassung des numerischen einheitlichen *intellectus possibilis*, der von Rufus geschaffen wurde. Es war in der Tat eine hervorragende Leistung des fähigsten Repräsentanten der Schule der *sophistae Latini*. Die Begründer des Zweiten Averroismus führten dieses intellektuelle Debakel auf Averroes zurück. Die Hauptautoren dieser Komödie waren Rufus und Bonaventura, welche die Mendikanten Kollegs in Oxford und Paris leiteten. Durch die Einführung des Dualismus, welcher die Übereinstimmungstheorie der Wahrheit ausschloss, schufen die sophistischen *Moderni* ein nachfolgendes Dilemma hinsichtlich des rezeptiven Intellektes. Entweder ist der Intellekt individuell, aber nur hylisch auf die Art der im Körper gegebenen individualisierten *materia spiritualis*. Deshalb kritisierte Albert prinzipiell Rufus‘ und Kilwardbys Auffassung des *intellectus materialis* (Kap. 2.4.3), welche den hylischen Intellekt auf die Art des Themistios und des Alexanders erschufen. Averroës integrierte den immateriellen *intellectus possibilis* in das Schema des Erkennens anstelle des rein materiellen Intellektes, welchen Themistios und Alexander als individuelle und sinnliche Fähigkeit der Seele begreifen (OBJ I, Kap. 2.4.3). Rufus nahm Themistios materiellen Intellekts mit den habituell angeborenen Prinzipien des Erkennens (Avicenna) als neue Substanz in der Seele. Nach dem Beispiel der Neuplatoniker und ihrer in der CMDA entlarvten falschen Argumentation musste Rufus das Unmögliche beweisen. Dieser Modernist musste mit dem menschlichen Erkennen eine Hypostase von aktivem und rezeptivem Intellekt assoziieren, die von außen kommt (*opinatus est Themistius quod intellectus qui est in habitu est compositus ex intellectu materiali et agenti*; OBJ I, ch. 2.4.2). Dies erforderte eine mythologische Kopulation, die sich im habituell gegebenen hypostatischen menschlichen Intellekt (*intellectus qui est in habitu*) vollzieht, der Avicennas *intellectus materialis* ist. Dieser rezeptive Intellekt übernimmt die Erkennungsformen vom kosmischen *intellectus agens*. Das Erkennen des habituellen Intellektes steht in unserer Macht, ist aber hypostasiert, und dieser substanzielle Intellekt knüpft an das sinnliche Erkennen an. Diese averroistische Lösung setzt einen völlig immateriellen und rezeptiven *intellectus possibilis* voraus, welcher auf die Art von Dinants hypostasierter kosmischer Form numerisch einer für alle Menschen ist. Die Hinzufügung der Materie der dritten Art in den averroistischen rezeptiven Intellekt was kein Problem für Oxforder *sophistae Latini*, weil sie sich zum universellen Hylemorphismus in den drei Formen der Materie (hylemorphische, spirituelle und primäre Materie) bekannten. Im Anschluss an Dinant synthetisierten die Modernisten den *intellectus possibilis* entsprechend der materiellen Individualisierung von Themistios und Alexander, die als leiblich begründeter *intellectus materialis* gegeben war. Sie setzten ihn zusammen mit der getrennten kosmischen Potenz als *intellectus possibilis* von Alexander und Themistios. Rufus nahm Alexanders getrennten *intellectus possibilis* und individualisierte ihn als kosmische Hypostase durch die voll rezeptive kosmische *materia prima* nach Dinant. Dieser Intellekt kopuliert dann auf ganz moderne averroistische Weise mit dem habituellen *intellectus materialis* des Themistios, der im Menschen als *intellectus materialis* des Avicennas gegeben ist. Die Habitualität dieses Intellektes und damit auch die hypostasierte Fähigkeit des Denkens ist nach Avicennas *intellectus materialis* durch die hypostasierte Potenz des Denkens gewährleistet (*potentia substantialis*, Kap. 3.3.1). Die apriorischen angeborenen Prinzipien des Denkens wurden später von Kant übernommen. So schmuggelten die göttlichen Furien Dinants Pantheismus bis in eine voll objektive Version der Gegenwart.

Rufus stellte das Erkennen der Modernen durch die Kopulation der zwei materiellen Intellekte. Sie läuft gemäß dem zweifachen Register der numerischen Individuation, welche durch die spirituelle und primäre Materie gewährleistet wird. Die erste Individuation des *intellectus possibilis* verläuft im Kosmos und ist averroistisch; die zweite Individuation verläuft im porretanischen Individuum und ist modernistisch. Damit eine solch absurde Erkenntnistheorie funktionieren konnte, musste die schizophrene und paranoide Moderne ein objektives Simulakrum des Averroës schaffen. Die Modernisten mussten dieses Idol dann permanent angreifen, um ihre eigene philosophische Dummheit und ihren metaphysischen Unsinn zu vertuschen. Die kontinuale Kopulation mit Averroës‘ Simulakrum gewährleistet in der zeitgenössischen Mythopoetik eine intellektuelle Fruchtbarkeit des postmodernen *Mind‒Body Problem*. Es ist zu bemerken, dass im sumerischen und babylonischen Ritual des Neuen Jahres (*Enūma eliš*) nur eine mythologische Kopulation im Jahr genug war. *Corruptio optimi pessima.* Wenn die objektiven Wissenschaftler unter der Führung der Furien eine metaphysische Paranoia erzeugen, sieht das wie ein seriöses Unternehmen aus. Die Produktion der Seienden der dritten Art stellte in Oxford kein Problem dar. Dazu dienten die neue Auslegung der *Kategorien* und die porretanische Weltanschauung im mathematisierten Modus „*discrete videamus*“. Zuerst muss man im neuen Mythos der Moderne eine Unterwelt erschaffen. Rufus verwendet zur Separation der Sinne vom Intellekt Boethius‘ Kommentar zur *Isagoge* und paraphrasiert die Grundunterscheidung zwischen dem sinnlichen und dem verstandesmäßigen Erkennen: „*Universale est cum intelligitur, particulare cum sentitur*.“ (*Contra Averroem* I.2, p. 2.24‒25. Diese Unterscheidung indes bedeutet bei Rufus eine vollständige Trennung beider Komponenten im Gegensatz zum Schema des Erkennens im CMDA. Der universelle Hylemorphismus nahm die Materie nach Avicebron universell im Sinne des Seienden der dritten Art. Damit erschuf er sophistisch einen neuen Mix: an die Sinne gebundener materieller Intellekt von Themistios wurde mit dem getrennten möglichen Intellekt vereinigt. Der so aufgefasste *intellectus possibilis* ist als kosmische Potenz in der hypostasierten Form des porretanischen Seienden gegeben und durch die *materia prima* individualisiert. Der rezeptive Intellekt aus seinem universellen Wesen heraus ist „*inmixtus*“ und daher außerhalb der materiellen Form gegeben.

„Die erste Materie ist dazu bestimmt, individuelle Form anzunehmen. Der mögliche Intellekt ist dazu bestimmt, universelle Form anzunehmen. Die erste Materie ist numerisch einheitlich und ein singuläres Ding (*una numero est et res singularis*). Ansonsten könnte sie keine singulären Formen annehmen. Der mögliche Intellekt ist daher keine individuelle Intention in den Individuen, weil er sonst keine universellen Formen annehmen könnte.“ [[453]](#footnote-453)

Die erst Materie nimmt die singuläre Bestimmung an (*recipiat formas individuales*); aber der rezeptive Intellekt ist auf die Rezeption der universellen Formen bezogen. Wegen des Aktes der immateriellen Rezeption wird auf die Art der *materia prima* als porretanischer Hypostase determiniert. Da sein Erkennen ebenso wie Dinants Konzept der kosmischen *materia prima* universell ist, muss der *intellectus possibilis* numerisch einer sein. Siehe die oben angeführte Auffassung des Wachses, der für den Abdruck der Form bestimmt wird. Der tätige Intellekt drückt die Formen in die rezeptiv-intelligible und daher universell materielle Komponente der kosmischen und menschlichen Seele. Das Zitat definiert die erste Materie als Substanz der dritten Art, und der mögliche Intellekt hat den gleichen Charakter. Im universellen Hylemorphismus ist der *intellectus possibilis* immateriell wie die porretanische Hypostase gegeben. In dieser durch die numerische Identität gegebenen Potenz kann er nur die universelle Bestimmung (*intellectus possibilis natus est ut recipiat formas universales*), also die Bestimmung der porretanischen Species als Substanzen der dritten Art annehmen. Aber Rufus‘ Interpretation des CMDA zufolge ist der mögliche Intellekt als universelle Substanz im Modus des numerisch bestimmten Individuums gegeben (*una numero est et res singularis*). Dieser Intellekt, wie Averroës behauptet, ist universell. Dann kann er nach Rufus auf dem Niveau der hylemorphischen Zusammensetzung der einzigartigen Seele des einzigartigen materiellen Körpers nicht individualisiert werden. Die Rezeptivität des kosmischen rezeptiven Intellekts muss eins und allgemein sein, weil sie auf die Art der *materia prima* alle übrigen immateriellen Speciesaufnimmt. Aus der Sicht des CMDA gehört Rufus in die Kategorie der abgelehnten Neuplatoniker, weil er die Rezeptivität in zwei Komponenten geteilt hat. Mit Themistios ordnete er den *intellectus possibilis* durch den Vergleich mit der Materie auf das sinnliche Niveau des *intellectus materialis* im Körper. Dann aber nahm er mit Alexander die rezeptive Immaterialität der Seele als getrennte kosmische Hypostase, welche er durch Dinants primäre kosmische Materie individualisierte. Nach Avicebron gibt es zwei Arten von Materie, dann gibt es auch zwei Arten von *intellect possibilis* individualisiert nach der jeweiligen Materie. Nach Avicebron gibt es zwei Arten von Materie, um Form anzunehmen, so gibt es auch zwei Arten des rezeptiven Intellekts: der eine ist individualisiert nach der körperlichen Materie, so dass er numerisch in allen Menschen individuell ist (*intellectus materialis* von Themistius und Avicenna); der andere ist individualisiert nach der geistigen Materie als Dinants *materia prima*. Dann wird er als ein einziges immaterielles und separates Exemplar gegeben (*intellectus possibilis*, fälschlicherweise Averroes zugeschrieben). Rufus fasst Averroës‘ Lehre über den rezeptiven Intellekt in einer fatalen Alternative zusammen, welche den averroistischen Streit um die numerische Einheit des *intellectus possibilis* begründete.

„Der mögliche Intellekt kann nicht durch die Tatsache gegeben werden, dass er in verschiedenen Individuen verschieden ist. Er ist numerisch eins in allen Individuen und seine Universalität impliziert nur ein Individuum. (...) Wenn er nämlich getrennt in numerisch verschiedenen Individuen erscheinen würde, wäre er eine Form dieser Individuen. Dann wäre sie zahlenmäßig mehrfach und entsprechend der Materie dieser Individuen individualisiert.“ [[454]](#footnote-454)

Nur der hylisch begründete *intellectus materialis* kann individuell sein, weil er auf dem Niveau des hylemorphischen Individuums gegeben ist (*numerata secundum multiplicationem et numerationem plurium materierum*). Individuell ist das sinnliche Phantasma, welches die individuellen Dinge rezipiert. Daher existiert auf dem sinnlichen Niveau die Individualisierung des Intellektes, welche durch die materielle Ipseität der Personen als erster Substanzen gegeben ist. Der rezeptive Intellekt der *Modernorum* ist immateriell und universal; er muss seinen Anspruch auf Einzigartigkeit innerhalb der Person aufgeben. Er braucht daher das nicht existierende moderne *individuum* und setzt sich ihm von außen als hypostasierte Substanz zu. Da diese Substanz immateriell ist, ist sie eine Speciesund „eksistiert“ somit im numerisch einzigen kosmischen Exemplar. Rufus hält Averroës‘ Status des immateriellen und doch individuellen *intellectus possibilis* für widersprüchlich. Averroës könnte nicht auf dem Niveau der hylemorphischen Materie die Singularität und die Universalität miteinander verbinden (*non est ergo intellectus possibilis alius et alius numero in ipsis individuis*). Rufus ließ die falsche Interpretation des CMDA in die Welt hinaus, welche er Averroës zuschrieb. Der Schluss dieses Sophismas ist klar, und es wird später unzählige Male wiederholt, jedoch ohne wahren Bezug zur ursprünglichen Quelle dieses Streites. Rufus definiert den *intellectus possibilis* als getrennte pseudomaterielle Substanz, um den Status des universellen rezeptiven Erkennens sicherzustellen. Es ist nach der kanonischen Äußerung „*anima quodammodo est omnia*“ für alle Menschen bestimmt (*De anima* 431b20‒21). In diesem Sinne gilt auch der Hauptsatz von *De intepretatione* 16a3‒8. Die primären Zeichen sind durch die seelischen Erlebnisse allen gemeinsam und bei diesen Erlebnissen handelt es sich um eine Nachahmung der Dinge (Kap. 1.1). Anstelle der aristotelischen Übereinstimmung, Rufus wählte die Metapher des platonischen Abdrucks der Idee in der Seele. Aus dem Ding wurde eine Substanz der dritten Art (*scibile*). Dann musste man eine entsprechende intellektuelle Übereinstimmung auf dem Niveau der universellen Rezeptivität im Modus der platonischen *hypodoché* aus dem Dialog *Timaios* finden (OBJ I, Kap. 1.3.3). Rufus verwendete dazu die Aussprüche des CMDA hinsichtlich des Intellektes als *quartum genus*. Der avicennistische Porretaner lehnte die Imposition dieser abstrahierten Species im ursprünglichen Kontext der aristotelischen intentionalen Mediation und Abstraktion ab, was aber im ersten Averroismus vorkam. Rufus braucht die Mediation von den Sinnen nur akzidentell. Avicennische Selbstreflexion im hypostatischen Intellekt assimiliert alle Species, welche dann im augustinischen numerischen Gedächtnis der dritten Art eingelagert sind (*locus specierum*). Der zweite Averroismus kennt die Abstraktion lediglich als avicennistische Denudation der bereits gegebenen und hypostasierten Species-Individuen. Daher muss die aus Dinants *materia prima* gefertigte kosmische Form des *intellectus possibilis* existieren. Die averroistische Auslegung des Averroës in der Schule der Modernisten schuf eine objektive Gestalt des Intellektes als eines Seienden der dritten Art, welche er sophistisch dem Kommentator zuschrieb.

„Dieser Grund führte Averroës‘ Erwägung dazu, den einen möglichen und universellen Intellekt allen Menschen zuzuordnen (*ponendo intellectum possibilem in nobis omnibus unum et etiam universale*), wie oben bereits gesagt wurde.“ [[455]](#footnote-455)

Die Schule des zweiten Averroismus nahm das Konzept der als Grundlage aller formalen Bestimmungen und fügte ihm im Rahmen des immateriellen und abgeteilten *intellectus possibilis* das universelle Erkennen hinzu. Dadurch entstand eine averroistische Version des numerisch einheitlichen *intellectus possibilis*, der nicht materiell differenziert werden kann. Da diese „Species–Substanz“ durch die kosmische *materia prima* individualisiert wird, gehört sie in die Sphäre der kosmischen Intelligenzen. Die neue Hypostase wird als numerisch ein rezeptiver Intellekt für alle Menschen definiert (*unum et etiam universale*). Die oben zitierte Passage aus der Schrift *Contra Averroem* endet mit einer sophistischen Anklage des Averroës, welche den bekannten Streit um den Averroismus begründete. Der philosophische Vater der lateinischen *Modernorum* interpretiert Averroës durch Avicenna, anstatt Avicenna durch Averroës zu lesen, wie es der erste Averroismus der Blunds Schule tat. Fassen wir nun die aporetische Deutung des *intellectus possibilis* zusammen, welchen Rufus der modernen Welt als Averroës‘ Dilemma vorstellte.

„So kam es dazu, dass Averroës durch eine rationale Deutung den möglichen Intellekt in alle Leute als universellen und numerisch einheitlichen gab, wie oben gesagt wurde. Er ging nach dem oben angeführten Grund vor, weil es nötig war, den numerisch einen möglichen Intellekt zu postulieren, welcher in allen Menschen als Universalie gegeben wäre. Sonst unterschiede er sich in den Individuen im Hinblick auf seine numerische Individuation, welche im Widerstreit mit dessen Einheit als Species stünde. Dann wäre dieser Intellekt einerseits im Individuum und anderseits als Speciesgegeben...“ [[456]](#footnote-456)

Rufus rief das falsche Dilemma des numerisch einen, im Modus des universellen Hylemorphismus gegebenen kosmischen *intellectus possibilis* ins Leben. Dieser moderne Intellekt individualisiert sich in uns durch eine mythologische, also duch eine ganz objektive Kopulation. Nur die universelle Art des numerisch einheitlichen Intellektes in allen Menschen (*in nobis omnibus unum et etiam universale*) kann nach Rufus die immaterielle Specieserkennen. Averroës‘ *intellectus possibilis* ist aber laut Averroës sowohl universell als auch individuell, was im CMDA im Modus *tertium* und *quartum genus* klar bezeugt wird. Beides geht nach Rufus nicht, weil der von den Sinnen determinierte materielle Intellekt ihm zufolge nicht die Fähigkeit besitzt, einen universellen Begriff zu rezipieren und zu synthetisieren. Siehe die oben zitierte Trennung beider Komponenten des Erkennens mit Hinweis auf Boethius (*universale es cum intelligitur, particulare cum sentitur*). Der zweite Averroismus lehnte die Definition des rezeptiven immateriellen Intellektes ab. Die Auffasung im Modus *inmixtus* macht Bestandteil der existenten Person aus. Darin besteht laut CMDA die Definition des *intellectus possibilis* als *tertium genus*. Nach Rufus kann der hypostasierte Intellekt als eine immaterielle Species nicht in zwei substanziellen Gestalten gleichzeitig existieren, weil die universelle kosmische Substanz nicht das Gleiche ist wie die individuelle menschliche Substanz. Nach dem zitierten Text würden sich die immateriellen Species von deren materiellen Aktualisierung unterscheiden (*in singulis diversis individuis numero et specie differre*). Dann gilt, dass der *intellectus possibilis* nicht gleichzeitig wie eine individuelle rezeptive Fähigkeit des hylemorphisch angelegten Menschen sei und dabei das universelle Erkennen des immateriellen, im Modus *inmixtus* auf dem Niveau der kosmischen Substanz gegebenen Formen gewährleiste. Die Einführung des individuellen *intellectus possibilis* würde angeblich ein Zerwürfnis in der Auffassung des Menschen verursachen. Es würden sich das materiell gegebene hylemorphische Statut des Individuums und das universelle Erkennen unserer Speciesvoneinander unterscheiden, welche nicht länger universell wären (*essemus et nos specie differentes*). Rufus lehnte den Schlüsselteil des CMDA, also den in der Person gegebenen existenziellen Akt des *intellectus possibilis* ab. Anstelle der Existenz der Person setzt er die averroistische „Eksistenz“ der einen Hypostase ins Erkenntnisschema. Die Hypostase wird im konkreten Individuum durch den universellen Hylemorphismus individualisiert. Der erste Averroismus wandte ein: Es gibt weder ein kosmischer *intellectus possibilis* noch dessen Kopulation in der Seele; noch ein als Rufus’ *concretum* gegebenes modernes Individuum, noch eine als porretanische Speciesder dritten Art gegebene Erkenntnis. Schlicht und einfach: Die Welt der Modernen existiert nicht, weil dies geradezu kosmischer Unsinn ist.

Deshalb erklärte Bacon Rufus für einen wahnsinnigen Denker. Der erste Modernist verwandelte Averroës in seiner kuriosen Interpretation in einen Averroisten. Rufus‘ averroistischer Averroës verfügt über das grundsätzlich dualistische Szenarium des Erkennens, im Gegensatz zum CMDA. Einen ähnlichen Streit um das Statut des menschlichen Intellektes im Modus *separatus* oder *separabilis* vollführt der brillante Siger gegen den semi-averroistischen Thomas Aquinas im Rahmen der Schule des ersten Averroismus (OBJ III, Kap. 4.4.2). Der als porretanische Substanz der dritten Art gegebene rezeptive Intellekt bliebt universell rezeptiv für alle und für niemanden; er ist zugleich materiell und immateriell; er funktioniert numerisch-universell; er ist porretanisch-individuell. Die Sophisten erschufen eine moderne objektive Form des Intellektes, indem sie beide Konzepte zu einer Substanz der dritten Art miteinander verbanden, welcher sie im substanziellen Modus des kosmischen Intellektes (*inmixtus*) einen getrennten Charakter verliehen. Das averroistische Szenarium der Moderne musste in der Interpretation des Erkennungsaktes nach dem Jahr 1230 auf die Rezeption des CMDA nach der Sizilianischen Schule reagieren. Diese trennte den Akt des Verstehens (*tertium genus*) genau vom Intellekt als abstrahierter, als Konzept im Denken gegebener Universalie (*quartum genus*). Rufus schlug um das Jahr 1235 als Antwort auf die Sizilianische Schule eine Verbindung beider getrennten Hypostasen in Gestalt einer akzidentellen Verbindung (*copulatio*). Der abgetrennte mögliche Intellekt als kosmische Form wurde durch Dinants kosmische *materia prima* individualisiert. Er schloss sich dem subjektiven Vermögen der intellektuellen Rezeption an, das nach Avicebrons *materia spiritualis* individualisiert wurde. Das erkennende Subjekt der Moderne war keine hylemorphische Person mehr. Die moderne Paranoia bekam angesichts der intellektuellen Definition des Menschen einen buchstäblich kosmischen und deswegen ganz tragikomischen Charakter. Dieser averroistische *intellectus possibilis* istals univoke und universelle Speciesgegeben. Er erkennt durch die individualisierte Rezeptivität, welche als Konjunktion des kosmischen *intellectus possibilis* mit der ebenso gegebenen individuellen Form des *intellectus materialis* gegeben ist. Die Individualisierung des kosmischen *intellectus possibilis* im Menschen ist durch die spirituelle Materie gegeben, welche als Zusatz die Themistios‘ und Avicennas Form des *intellectus materialis* umbildet. Nach dem vollendeten Akt der mystischen Konjunktion oder akademischen Kopulation, diese zwei Simulakren des möglichen und materiellen Intellekts erkennen erfolgreich die immateriellen subsistenten Species, welche als Seiende der dritten Art gegeben sind. Der erste Modernist definiert die numerische Identität des rezeptiven Intellektes, welcher durch die Konjunktion dreier nicht existenten „Substanz–Species“ gegeben sind. Auf diese Weise wurde der Pantheismus Dinants als averroistischen Intellekt neu geschaffen, was in Paris absolut inakzeptabel war. Albert lehnte einen Kommentar zu diesem Unsinn ab und Bacon hielt Rufus für einen akademischen Wahnsinnigen. Also musste der Pariser Bischof Alvernus die Lehre über den getrennten, kosmischen Intellekt im Menschen auf dem Boden der Universität offiziell verbieten.

Rufus begründete einen Dualismus des modernen Individuums, welches aus unmöglicher Zusammensetzung zwei Simulakren besteht. Auf der einen Seite steht das nichtexistente objektive Denken und auf der anderen der nicht existente moderne Körper. Die Illuminaten erschufen eine neue, auf dem nicht existenten Subjekt basierende Weltanschauung. Sein Intellekt befindet sich zusammen mit dem avicennistischen „fliegenden Mann“ in der Sphäre der ewigen kosmischen Intellekte. Diese autarke kosmische Intelligenz steigt durch gnoseologische Kopulation in den mythopoetischen Körper herab. Dieser wohnt in der chaotischen sublunaren Sphäre, beinahe in der Unterwelt. Die Kopulation dieser beiden mythopoetischen Entitäten ist keine leichte Angelegenheit. Heute beschäftigt sie eine Menge westlicher akademischer Institutionen, welche sich unter der Führung der Furien erfolgreich an der modernen Version der akademischen Mysterien beteiligen. Diese Spiele des modernen Geistes wurden zum ersten Mal in Oxford gefeiert und in Paris abgelehnt. Unter der Führung der zugehörigen Hierophanten feiert man heute auf der ganzen Welt die kleinen akademischen Mysterien (ὄργια, *conferentia*) dieser objektiven mythopoetischen und göttlichen Komödie. Die epoptische Anschauung der Konjunktion des chthonischen Körpers, der erleuchteten Seele und des objektiven Diakosmos, der Illuminat Rufus zelebrierte sie an seiner AlmaMater des Modernismus zum ersten Mal. Aber die zitierte Auslegung von *De anima* und die Schrift *Contra Averroem* wurden wohl erst um 1240 in Paris veröffentlicht. Die modernen Averroisten konzipierten den *intellectus possibilis* als porretanische Substanz, welche nach Avicebron mit der hypostasierten Materie verbunden ist. Rufus führte zusammen mit dem Oxforder Magister Adam von Buckfield das Prinzip der Pluralität der Substanzen im Menschen ein (Kap. 3.2). Diese Lösung hielt der erste Averroismus für absolut fehlerhaft und lächerlich (Alvernus, Albert) oder geradezu für Wahnsinnig und häretisch (Bacon). Dann verschwände das universelle Erkennen Gottes und der Welt im Sinne der von Aristoteles geforderte Rezeptivität der Seele (*anima est quodammodo omnia*) und der Mensch würde aufhören, als moralische, für seine Taten Gott gegenüber verantwortliche Instanz zu existieren. Eine solche Lehre konnten weder Bischof Alvernus in Paris noch Grosseteste als Bischof von Lincoln tolerieren. Nach der Einführung des modernen Dualismus in die Person und nach dem Tode des modernen Gottes quält uns dieses Problem nicht mehr. Der Antritt der totalitären Regime unter der Führung der ideologisch tüchtigen Furien bestätigte dies in der nihilistischen Phase der Metaphysik.[[457]](#footnote-457) Der Angriff auf Averroës, welchen die im Umfeld des *Oxfordian Fallacy* geformte Schule der lateinischen Sophisten leitete, stellte eine unausweichliche Folge der irrtümlichen Auffassung des rezeptiven Intellektes dar. Der Streit um die averroistische Auslegung des Averroës entstand nach der Ankunft der Oxforder Bakkalaurei in Paris um das 1240, was übereinstimmend von Alvernus, Albert, und vor allem von Bacon, bezeugt wird. Die richtig ausgelegte Schrift CMDA beseitigte alle Aporien dieser *Modernorum* und überführte sie dadurch des Irrtums. Diesen fatalen Irrtum sahen alle obersten Vertreter des ersten Averroismus um 1235–50; aber Thomas Aquinas wollte ihn eine Dekade später nicht mehr sehen (OBJ III, Kap. 4.5.1). Die Pariser Kenner des ersten Averroismus mussten Averroës‘ authentische Lehre über die Einheit von Erkennen und Person verteidigen, weil die neuplatonische Interpretation des Aristoteles nach Avicenna die Grundlagen des christlichen Denkens unmittelbar gefährdeten. Die modernen Porretaner in Oxford begriffen den rezeptiven Intellekt aus *De anima* nach dem Modus *discrete videamus*, d. h. als separierte immaterielle Species, welche vom sinnlich-materiellen Erkennen getrennt ist. Der Essenzialismus des von Avicenna und Avicebron beeinflussten Rufus kann tatsächlichen Verlauf des Erkennens nicht sehen. Es war in den vorausgegangenen, dem ersten Averroismus gewidmeten Kapiteln interpretiert. Der Streit um den objektiven Charakter des als *tertium ens* gegebenen Intellektes entfesselte notwendigerweise auch die erste Runde des Streites um die Auslegung von *De anima* in den Jahren 1240–50, bei welchem der brillante Aristoteliker und weise Bischof Alvernus den Vorsitz führte.

Rufus erschuf durch den einseitigen Kommentar voller Sophistik einen averroistischen Averroës und begründete somit die Auffassung des objektiven *intellectus possibilis*. Dieser averroistische Intellekt „eksistiert“ als *tertium ens* im Modus des modernen Dualismus zwischen den Sinnen und dem als hypostasierte porretanische *res* gegebenen Intellekt. In die Geschichte des Denkens kam ein neues *scibile* der Moderne im Sinne eines platonischen Simulakrums, wie man es aus dem Dialog *Sophistes* kennt. Averroës wurde zu einem Averroisten, der er nie war und auch nie sein konnte. Der Intellekt als *tertium* und *quartum genus* besteht metaphysisch in zwei gänzlich unterschiedliche Phänomene, welche existenziell in der Realität oder universell im Denken existieren. Das Sophisma der Oxforder Modernisten folgt im Modus „*fallacia secundum quid et simpliciter*“der Unkenntnis des tatsächlichen Verlaufs des Erkennens nach dem CMDA (*secundum quid*). Dieses Sophisma legte den Grundstein für den epochalen Streit um den Averroismus, indem es im lateinischen Westen die erste objektive Auffassung des erkennenden Subjektes begründete. Das Subjekt war keine real existierende Person mehr. Es wurde zu einer Substanz der dritten Art, mit dem hypostasierten rezeptiven Intellekt der dritten Art ausgestattet. Dies geschah durch den getrennten *intellectus possibilis* und *agens*, welche als kosmische Substanzen und abgeteilte immaterielle Formen gegeben sind. Diese konfuse averroistische Deutung des Averroës vollendete Rufus während seines ersten Aufenthaltes in Paris, was von Bacon bezeugt und genau belegt wird (*reprobatus Parisius propter errores quos invenerat*, Kap. 3.2). Es ist kein Wunder, dass die bekannten Vertreter des ersten Averroismus eine Diskussion mit den klassischen philosophischen Gebildeten in Blunds Schule und diesen wahnsinnigen *doctores Latini* ablehnten. Sie kamen um das Jahr 1235 aus Oxford nach Paris. Im Spiel war die akademische Kredibilität der intellektuellen Elite der Mendikanten, welche in Oxford im Umfeld der akademischen Illuminaten die erste europäische *intelligentia spiritualis* erschufen. Sie feierten unter der Führung der analytisch gebildeten Furien die ersten objektiv angelegten akademischen Mysterien. Diese modernen Gebildeten erlangten nach und nach die Herrschaft über die akademischen Institutionen. Es passierte nach 1250 in Paris durch das Kolleg der fleißigen, um die Editierung der *Summa Halensis* versammelten Kompilatoren. Die Lehre der Stagirita konnten die Repräsentanten des zweiten Averroismus nicht direkt angehen, weil die philosophische Autorität des *Corpus Aristotelicum* bereits nicht mehr infrage zu stellen wurde. Daher griffen die Modernisten nach dem Jahr 1235 anstatt der Stagirita seinen eminenten arabischen Kommentator ab, welchen Alvernus zurecht als den erhabensten Philosophen bezeichnete (*philosophus nobilissimus*, Kap. 2.3). Der zweite Averroismus führte die neuplatonische Auslegung des Korpus durch den augustinischen Avicennismus fort. Die Modernisten schrieben Averroës eine eigene konfuse Vorstellung des subsistenten abgeteilten und immateriellen *intellectus possibilis* nach David von Dinant zu und verurteilen diese wie in einem Zerrspiegel. Averroës wurde zum Sündenbock des verwirrten Denkens der *Modernorum* und nahm alle Schuld der aporetischen und sophistischen Interpretation des Aristoteles auf sich, welche die modernen Sophisten und die Illuminaten im lateinischen Westen verteidigten und bis zum heutigen Tage verteidigen. Durch diese verwirrte Argumentierung entstanden das moderne westliche Subjekt und dessen paranoides Erkennen. Bis zum heutigen Tag führt die Moderne durch ihre Kritik am Averroismus einen objektiven intellektuellen Exorzismus eines unangemessenen Teils des rezeptiven Intellekts durch. Die Modernisten vollziehen den kosmisch unerlässlichen Akt der geistigen Kopulation mit den kosmischen Mächten. Diese unpersönlichen (und daher dämonischen) Kräfte sind notwendigerweise in der schizophrenen Seele der modernen Illuminaten vorhanden. Jetzt wird die wissenschaftliche Grundlage der Hexenprozesse deutlich, die das Entstehen der modernen Geisteswissenschaften kennzeichnen (OBJ III, Kap. 5.5). Dank des Abwehrmechanismus „Verkehrung ins Gegenteil“ erhielt dieser Exorzismus anstelle von Averroës einen geeigneten Sündenbock. Das Ritual der akademischen Sühne der intellektuellen Sünden wird unter der Leitung moderner Furien durchgeführt. Mächte des intellektuellen Chaos jagen den geeigneten Bock aus der wissenschaftlichen Gemeinschaft in die Wüste der modernen Wissenschaft (Averroes, Siger, Ockham, Hexen). Der Akt des existenziellen Verstehens der Person wurde im Modus des Kommentators als *tertium genus* entworfen. Rufus veränderte es zu einer akzidentellen Kopulation des hypostatischen menschlichen Intellektes mit der äußerlichen Form des kosmischen Intellektes. Bei Averroës lag universelle Komponente des Intellektes lediglich als Akt des Erkennens im Modus *tertium genus* vor, welches im Akt der Selbstreflexion (*facere*) das Selbsterkennen als Universalie produziert(*quartum genus*). Averroës stellt dieses rein abstrakte Konzept des *intellectus possibilis* als *factum* des Denkens dar, also als Konzept. Die moderne Mythopoetik verwandelte dieses *factum* in numerisch eine kosmische Hypostase, welche in Form der kosmischen Substanz außerhalb des menschlichen Denkens subsistiert. Dieser Unsinn wird dann numerisch in den Individuen durch die spirituelle Materie individualisiert. Der durch die *materia spiritualis* numerisch individualisierte mögliche Intellekt wurde zu einem *receptaculum* und zum Wachs für die vom aktiven kosmischen Intellekt eingeprägte intelligible erkannte Form. Diese Kopulation vollzieht sich bereits durch den individualisierten *intellectus possibilis* im Menschen. Dies hat einen wirklich eindrucksvollen und dramatischen Charakter. Rufus‘ verwirrtes Wort über den averroistischen Intellekt wurde zu einem objektiven Körper und wohnt bis heute unter uns. Die moderne Erkenntnis im Menschen ist genauso dämonisch, wie moderne Logik. Anstelle des Antichristen kommt in *anima intellectiva* der kosmische Unsinn als numerisch einer *intellectus possibilis*, um mit uns intelektuell zu kopulieren. Diese Verbindung bildet die Grundlage der westlichen objektiven Wissenschaft. Der gnoseologische Narrativ der Moderne ist tragikomisch und total mythologisch aufgebaut. Die weitere Entwicklung dieser schizophrenen Psychologie des modernen Subjektes zeigt die Entwicklung der Hexerei in der Moderne, welche diese Kopulation objektiv zurecht als dämonisches Problem sah. Die kritische Hermeneutik erachtet die dämonische Kopulation der Moderne als tragische Einwirkung der Furien, weil der Schlaf der Vernunft das Ungeheure schafft (OBJ I, Kap. 2.4.3). Der kritische Bacon und Albert erachteten diese Kopulation als einen wahnsinnigen oder lächerlichen Einfall der *sophistae Latinorum* und schlossen sie aus dem Kolleg der Pariser Universität aus. Diese Auffassung des *intellectus possibilis* bedeutete für die Kenner der CMDA einen geradezu kosmischen Unsinn. Der moderne Averroismus erinnerte die Aristoteliker an die Häresie Davids von Dinant. Rufus bruachte zur Fülle der ursprünglichen Philosohie des Dinants nur noch den göttlichen Pantheismus. Der Oxforder Sophist brachte die averroistische Interpretation während seines ersten Aufenthaltes in Paris zu Ende und wurde deswegen von den Kennern des ersten Averroismus für verrückt erklärt (*apud sapientes fuit insanus*, Kap. 3.2). Die Zeiten änderten sich und das moderne Subjekt siegte und mit ihm auch sein Simulakrum des dualistischen Intellektes, der Seele und der Person. Nach dem Sieg der modernen Assimilationstheorie der Wahrheit im Rahmen der *coaequatio* bekam die metaphysische und gnoseologische Paranoia der Modernisten einen global-objektiven Charakter.

### 3.3.4 Begründung des objektiven Seienden

Die Sammlung der damaligen Schriften des Aristoteles im lateinischen Westen seit der Falsafa wurde durch neuplatonische Interpretationen untermauert, welche neu von der Toledischen Schule *ad mentem Averrois* kodifiziert wurden. Alvernus war der erste bekannte Vertreter des latinischen Christentums, welchem es auf integrale Weise gelangte, die neuplatonischen Interpretationen von den Auslegungen des Kommentators zu trennen. Daher verurteilte er sowohl die Lehre der neuplatonischen Falsafa als auch die modernen Sophisten wie Rufus (Kap. 2.3.1). Die Schriften des Averroës erfuhren in der Schule des zweiten Averroismus eine neue Auslegung, was bereits im vorangegangenen Kapitel anhand der Auslegung von Rufus‘ Schrift *Contra Averroem* und seiner Kommentare zu *De anima* dargelegt worden ist. Der Konflikt zwischen Rufus und den Aristotelikern in Paris war unvermeidbar. Die oben interpretierten Abhandlungen von Alvernus, Albert und Bacon als eminenter Kenner des Kommentators zeigten, dass die moderne Deutung der Wahrheit, der Realität und der Auffassung des Menschen für die Gruppe der ersten Averroisten absolut inakzeptabel war. Aber dieses Denkens war erfolgreich, unter anderem auch durch den Streit um den falsch aufgefassten Averroismus. Das Selbstbewusstsein der ersten Modernisten half bei der Ersetzung deren brüchiger philosophischer Kenntnis. Darüber hinaus waren die ersten Modernisten in Oxford auch gute Pädagogen, und sie beeinflussten viele Schüler, zumindest dem zitierten Bacon zufolge. Die Verurteilung der lateinischen Sophisten im Namen des personal aufgefassten *intellectus agens* rief laut CMDA eine weitere Runde der Gigantomachie um die Substanz ins Leben. Der Schlüsselstreit um die Deutung des Erkennens nach *De anima* spielte sich in den Jahren 1245–50 in Paris ab. Rufus‘ Werk *Speculum animae*, welche um das Jahr 1245 verfasst wurde, reagiert auf die Einwände der Pariser Kenner des Averroës und des Aristoteles. Die Schrift belegt das polemische Aufeinandertreffen zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus, welcher nach der Veröffentlichung von Rufus‘ Schriften, namentlich seiner Kommentare zu *De anima* und zu *Zweiten Analytiken* stattfand. Sie wurden entweder geschrieben, bevor Rufus Oxford verließ, oder, was wahrscheinlicher ist, während seiner Studienzeit in Paris. Nach der Veröffentlichung seines Kommentars zur *Metaphysik*, den er höchstwahrscheinlich zu Beginn seines Aufenthalts in Paris verfasste, griffen alle Hauptvertreter des frühen Averroismus fast sofort Rufus′ Kommentare zum *Corpus Aristotelicum* an. Nach der Veröffentlichung der Schrift *Contra Averroes* musste der erste Modernist Oxford ohnehin verlassen, sofern er noch dort war. Er verteidigte die Lehre von der Pluralität der Substanzen im Menschen, die im Gegensatz zu Grossetestes Lehre *ad mentem Averrois* zu dieser Frage stand. Rufus reduzierte das Problem der Rezeptivität des Erkennens auf eine neue kosmische Quasi-Substanz (*intellectus possibilis*) und bot dieses neue Seiende der dritten Art als Averroës‘ authentische Lehre dar. Rufus‘ Averroismus wurde von den Aristotelikern in Paris und auch in Oxford abgelehnt, weil er dem Pantheismus Davids von Dinant ähnelte. Den Streit bezeugte der Franziskaner Roger Bacon, welcher Rufus‘ Zeitgenosse in Oxford war und später Rufus‘ zweites Wirken in Paris nach dem Tode des Bischofs Alvernus verfolgte. Die damaligen Kenner des Averroës aus der ersten Welle waren die Schüler aus Blunds Schule und Bischof Alvernus. Sie konstatierten, dass das Denken Rufus‘ und der anderen, vom *Oxfordian Fallacy* beeinflussten Modernisten (*sophistae Latini*) an die Tradition der *Nominales* (*sophistae Italici*) und an die von den Porretanern (*Grammatici*)beeinflussten Schulen der *Logica Modernorum* anknüpfte. Die sophistische Auslegung des Averroës trug gewiss zur negativen Bewertung des Rufus an der hiesigen Universität bei. Bacon spielte in der Summe des *Opus maius* auf einen konkreten Streit an, welcher die Gruppe der lateinischen Sophisten um Rufus und Bischof Alvernus als Kanzler der Pariser Universität betraf.

„Es war bekannt, dass zu unseren Studienzeiten in Paris hinsichtlich Aristoteles‘ Natur- und metaphysischer Philosophie ein Streit entbrannte. Diese Schriften wurden von bestimmeten Interpretatoren von Avicenna und Averroës schlecht ausgelegt. Aufgrund des großen Unkenntnises der Betreffenden waren deren Bücher verboten, wurden aber dennoch lange Zeit verwendet.“ [[458]](#footnote-458)

Der Streit ist zur Zeit von Bacons Studienaufenthalt in Paris (ca. 1237–47) datiert und betraf die sophistische Interpretation des Aristoteles (*fuit contradictum naturali philosophiae et metaphysicae Aristotelis*). Diese war durch fehlerhafte Interpretationen aufgrund Avicennas und Averroës‘ Philosophie gegeben (*per Avicennae et Averrois expositores*). Rufen wir uns eine ähnliche Formulierung hinsichtlich der problematischen Deutung der gleichen Kategorie der Schriften von David von Dinant in Erinnerung (*libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia*, Kap. 2.1.3). Das Zitat legt den Streit zwischen der Toledischen und der Sizilianischen Schule dar, welche Aristoteles‘ Schriften nach dem Jahr 1230 auf unterschiedliche Weise auslegten. Hauptvertreter der neuen Kontroverse war Rufus, was Bacon explizit in anderen Werken anführt, darüber hinaus mit der genauen Datierung des Streits (Kap. 3.2). Die Interpretation Aristoteles‘, Avicennas und Averroes‘ war wegen der tiefen Unkenntnis (*densam ignorantiam*) der ersten Modernisten absolut fehlerhaft, und die konfusen Schriften dieser Schule wurden öffentlich verurteilt als häretisch (*fuerunt libri eorum excommunicati*). Dadurch wurde an der Pariser Universität bis zum Tod des Bischofs Alvernus der Antritt der Modernisten gestoppt, welche das *Corpus Aristotelicum* gemäß dem Aristotelismus des David von Dinant interpretierten. Aber deren Tätigkeit ging ungestört in Oxford weiter. Die von Bacon zitierte Liste der Irrtümer betraf auch die falsche Interpretation Avicennas, was ebenfalls richtig ist. Der mathematisch veranlagte Rufus schaffte sogar die metaphysische Abstraktion ab, welche die Grundlage von Avicennas Metaphysik bildet (Kap. 3.3.1). Rufus‘ Einfluss auf Pariser Studenten überkam das Verbot seinen Werken in den hiesigen, bereits vom zweiten Averroismus beeinflussten Kreisen (*utentes eis per tempora satis longa*). Rufen wir uns die Rolle des kritischen Denkers Adam Marsh in Erinnerung, welcher in der Frage des Intellektes und der substanziellen Einheit der Person die Linie Grossetestes verteidigte. Der versöhnliche Marsh erlaubte aus seiner Funktion als Rektor in Oxford (ab 1238) heraus die Verbreitung von Rufus‘ Texten unter den dortigen Bakkalaurei.[[459]](#footnote-459) Einige von ihnen gingen zu Magisterstudien nach Paris, wie z. B. Duns Scotus, welcher bereits in der nächsten Generation der vom *Oxfordian Fallacy* beeinflussten Denker wirkte. Bacons Zitat belegt den Kern des Konfliktes zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus, der um das Jahr 1240 anfang. Er identifiziert verlässlich die Gruppe der *sophistae Latini*, über die Alvernus spricht.

Es ist ziemlich wahrscheinlich, dass Rufus in dieser Situation bis zum Jahre 1255 an der Pariser Universität keine Magisterwürde erhielt. Diese erlangte er später, als die Mendikantenorden im Jahre 1255 einen eigenen Lehrstuhl bekamen. Man kann mit Fug und Recht annehmen, dass Rufus einer der ersten Meister der neu gegründeten Mendikantenfakultät war, was einer Kampfansage an die klassische Philosophie gleichkam. Daher bricht im Jahr 1255 an der Pariser Universität ein grundsätzlicher Streit zwischen den akademischen Mendikanten und den säkularen Magistern aus, der von den Päpsten in Rom geschlichtet werden muss (OBJ III, Kap. 4.1.2). Modernisten in Oxford wurden von Grossetestes Version des *Oxfordian Fallacy* beeinflusst und sie nahmen Rufus‘ Theorie auf weit versöhnlicher Weise an. Auf der schwarzen Liste der Oxforder Autoren erschein schließlich auch Bacon selbst, was seine im Traktat *Opus minus* dargelegter Kritik am zweiten Averroismus bezeugt (Kap. 3.4.3). Rufus‘ sophistische Interpretation des CMDA wurde zu einem gnoseologischen Credo der nachfolgenden Generationen der *Modernorum*, welche Rufus‘ Konzept des numerisch einheitlichen *intellectus possibilis* ebenso unkritisch nahmen, wie seine Verurteilung des Averroës. Der massive Angriff auf den Kommentator begann in Bonaventuras Schule nach dem Tod des Bischofs Alvernus im Jahre 1252. Nun aber schreibt man das Jahr 1240 und das kritische Denken der Philosophen in Paris arbeitet noch ausgezeichnet. Die Modernisten und die lateinischen Sophisten erlebten an der von Kanzler und Bischof Alvernus geleiteten Pariser Universität harte Zeiten. Zur selben Zeit veröffentlichte Albert der Große als *magister regens* des Dominikanerkollegs den ersten Teil des Traktates *De homine*, worin er Averroës‘ Auffassung des *intellectus possibilis* verteidigt und die volle Einheit der intellektuell denkenden Person im Modus des *intellectus speculativus* vorstellt (Kap. 2.4.2). Das Ergebnis von Alberts Exegese der CMDA nach der Sizilianischen Schule war zum einen seine Ernennung zum *magister regens* der Pariser Universität. Andererseits wurde dadurch Kilwardbys Abreise nach Oxford im Jahr 1245 beschleunigt. Kilwardy wurde Magister der Pariser Universität, aber er konnte sicherlich seine modernistischen Irrtümer an dem von Albert geleiteten Dominikanerkolleg in Paris lehren. Zur selben Zeit schrieb Bacon seinen Kommentar zur *Metaphysik*, und das im gleichen Geist wie Alberts Schrift. Beide Autoren verurteilten ausdrücklich die Sophistik der Zeitgenossen hinsichtlich Averroës‘ Metaphysik und ihre Theorie des Erkennens. Rufus kehrt nach seinen Studien in Paris nach Oxford zurück (ca. 1248). Dieses Mitglied der Gruppe, die von Albert *doctores Latini* ernannt wurde, wurde der erste Franziskaner, der die Vorlesungen über die Sentenzen in Oxford hielt. Thomas von York wurde 1253 zum Magister Regens des Franziskanerkollegs in Oxford gewählt, weil im Unterschied zu Rufus auch in der Theologie über die volle *licentia docendi* verfügte. Rufus geht zurück nach Paris, wo er in den Jahren 1253–55 als offiziell nominierter Nachfolger Bonaventuras die Sentenzen las. Rufus erlangte den Magistertitel im Jahre 1255, wohl erst nach der Gründung des Mendikantenlehrstuhls, der alle Modernisten in Paris versammelte. Im folgenden Jahr kehrte der Vater der Modernisten bereits als Magister der Studien nach Oxford zurück, weil Thomas von York an das neugegründete Kolleg in Cambridge gegangen war. Die Ernennung Rufus‘ zum *magister regens* stellte den ersten akademischen Sieg der Modernisten an der Pariser Universität dar, gegen welchen die akademischen Repräsentanten in der Rue de Fouarre vehement wie vergeblich protestierten. Das erste Opfer des Angriffs der von Papst Alexander IV. unterstützten Modernisten war der Rektor der Artisten Guillelmus de Sancto Amore und zwei seiner besten Schüler: Gérard d’Abbeville und Nicolas de Lisieux. Guillelmus wurde von der Universität und aus der Funktion des Rektors im selben Jahr abberufen, da der gelehrte Lateiner Rufus an dieser AlmaMater die Magisterwürde erlangte (1255). Diese Säuberung an der Pariser Universität eröffnete die Tragikomödie des Westens, die als *via Modernorum* bezeichnet wird. Aristoteliker hielten Rufus für einen Sophisten, der in ausgeklügelter Form alle Häresien Davids von Dinant wieder belebte, den Pantheismus ausgenommen. Es ist daher notwendig, das Argument dieser wichtigen philosophischen Schrift zu finden und zu interpretieren, die sicherlich von dem akademischen Verbot betroffen war, von dem Bacon sprach.

Die Schrift *Speculum animae* stellt gleichzeitig Rufus‘ Verteidigung und Angriff vor. Die in diesem Werk verwendete Sophistik begründet objektiven Weg der Moderne im lateinischen Westen (Irre) und verdient daher ein eigenes Kapitel. Der Begründer der Moderne benutzt die klassische Form des Dialogs mit einem fiktiven Opponenten und setzt sich nach und nach mit dessen Einwänden auseinander. Nach der Struktur der vorgelegten Einwände handelt es sich bei dem Adressaten um Bischof Alvernus, welcher hier mit dem Titel „*Vir Dei*“ geehrt wird. Ein weiterer Kandidat für diesen Titel ist Albert der Große, welcher nach der Erlangung der Magisterwürde im Jahre 1245 an der Pariser Universität den für die Dominikaner bestimmten Lehrstuhl erhielt. Der von Bischof Alvernus ernannte Albert hatte die akademische und moralische Pflicht, die Schule des ersten Averroismus zu verteidigen, was er während der nächsten zehn Jahre durch die Publikation der Kommentare zum *Corpus Aristotelicum* gegen die Modernisten auch tat. Siehe seinen Schlüsselsatz, dass er bei der Beurteilung dieser Fragen die Thesen der sophisteschen Lateiner grundsätzlich ablehnt (*omnino abhorremus Doctorum Latinorum verba*; Kap. 2.4.3). Sein Konflikt mit Rufus und Kilwardby war unausweichlich und beide Modernisten verloren dabei. Rufus verlässt Paris nach dem Jahr 1245 und kehrt ohne Magisterwürde nach Oxford zurück. Kilwardby war bereits seit dem Jahr 1237 Magister und vermied eine problematische Erklärung seiner à la Rufus dargebrachten modernistischen Lehren etwa im Jahre 1245 durch seinen beschleunigten Abgang in seine AlmaMater in Oxford. Dort wurde er Rektor und später Erzbischof von Canterbury. Er unterstützte ganz verständlicherweise den Sententiarius Rufus in Oxford, welcher aus dem gleichen Grund aus Paris vertrieben worden war. Rufus antwortet auf die Beschuldigung seitens der Sophistik mit der verpflichtenden Selbstkritik über die Leichtfüßigkeit seines Intellektes, aber hauptsächlich damit, dass er die strittigen Punkte seiner universitären Vorlesungen verteidigte.[[460]](#footnote-460) Zur Schlüsselfrage wurde das unterschiedliche Statut der Grundbegriffe. Sie erhielten in der von den Porretanern beeinflussten Schule des zweiten Averroismus eine andere Bedeutung als bei den klassischen Aristotelikern (*quid est quod praedicatur et quid est de quo praedicatur*). Rufus‘ Auffassung der Wahrheit als universeller Gleichheit entbehrt der intentionalen Beziehung zur Realität. Er kann nicht die Wahrheit als Übereinstimmung definieren. Zum prinzipiellen Stein des Anstoßes wurde die Frage der Bedeutung aus der Sicht der Supposition (*quod*) und der Imposition (*de quo*), was Alvernus bereits der Schule der Grammatiker vorgeworfen hatte (Kap. 2.3.2). Die philosophische Bedeutung der Begriffe änderte sich deswegen, weil Rufus und die lateinischen Sophisten eine andere Auffassung von Erkennen und Wahrheit haben, welche aus der Sicht der ersten Averroismus in die Kategorie der metaphysischen Irrtümer „*fallacia secundum quid et simpliciter*“gehört. Die Kontroverse wiederholt die Auseinandersetzung der *Logica Vetus* mit der modernen Logik der Nominalisten. Diese haben die Rolle der realen Kausalität in der *Zweiten Analytik* nicht verstanden; und darüber, sie völlig verpfuschten die metaphysische und kategoriale Prädikation. Nach der Herausgabe von Rufus‘ Philippika gegen Averroës, welche er in Paris gewiss verteidigte, betraf der Streit dessen modernistische Interpretation von *De anima*. Rufus verlegte die rezeptive Komponente des Intellektes in den abgeteilten *intellectus possibilis*, weil er die Interpretation des CMDA mithilfe einer neuen porretanischen Hypostase löste. Die neue Form des Intellekts wurde zu einer numerisch einheitlichen Substanz. Ausgestattet mit kosmischer *materia prima* von Dinant wurde diesen möglichen Intellekt von Rufus als Erfindung des Kommentators bezeichnet. Die neue Form des Intellektes musste deswegen nur eine und voll rezeptiv sein, um die übrigen Species im Rahmen der modernen Auffassung als *coaequatio* spekulativ widerspiegeln zu können. Daher führte Rufus in Averroës‘ Namen die Theorie der einen rezeptiven Substanz der dritten Art ein, welche univok für alle Menschen identisch ist.

Die Reaktion der Pariser Magister auf Rufus‘ Averroismus im modernisierten, ausgeklügelten Modus Davids von Dinant war zweifach. Bischof Alvernus wies als Rektor der Pariser Universität öffentlich vor der gesamten versammelten Universität (*universitate Parisiensi convocata*) die Lehre über den getrennten *intellectus agens* im Menschen zurück, weil der kosmische Intellekt keinen Bestandteil des menschlichen Intellektes bilden kann (*intellectus agens non potest esse pars animae*; Kap. 2.3). Zeitgenössische postmoderne Mediävisten folgen der epochalen Irre des Rufus und verkündeten, dass Alvernus mit dieser Aussage den Status des getrennten Verstandes bestätigt hätte. In der Tat, Alvernus hob er Rufus‘ Theorie des averroistischen Averroës auf, weil Alvernus das neuplatonische Szenarium der Belichtung des Erkennens von hinten ablehnte. Als ein kritischer Philosoph und Theologe, welcher nach der *Zweiten Analytik* die zwei gattungsmäßig unterschiedlichen Sphären des Erkennens respektiert (Teologie, Philosophie), Alvernus als Beschützer des christlichen Glaubens verurteilte nur theologische Häresie der Modernisten. Es waren die Vielheit der Substanzen im Menschen und direkte Wirkung des kosmischen Intellektes auf die menschliche Seele. Alvernus als Philosoph ließ die Modernisten ihre Phantasien denken, und er korrigierte lediglich ihre christlichen Irrtümer. Ganz gewiss gehörte auch Rufus‘ Auffassung der kosmischen Seele und des hypostasierten Intellektes im Menschen dazu, weil diese Lehre dem aristotelischen Pantheismus des posthum exkommunizierten David von Dinant nahekam. Die besonnene Haltung Alvernus‘ unterschied sich grundsätzlich von Tempier, welcher im Jahre 1277 das kritische Urteil der komplizierten Fragen vermisste. Die zweite und positive Reaktion der Magister aus der Schule des ersten Averroismus bestand in der Anordnung der verpflichtenden Lehre der Schrift *De anima* an der artistischen Fakultät in der Rue du Fouarre, welche im Jahr 1255 belegt ist (Kap. 3.1.3). Das Werk *Speculum animae* bezeugt, dass der Status des Intellektes der Hauptgegenstand des Streites um 1245 in Paris war. Dieser Status war im Hinblick auf Aristoteles‘ grundsätzliche Behauptung gegeben: *Anima quodammodo est omnia* (*De anima* 431b20‒21). Der erste Modernist sieht die Wahrheit nicht als Übereinstimmung des Erkennens mit der sinnlich wahrgenommenen Sache und verfügt über keine substanzielle Einheit der Person. Der junge Akademiker erhielt daher die Grundfrage hinsichtlich des Erkennens auf dem Niveau der Einheit des personellen Intellektes, der in der substanziell einheitlichen Person wirkt. Die Vertreter des ersten Averroismus stellten ihm die gleiche Frage, welche Averroës zu Beginn der Erforschung von *De anima* gegenüber den Alexandrinern gestellt hatte: „Auf welche Weise werden die Sinne zum sinnlichen Erkennen und der Intellekt zum intellektuellen Erkennen?“ [[461]](#footnote-461) Wir wollen die phänomenologische Bedeutung des Verbs „*fieri*“ hervorheben, welche in der transitiven Bedeutung des Verbs „*esse*“verborgen ist. Dieses verwendet Siger explizit gegenüber Albert und Thomas (OBJ III, Kap. 4.1.2). Der erste Averroismus klärt nicht die Frage, worin die Definition des Intellektes als Rufus‘ hypostasiertes *tertium ens* besteht. Die Kenner des Kommentators interessiert die hermeneutische Frage nach der Art und Weise, wie wir erkennen (das phänomenologische *Wie*, OBJ I, Kap. 1). Später wurde die gleiche Frage vom aristotelischen Heidegger gegen den avicennistischen Husserl aufs Tapet gebracht. Der franziskanische Gelehrte muss beide Probleme öffentlich auf dem Boden der Universität traktieren, wahrscheinlich unter dem Druck von Alvernus selbst und der anderen Vertreter des ersten Averroismus, wie Roger Bacon und Albert der Große. Der Streit um die Einheit des Intellektes betrifft grundsätzlich die Definition des Verlaufs des Erkennens und somit auch die Theorie der Wahrheit.

„Mensch Gottes, nimm die Argumente desselben Autors und beantworte meine Frage: Wie wird der Sinnesreiz zur Sinneswahrnehmung? Deine Antwort nach Aristoteles lautet wie folgt: 'Die Sinne sind in Potenz, insofern der Gegenstand der Sinne in der Aktualität ist.' Dies wird auf die leiblichen Sinne und ihre Erfahrung angewandt.“ [[462]](#footnote-462)

Das Argument errichtete den individuellen *intellectus possibilis* nach dem ersten Averroismus. Die Aktualization der potenziellen Sinne und des potenzielllen Intellektes war von der realen Sache her gegeben (*est in potentia tale quale est ipsum sensibile in actu*). Rufus soll das Grundschema der Schrift *De anima* über die Rezeptivität des Intellektes erklären, siehe gestellte Frage über die exakte Art und Weise des Erkennens (*quomodo et ipsum sensibile*). Der erste Averroismus begreift das Sein der Potenz existenziell-phänomenologisch im Modus des Geschehens (*fieri*) und nicht in der porretanischen Klassifikation der im Rahmen des Baums des Porphyrios sortierten *scibilia* (*factum*). Die Ipseität des Intellekts als *tertium genus* ist absolut verschieden von der Identität des Intellekts als *quartum genus*. Aus den vorhergegangenen Kapiteln wird klar, dass Rufus nicht über die aristotelische Auffassung der durch die Intentionalität und durch die Verbindung von *species sensibilis* und *intelligibilis* verfügt. Rufus verteidigt das platonische Schema, welches durch den Abdruck der Form in der Seele durch Belichtung von hinten gegeben ist, und stellte das Schema in *De anima* völlig auf den Kopf. Die menschliche Erkenntnis beruht nicht auf dem wirklichen Ding, das auf die Potenz im leiblichen Erkenntnisorgan wirkt. Er betreibt bereits gegebene Hypostase (*sensibile*), die in der sinnlichen Erfahrung angenommen wird (*quale est ipsum sensibile in actu*). Der Begriff „*sensibile*“ von Rufus bildet eine Hypostase der dritten Art; ein solches modernes Phantom war für die Aristoteliker absolut inakzeptabel. Anstelle der real gegebenen ersten Substanz erkennen die Modernisten die porretanische Hypostase, welche Rufus im Modus der Gleichheit als *concretum* in den hypostatischen Intellekt assimilierte. Der porretanische Wunder „*species–scibile–sensibile*“ ist außerhalb der Sinne gegeben und existiert direkt in den Dingen. Die Moderne schuf eine mythologische Sammlung von *tertium ens* auf der universellen, sinnlichen und intelligiblen Ebene. Ihr Wissen läuft im Rahmen der Assimilationstheorie der Wahrheit, die Aristoteles‘ und Averroës‘ Übereinstimmungstheorie bestreitet. Rufus behauptet, dass die materiellen Sinne direkt immaterielle Species aufnehmen, weil die Sinne ebenfalls eine reine hypostatische Potentialität an sich besitzen (*sensus est in potentia tale*). Das sinnliche Erkennen bringt keine Aktualität im Rahmen des modernen *intellectus possibilis*, weil dieser vom aristotelischen rezeptiven Intellekt getrennt ist. Wir haben die Rolle des *intellectus materialis* von Avicenna im modernistischen Schema der Erkenntnis erläutert. Das Erkennen der Speciesder dritten Art ist durch die Belichtung von hinten aus Richtung des kosmischen *intellectus possibilis* gegeben (David von Dinant). Rufus braucht Averroës‘ Szenarium der Aktualisierung der menschlichen Intentionalität der Sinne und des Intellektes durch das reale Ding nicht. Der Oxforder Illuminat kritisierte Averroës und er musste eine neue Art und Weise der Individuation des möglichen Intellektes finden, welcher nicht vom sinnlichen Erkennen der ersten Substanz kommt.

„Wenn ein und derselbe mögliche Intellekt so unterschiedliche und viele intelligible Species aus den Substanzen und Akzidenzien aufnimmt, dann geht daraus hervor, dass für sie nicht eine einzige individuelle substanzielle Form existieren kann, welche sie als ein einziges Individuum, eine Substanz und eine einzige Person determinieren könnte.“ [[463]](#footnote-463)

Das Zitat erwähnt die Rezeption der numerische unterschiedlichen Species in einem und demselben rezeptiven Intellekt (*in uno et eodem intellectu possibili*). Dieser Auffassung der ersten Modernisten entsprich der von Avicennas Denudation inspirierte Terminus *collectio*. Die intellektuelle Sammlung der mythologischen Universalien als *scibilia*, die in den Dingen gegeben sind, leugnet grundsätzlich den Gang der Erkenntnis nach *De anima*. Im Schema der *Modernorum* fehlt die rezeptive Komponente des Intellektes, welche im existenziellen Erkennen der Person (*tertium genus*) gegeben ist. Rufus verfügt nicht über den Intellekt als Wissen einer Person, und darüber hinaus hat er das sinnliche Erkennen vollständig vom intellektuellen Erkennen getrennt. In der Seele kann keine rein rezeptive Sphäre oder individuelle Fähigkeit des immateriell gegebenen intellektuellen Erkennens existieren. Die Rezeptivität ist in die externe Hypostase des Dinants *intellectus possibilis* hinausgeführt. Die Rezeptivität wird als eine externe Hypostase konzipiert. Es geht um Dinants kosmischen *intellectus possibilis* und Averroes′ *intellectus possibilis*, der als eine numerisch vereinheitlichte Substanz missverstanden wird, um universell aufnahmefähig zu sein. Beide Konzepte gehören der modernistischen Mythologie der Erkenntnis an. Siehe das vorhergehende Zitat hinsichtlich Rufus‘ aktiven und rezeptiven Intellekt als immaterielle und getrennte Substanz (*hoc aliquid*). Die Universalität des Erkennens ist nach der Definition der Seele im Modus „*quodammodo omnia*“auf dem persönlichen Niveau ausgeschlossen. Der Mensch als aktuell denkende Substanz im Körper wurde zu einer aktuellen Kombination zweier substanzieller kosmischer Intellekte: des aktiven und des passiven. Diese Auffassung wird von Albert als unsinnig kritisiert, siehe seine prinzipielle Kritik an den Averroisten wie Rufus. Sie haben drei Substanzen im Menschen. Der menschliche Intellekt ist eine eigenständige Hypostase und schafft darüber hinaus in der Seele ein pseudomaterielles Abbild der Wirklichkeit gemäß dem universellen Hylemophismus (Kap. 2.4.3). Das ist nach Albert und nach der vorliegenden Hermeneutik der Weg der paranoischen *Modernorum*. Diesen Weg beschreiten auch heute alle Postmodernisten, weil sie die Lehre des klassischen Aristotelismus nach dem CMDA nicht auf korrekte Weise begriffen haben. Zu deren Verteidigung muss gesagt werden, dass Averroës und alle Klassiker des ersten Averroismus betonen, dass die Frage des Erkennens der Person und die Einheit des Intellektes zu den schwierigsten Teilen der Philosophie gehören. Die Moderne aufgrund ihren metaphysichen *apaideusía* nahm den leichteren und ganz breiten Weg, der aus mythologischen Fabulierungen besteht. Diese Unklarheiten beziehen sich auf Interpretationen im Rahmen des *Oxfordian Fallacy*. Wir haben sie in dem Kapitel analysiert, das den Schülern von Grosseteste gewidmet ist, die das Werk *Summa philosophiae* veröffentlichten (Kap. 3.1.3).

Wegen der Hypostasierung des *intellectus possibilis* als Substanz der dritten Art geriet Rufus in seine eigene Falle. Er kann die aktuelle Kausalität der realen Substanzen im Mittelglied der *demonstratio* nicht in das Schema des Erkennens aufnehmen, weil sein hypostatisches *scibile* eigene Kausalität ausübt. Außerdem gibt es in seinem System keine substantielle Einheit der Person. Daher scheibt er den rein rezeptiven Intellekt aus der Seele des Individuums hinaus und er macht ihn für alle Menschen gemeinsam (*species intelligibiles recipiantur in uno et eodem intellectu possibili*). Dies ist die Lösung von David von Dinant mit seinem pantheistischen Intellekt. Der Kern des Streites ist wieder der erste Averroismus der Sizilianischen Schule nach dem CMDA, welcher mit der zweiten Welle der Interpretatoren des Averroës aus der Toledischen Schule kämpfte. Der sophistische Franziskaner polemisiert nicht mit Averroës, sondern mit dessen Simulakrum, welches er selbst aus dem porretanisch aufgefassten Avicennismus und Augustinismus geschaffen hat. Dies sahen klar Albert und Bacon und wiesen daher jede akademische Diskussion mit der Schule der *sophistae Latini* zurück. Aber Alvernus musste als Rektor mit allen Arten der modernen Sophisten diskutieren. Sie waren zum ersten Mal in der Historie an der Pariser Universität versammelt, was in seinem Kommentar zu *De anima* (ca. 1240) dargelegt wird. Alvernus lehnte die fehlerhafte Interpretation des Averroismus auf der Grundlage der Blund’schen aristotelischen Schule ab und differenzierte brillant zwischen der aristotelischen und der neuplatonischen Version des Aristotelismus gemäß der Sizilianischen und der Toledischen Schule. Rufus‘ Sophistik konnte vor diesem von Albert und Bacon sekundierten Kenner des Averroës nicht bestehen. Rufus zufolge entsteht die Einheit des Erkennens dadurch, dass der *intellectus agens* intuitiv die betrachteten Speciesin den immateriellen, als *intellectus possibilis* gegebenen Träger einprägt. Durch dessen Konjunktion oder Eingießen ins menschliche Erkennen werden diese *scibilia* im Modus der augustinischen *memoria* aufbewahrt. Dieser rezeptive Intellekt ist immaterielle und muss daher den Status der einen numerisch identischen Hypostase haben. Dieser averroistische *intellectus possibilis* ist für alle Menschen einer und derselbe, um identische universelle Erkenntnisse sicherstellen zu können. Dank der passiven Funktion und dem immateriellen Wesen muss die Matrix dieses platonischen rezeptiven Wachses in der Seele als *potentia substantialis* für alle Menschen gleich sein und wird dann akzidentell in den numerisch unterschiedlichen Individuen aktualisiert. Die *materia spiritualis* und der individualisierte (und nicht persönliche) *intellectus materialis* von Avicenna (und nicht *tertium genus* von Averroës) sei zuständig, um die Individualisierung des kosmischen rezeptiven Intellekts in einem solchen modernen Frankenstein durchzuführen.

Formal gesehen, verteidigt Rufus das Szenarium des ersten Averroismus, verleiht ihm aber einen anderen Sinn. Deshalb hat er eine andere Auffassung des möglichen Intellektes als der erste Averroismus. Rufus behilft sich mit einem sophistischen Trick, dessen er sich bereits bei den vorigen Interpretationen bedient hat. Er lässt die Rezeptivität als materielles Akzidens, welches sich an der bereits gegebenen kosmischen Substanz des Dinants kosmischen *intellectus possibilis* aktualisiert. Er gelangt in die menschliche Erkenntnis durch Kopulation mit dem menschlichen materiellen Intellekt, der eine weitere substantielle Hypostase im Menschen schafft. Die neue Apologie der älteren Konzepte der *potentia accidentalis* und *substantialis* fällt folgendermaßen aus.

„Das externe Ding, von welchem die Speciesabstrahiert wird, nennt sich intelligible Potenz (*potentia intelligibile*). Der mögliche Intellekt, welcher diese Potenz aufnimmt, ist ihr ähnlich. Im Akt des Erkennens hält sie das Aufgenommene fest (*actu autem habens ipsum receptum*) und bildet im selben Akt die Ähnlichkeit (*actu efficitur similis*) zwischen der aufgenommenen und der in die Welt projizierten Species(*speciei infusae et proicienti extrinseco*).“ [[464]](#footnote-464)

Der erste Satz verfügt über keine aristotelische Abstraktion, sondern über eine avicennistische Denudation. Rufus hält an der porretanischen Auffassung der Speciesals autonomer Hypostase der dritten Art fest, welche universell außerhalb des Intellektes und im realen Ding im Modus der Potenzialität gegeben ist. Die Auffassung der Übereinstimmung des Intellektes mit der Realität über die abstrahierte *species sensibilis* und *intelligibilis* hat keinen grundlegenden Charakter für die Erkenntnis. Es handelt sich um eine Projektion der vorher gegebenen Speciesin die Realität (*speciei infusae et proicienti extrinseco*). Die Aufnahme der universellen Species wird vom getrennten tätigen Intellekt Dinants eingerichtet, welcher die Aktualisierung der Speciesvollzieht. Intellekt speichert die Species im Gedächtnis und vergleicht sie mit der bereits existenten objektiven Form der gleichen Species in den externen ersten Substanzen. Dieses Modell entspricht Rufus‘ vorausgegangener Theorie der Wahrheit als *coaequatio*, weil das Erkennen in der externen ersten Substanz nur das kontingente Vorkommen der ewigen immateriellen Form konstatiert.

Die Magister aus der Schule des ersten Averroismus begriffen, dass sie ein weiteres nach David von Dinant gemachtes pantheistisches Szenarium vor sich haben. Anstelle Gottes treten darin zwei kosmische Hypostasen auf, also der *intellectus agens* und *possibilis* und der Mensch ist aus drei Substanzen zusammengesetzt. Ein weiteres Problem betrifft die Definition des rezeptiven Intellektes. Die Modernisten applizieren Avicennas *coniunctio* (*ittiṣāl, ittiḥād*) beider abgeteilten Intellekt-Substanzen an Averroës‘ prinzipiell unterschiedlicher Deutung des Erkennens. Averroës würde an Rufus‘ Adresse sagen, dass der im Akt des Erkennens gegebene menschliche Intellekt keine subsistente Form ist. Man brauchte nur die entsprechende Passage im CMDA im Hinblick auf den möglichen Intellekt als *tertium genus* durchzulesen. Averroës hält am Akt des Intellektes als Fähigkeit der existenten Person fest. Der Intellekt als universelle Species stellt den durch Abstraktion im Denken gegebenen Begriff des Intellektes dar (*quartum genus*). Dieser Begriff kann jedoch keine Hypostase der dritten Art sein, da er nur eine potenzielle Bedeutung im menschlichen Geist ist. Rufus begreift den *intellectus possibilis* aufgrund der Kopulation mit der aktuellen Komponente des Intellektes und durch die Assimilierung der hypostasierten Species. Sie sind univok sowohl im *intellectus agens* als auch in den externen hyparchischen Substanzen gegeben. Der erste Averroismus wendete gegen Rufus‘ Auffassung der Wahrheit als *coaequatio* ein, dass die erste Substanz den möglichen Intellekt auf der Ebene wesentlich verschiedener Personen aktualisieren kann. Daher ist der kosmische und hypostasierte *intellectus possibilis* als eine Substanz für alle Menschen absoluter Unsinn. Im Menschen und erst recht in der externen subsistenten Form müsste ein solcher *intellectus possibilis* auf die Art von Aristoteles‘ erster Substanz aktualisiert werden (τόδε τι, *hoc aliquid*). Aber dann kann die menschliche Seele nicht universeller Aufnehmer aller Erkenntnis sein, weil die eine Substanz eine spezifische kausale Wirkung auf eine andere Substanz haben würde. Der aristotelische Kernsatz „*anima quodammodo est omnia*“ hätte überhaupt keinen Sinn mehr, weil der moderne Intellekt eine Substanz ist und dadurch keine volle rezeptive Fähigkeit besitzt. Die Modernisten können keine reale Welt erkennen, weil sie im Stil des „fliegenden Menschen“ von Avicenna nur immaterielle Formen erkennen. Die menschliche Seele ist dann nicht universell-rezeptiv, weil eine Substanz (reale Sache, kosmische Form) auf eine andere Substanz (hypostasierter menschlicher Intellekt) einwirkt. Aber so erleben wir das Erkennen in uns nicht, weil das Erkennen im Modus „*fieri*“, also im Akt des existenziellen Aktes der hier und jetzt existierenden Person (Averroës′ *tertium genus,* HeideggersDasein) gegeben ist. Damit ist es lediglich ein modernes factum gestellt, das Rufus geschaffen und Descartes nachträglich bestätigt hat. Die Moderne und der Kartesianismus feiern dieses mythologische Geheimnis der unmöglichen Kopulation in akademischen Orgien. Dank dieser kollektiven *conferentia* und *informatio* wurde die moderne göttliche Tragikomödie unter der Führung der weisen und verspielten Musen geschaffen. Die vorangegangenen Analysen haben gezeigt, dass Modernisten wie Rufus, Descartes und Husserl den Akt der Erkenntnis als subsistent und dualistisch, in der abgeteilten Gestalt von *res cogitans* und als *res extensa* verstanden. Der Irrtum der Moderne beruht in der Einführung der Pluralität der Substanzen der dritten Art in die Definition des Menschen. Solchen Unsinn hat die Schrift CMDA strikt abgelehnt. Der abgeteilte *intellectus agens* und *possibilis* wurde von Rufus und seiner Schule der lateinischen Sophisten ins Denken der Moderne eingeführt, und das um den Preis der Beschuldigung Averroës‘ als Averroisten. Simplikios war der erste Autor, welcher die erste Substanz in ein Seiendes der dritten Art umwandelte (OBJ I, Kap. 1.3.1). Die lateinische Übersetzung von Simplikios‘ Kommentar zu den *Kategorien* wurde von William Moerbeke im Jahre 1266 vollendet (*De praedicamentis*). Seine Stunde des Ruhmes kommt um 1280, als der lateinische Avicennist Henry von Gent auf der Grundlage dieses Kommentars das erste System der Prädikation des objektiven Seienden erstellt (OBJ III, Kap. 5.2.3). Aber in den Jahren 1240–45 existierten genug kompetente Kenner von Averroës‘ Philosophie; modernen Sophisten waren in der Minderheit. Die klassisch gebildeten Akademiker in Paris setzten Rufus‘ substanziellen Dualismus auf den Index, im Gegensatz zum modernen Oxford. Das Dilemma von Rufus und allen zeitgenössischen Cartesianern in Bezug auf die Sophisterei namens „*Mind‒Body Problem*“ist immer noch das gleiche. Der materielle Körper befindet sich in der Unterwelt des Illuminaten; er hat keine wesentliche Verbindung mit dem immateriellen Denken derselben Illuminaten. Sie folgen modernen chaotischen Pfaden ihres eigenen solaren Intellekts. Das konnte verständlicherweise in den originalen Mysterien nicht geschehen und somit auch nicht in Parmenides‘ Philosophie. Die Moderne hat das Simulakrum der von akademisch gebildeten Furien überlieferten Mysterien geschaffen. Die Illuminaten von heute listen objektiv die Errungenschaften ihrer intellektuellen Orgien auf, und die Bankster als nihilistische Gottheiten von heute ehren sie auf göttliche, d.h. neoliberale Weise. Dies ist heute unter dem nihilistischen Einfluss der Furien geschehen, die das heutige digitale Chaos schaffen. Nach der Verfinsterung der tatsächlichen Sonne entstand in der modernen Philosophie ein grundsätzliches Problem, das in realer akademischer Unfruchtbarkeit besteht. Die zwei unterschiedlichen mythologischen Substanzen kopulieren zusammen auf sehr problematische und recht chaotische Weise. Dies bezeugt der zeitgenössische Zustand der akademischen Orgien, die unter die Herrschaft des Neoliberalismus gestellt wurden. Erinnern wir uns daran, dass der Untergang der großen griechischen Heiligtümer auf ähnliche Weise begann, als sie von den Tyrannen der griechischen Gemeinden im 6. Jahrhundert v. Chr. erobert wurden. Die sinnliche Vielheit kann nach den Modernisten niemals eine universelle Einheit erzeugen. Nun wird klar, warum Rufus in Paris die erste Runde um die Einführung des Modernismus verloren hat und warum die Franziskaner ihn spätestens im Jahr 1250 nach Oxford zurückberufen mussten. Die Pariser Universität war um das Jahr 1245 für die Mythopoetik der Oxforder Gelehrten nicht in ausreichendem Maße reif.

Die Kontroverse um das Diaphanum stellt ein weiteres polemisches Moment zwischen den beiden Schulen dar, die in die Polemik um *Speculum animae* verwickelt waren. Siehe folgendes Zitat mit dem an Rufus gerichteten Einwand, auf welches er reagieren musste (*lux praesens in diaphono…est intentio lucidi*). Die Schule des ersten Averroismus verteidigte grundsätzlich Averroës‘ Deutung des Diaphanums, ohne welches die Mediation zwischen sinnlichem und intellektuellem Erkennen nicht vollzogen werden kann. Die Pariser Kenner des ersten Averroismus aus der Blunds Schule erinnern Rufus an die Funktion des möglichen Intellektes, welcher für den Akt des Sehens als notwendiges Diaphanum gegeben ist (OBJ I, Kap. 2.4.4). Das Diaphanum in zweifacher Ausführung gewährleistet die Übereinstimmung auf dem Niveau der zweifachen formalen Kausalität, wie sie für die Abstraktion der sinnlichen und intelligiblen Speciespostuliert wird. Alvernus benötigt als Autor des Werks *De potentiis animae et obiectis* das Diaphanum dazu, zwei Übergänge für das Sehen zu beschreiben (Kap. 2.2.2). Die zweifache Mediation produziert eine Ähnlichkeit zwischen Ding und Intellekt durch die Proportionalität der sinnlich und intelligibel gegebenen intentionalen Gegenstände, die sich in der körperlichen Person vorfinden. An diese Auffassung der Intentionalität knüpft Alvernus‘ Kritik an, welche an die neuplatonischen Aristoteliker gerichtet ist. Sie hatten die Belichtung des Intellektes keineswegs von den Sinnen, sondern vom neuplatonischen Sonnenintellekt.[[465]](#footnote-465) Aus Rufus‘ Unkenntnis der tatsächlichen Funktion der Intentionalität und der Funktion des Diaphanums im CMDA wird klar, dass Alvernus‘ und Alberts Kritik an die Gruppe der *Modernorum* um Rufus gerichtet war. Die ersten Averroisten brauchten das Diaphanum aus zwei Gründen. Zum einen vermittelt es die Aktualität des Strahls und mediatisiert zum anderen auf sinnlichem Niveau im Akt der Einbildungskraft den Akt der Intentionalität, welcher eine weitere Meditation im Umfeld des rezeptiven Intellektes einleitet. Rufus‘ Auffassung des Erkennens folgt dem Schema des neuplatonischen Sonnenintellektes (OBJ I, Kap. 1.3.2). Die Antwort Rufus‘ weist die Auffassung des Diaphanums und der Intentionalität in Blunds Schule zurück und begründet die Weltanschauungder Moderne, welche eine Mediation des Erkennens aus der Realität ablehnt. Rufus führt nach Dinant den Begriff Diaphanum als Materie ein und stellt das erste objektive und mechanistische Bild der Übertragung des Lichtes als Species der dritten Art vor.

„Und du antwortest mit der Behauptung, dass «das Licht in der Intention dessen gegeben sei, was belichtet ist, weil es durch das Diaphanum gegenwärtig sei». Was Anderes bedeutet dieser Satz, als dass das Licht aus der Ursprungsquelle stammt, d. h. aus dem strahlenden Körper und in der externen Materie aufgenommen wird (*in materia extranea*), also im Luft als Diaphanum (*in aere diaphono*)? Deshalb behaupte ich, dass das Licht somit sowohl als Species als auch als deren essentiellen Ähnlichkeit aufgenommen wird (*receptum sit species et similitudo expressa*). Und das ist keineswegs eine in irgendeiner sinnlichen Ähnlichkeit gegebene leere Vorstellung, sondern inwieweit kann diese Ähnlichkeit der ursprünglichen Form der Quelle dieses Lichtes angenähert werden, wie oben über die Speciesder im Hinblick auf deren Ursprungsform genommenen Farbe.“ [[466]](#footnote-466)

Rufus hat keine Ahnung von der tatsächlichen Funktion des Diaphanums nach CMDA. Er lehnt die Synthese der Speciesauf Seiten der Einbildungskraft und des Intellektes ab (*non imaginaria similitudo*). Er nimmt die erkannten Formen rezeptiv in Form der Speciesder dritten Art direkt aus dem Ding (*receptum sit species et similitudo expressa*). Die von Anselm (Kap. 1.2) übernommene singulär-universelle *species expressa* begründet die Möglichkeit des universellen Erkennens. Diese ist direkt in der singulären Sache enthalten (*quantum possibile est accedens secundum identitatem*). Die Verteidigung der expressiven Species als Hypostase der dritten Art, welche die Identität von Erkennen und Realität sicherstellt, begründet die nominalistische Auffassung des Erkennens, welche als *universalia in re* bekannt ist. Die Quelle der Speciesbesteht im abgeteilten kosmischen *intellectus agens*, welcher als Avicennas Formengeber den Strom der objektiven Formen in die Welt sendet. Aus der vorhergehenden Auslegung wird klar, dass diese Lehre für den ersten Averroismus absolut unannehmbar war. Rufus verteidigte das Emanationsszenarium der *sequaces Aristotelis* und hatte eine ähnliche pantheistische Auffassung des Erkennens wie David von Dinant. Rufus war aus Paris ausgewiesen, weil er eine auf dem getrennten kosmischen tätigen Intellekt basierende Auffassung von Wahrheit und Erkennen verkündigte. Das stand im Widerspruch zum offiziellen Statut der Pariser Universität, von Alvernus proklamiert (Kap. 2.3). Rufus kann nicht zur Realität der ersten Substanz gelangen, wenngleich er dies über das porretanische Konzept der *species specialissima* versucht. Die *species specialissima* ersetzt die zweite Substanz (*Speculum animae* 124.207‒212). Aber die Einheit des Vielen und des Einen im menschlichen Erkennen bleibt für den Neuplatoniker Rufus ebenso unerreichbar wie die Einheit des Seins für die Teilnehmer an Platons Dialog *Parmenides* oder für die heutigen Akademiker, welche objektive Mysterien des Typs *Mind‒Body Problem* feiern.

Dies wird im letzten Teil des Traktates dargelegt, wenn der ratlose Autor eine Reiehe von *tertium ens* aller Art produzierte. Im Hinblick auf die vorausgegangenen Interpretationen des Habitus ist der Terminus „*forma–habitus*“ interessant. Er ersetzt die Kausalität der fehlenden ersten Substanz durch die porretanische Species*.*[[467]](#footnote-467) Aus dem modernen Schema des Erkennens verschwand die tatsächliche Existenz der Dinge und der Menschen, welche durch das oben analysierte porretanische, als Zusammensetzung aus erster und zweiter Substanz gegebene *individuum* ersetzt wurde (*concretum*). Das Erkennungssubjekt dieses objektiven Simulakrums besteht verständlicherweise in Themistios‘ und Avicennas *intellectus materialis*, welcher einen hypostasierten habituellen Charakter hat. Das der Analyse der *Zweiten Analytik* gewidmete Kapitel analysierte Rufus‘ Modus der konkreten Prädikation auf der Grundlage der porretanischen Kollekte (*concretive*). In der konkreten Prädikation verschwand der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Substanz. Rufus entwarf eine univoke Auffassung des Seienden (Kap. 3.3.2). Diese pseudokategorialen Bedeutungen werden den Substanzen als inhärente Eigenschaften auf dem Niveau der „Species*–*Essenz“ prädiziert. Die Universalien werden univok im Hinblick auf die nominalistisch definierten Individuen als ersten Substanzen prädiziert, was auch Rufus‘ Apologie beweist (*definitum, praedicatur etiam de ipso aggregato definito et individuo*; *Speculum animae* 128.299‒300). Der Oxforder Analytiker unterscheidet nicht zwischen der kategorialen und der nominalen Inhärenz des Akzidens in der Substanz. Aus diesem Grunde fällt der porretanische Rufus auch in die oben zitierte Kritik Alvernus‘ gegenüber der *Grammatici* genannten Schule (Kap. 2.3.2). Diese Sophisten unterschieden nicht länger zwischen der hyparchischen Inhärenz der Eigenschaft in der ersten Substanz (*esse in subjecto*) und der universellen Prädikation dieser Eigenschaft in der zweiten Substanz (*inhaerere subjecto*). Der Sophist bemüht sich vergeblich um die Prädikation des realen *actus essendi* der ersten Substanz. Das Verschwinden der Person und deren Ersatz durch das sophistische Simulakrum ließ die christlichen Repräsentanten der Pariser Universität gewiss nicht in stoischer Ruhe, weil man das Jahr 1245 schreibt. Der Nominalist Rufus schaffte die hyparchische Existenz der Person in der kategorialen Prädikation ab (*idem est dictu*) und verteidigte die Definition der Person im porretanischen Modus *humanare*.[[468]](#footnote-468) Der Satz über die objektive und gänzlich konkrete Humanisierung (*hoc verbum ‚humanatur‘, quod concretum est*) hat einen prophetischen Charakter. Rufus verwandelte den Menschen in eine nichtexistente Substanz der dritten Art, welche man beliebig manipulieren und abstrakt mathematisch quantifizieren kann (*intelligatur ipsa forma per modum concretionis et qualificantis*). Dieses nihilistisch aufgefasste Konkrete wird dank *ad hoc* hinzugefügten Bestimmungen durch die konkrete Prädikation verschiedener Hypostasen humanisiert. In den letzten Zeiten des korporativen Kapitalismus wurde Rufus‘ konkrete Definition des Menschen durch den nihilistischen Terminus „menschliche Ressourcen“ ersetzt. Gegen diese Bestimmung des modernen Humanismus hat Dante in Verbindung mit Siger von Brabant und seiner averroistischen Interpretation des *intellectus possibilis* ein völlig anderes Konzept des Menschen und der Einheit der *species humana* vorgelegt (OBJ III, Kap. 4.4.3). Rufus benennt diese moderne Vision des modernen Menschen nach dem Muster der vorhergegangenen Schriften mit dem Terminus „konkrete Prädikation“ (*concretive praedicatur*, ibid 129.349). Die damaligen wirklich Gebildeten überzeugte Rufus nicht, weil diese den CMDA im Geiste des Aristotelismus lasen und wussten, wie die tatsächliche Einheit der Person begründet ist. Rufus versuchte auf ganz moderne Weise zu bestimmen, was der Mensch als objektive nominalistische Hypostase ist, und nicht, wie er im existenziellen *actus essendi* denkt. Die im Werk *Speculum animae* verteidigte konkrete Prädikation stellt aus der Sicht der kategorialen Imposition ein typisches Sophisma dar, welches durch den irrtümlichen Übergang von der abstrakten logischen Definition zur ersten Substanz gegeben ist (*fallacia secundum quid et simpliciter*). Diesen Irrtum decken die postmodernen Analysen der sogenannten „*instantiation*“und „*ontology of properties*“auf, welcher in der analytischen Philosophie sowohl die logisch aufgefasste Existenz zugeordnet wird.[[469]](#footnote-469) In der Epoche des vollendeten Nihilismus hätte Rufus ganz gewiss an den meisten von der analytischen Version des *Oxfordian Fallacy* beherrschten Universitäten Erfolg gehabt, aber keinesfalls unter den wirklichen Kennern der aristotelischen Metaphysik um das Jahr 1245. Die im Denken gegebene logische Supposition ist für die kritische aristotelische Philosophie nicht das Gleiche wie die Imposition der aus der Realität genommenen kategorialen metaphysischen Bedeutung. Alvernus in Abelards Linie kritisierte geradezu diese Prädikation der Hypostasen auf ein logisches Substrat durch den Terminus „*album albet*“ (Kap. 2.3.2). Der zweite Averroismus verfügt weder über eine Intentionalität noch über eine Auffassung der aristotelisch gegebenen Existenz noch über eine Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung und klammerte darüber hinaus die erste Substanz ein.

Deshalb muss Rufus im Schlüsselstreit mit dem ersten Averroismus ein neues Seiendes der dritten Art definieren, welches als „*via Modernorum*“bekannte Art und Weise des Denkens begründet hat. Zu Rufus‘ Zeitgenossen gehörte auch ein unbekannter Autor der Oxforder Schule des zweiten Averroismus, welcher unter Grossetestes Einfluss das 19. Kapitel des Werks *Summa philosophiae* schrieb Er ging auf die gleiche Weise vor und begründete auch das objektive Seiende der dritten Art (*re in pura potentia et actu et forma essentiali eiusdem potentiae perfectiva,* Kap. 3.1.3). Rufus kommt dieser Definition des objektiven Seienden um eine Generation zuvor. Widmen wir uns nun der Schlüsselpassage im Werk *Speculum animae*, worin das erste Konzept der modernen Objektivität durch den Terminus „*species obiecti exsistentis*“entsteht. Diese objektiv gegebene Species wurde in der nachfolgenden Generation der Modernisten in eine neue Ontotheologie (Bonaventura) und schließlich in eine neue Metaphysik (Scotus) transformiert. Das folgende Zitat belegt die erste Form des objektiven Seienden im lateinischen Westen im Modus *alétheia*, welche die ursprüngliche Unwahrheit der Objektivität darlegt.

„Nun komme ich zu der Form zurück, welche die Species des existierenden Objektes ist (*species obiecti exsistentis*). Allgemein gilt, dass sie, ob es sich nun um eine sinnliche oder intelligible Form handelt, in der neuen Materie auch eine neue Art des Seins bekommt (*de sua materia nova in qua novum esse acquisivit*); es passiert durch die Abstraktion vom äußerlichen, als materieller Körper gegebenen Objekt. Diese objektive Form lässt sich konkret im Modus der Ähnlichkeit und der Proportionalität prädizieren (*consimiliter, comproportionaliter concretive de sua*). Sie ist im Hinblick auf die spirituelle Materie (*materia subtiliori*), also ähnlich wie die oben angeführte Form gegeben (*illa forma obiecta*), welche in den äußerlichen materiellen Körpern existiert.“ [[470]](#footnote-470)

In dem Zitat ist von einer Form die Rede, die als eine objektive Species(*formam quae est species*) gegeben ist. Diese „Form–Spezies“ verleiht einem „eksistierenden Objekt“ (*obiecti exsistentis*) eine besondere Art des Seins, welches aus der objektiven Form und der spirituellen Materie zusammengesetzt ist (*materia subtiliori*). Der Akt der Begründung des objektiven Seienden ist durch die Konkretisierung gegeben, also durch den Übergriff (*exsistere*) der objektiven Species in die äußerliche Realität. Der Fall des *genitivus obiectivus* in Verbindung mit der Species (*species obiecti*) bedeutet, dass die Species von Rufus in einer „hyparchischen“ Weise mit der neuen Art von „Objekt“ verbunden ist, die durch den universellen Hylemorphismus entstanden ist. Der neue „Objekt“ bekam im Prozess der „Eksistenz“ eine neue Materie und eine neue Form (*de sua materia nova in qua novum esse acquisivit*). Diese Deduktion stellt eine typische Auffassung des universellen Hylemorphismus dar, welcher der porretanischen Auffassung der Speciesübergestülpt und im Modus der avicennistischen Komitation prädiziert wird. Die sinnliche oder intelligible Form erhält in der neuen Materie durch die Abstraktion von der realen Substanz auch eine neue Art des Seins. Aber dieses abstrahierte Sein ist nicht wie die aristotelische Species im Denken gegeben. Es „*existit*“ als porretanische Hypostase, welcher Rufus im Modus der Übereinstimmung auch eine universelle Materie hinzufügt (*praedicatur consimiliter, comproportionaliter concretive de sua, scilicet materia subtiliori*). Rufus ersetzte die metaphysische Donation des Seins, die durch *dativus metaphysicus* erfolgte, durch eine moderne Art der Donation, die durch den *genitivus subiectivus* erfolgte. Er schuf eine völlig mythologische Donation des Seins, die ein objektives *tertium ens* hervorbringt. Eine solche moderne Produktion des Seienden als *tertium ens* ist für den ersten Averroismus klarer Unsinn und stellt einen fatalen metaphysischen Irrtum dar, der bei Bacon Erwähnung findet (*contradictum naturali philosophiae et metaphysicae Aristotelis per Avicennae et Averrois expositores*). Die hermeneutische Archäologie verfolgt die verborgene Transformation der metaphysischen *veritas*, die durch den von Rufus eingeführten *genitivus subiectivus* zu einer objektiven *veritas* wurde. Unter dem Einfluss der Furien, die zu den subjektiven Kräften des objektiven Denkens wurden, schuf Rufus einen Doppelgänger der Realität. Er begründete damit die paranoide Metaphysik der Moderne. Dieses verdoppelte Sein wurde von Albert als typischer Auswuchs der Averroisten verurteilt (*hoc et hoc esse materiam et formam*, Kap. 2.3.3). Die Verdoppelung der Realität hält er für ein Produkt der modernistischen Schulen, welche Aristoteles nicht begriffen und in die Seele substanzielle Vielheit gebracht haben. Daher sind die Meinungen dieser *doctores Latini* nach Albert so lächerlich, dass es keinen Sinn hat, mit ihnen zu polemisieren. Nun wird klar, gegen wen diese Polemik gerichtet ist und wann und warum sie entstand. Neben der extern gegebenen realen Sache entstand im Denken deren objektive Kopie, welche quasi-hylemorphisch im Modus Avicebrons Dualismus gegeben ist. Dieser ist in Oxford durch den universellen Hylemorphismus belegt (Kap. 3.2). Der äußerliche Körper erhielt im modernen Akt der objektiven Schöpfung eine neue, viel subtilere Materie der dritten Art (*materia subtiliori*). Die objektive Gestalt der Sache im Modus der Assimilierung begründete die epochal neue Art der objektiv gegebenen Form (*illa forma obiecta*). Zum ersten Mal in der Geschichte des Westens bekommt das erkannte Objekt den Status eines realen Seienden, welcher als universeller Sinn des Seienden begriffen wird (*dico communiter, sive sit sensibilis sive intelligibilis*).

Rufus zufolge ist eine solche paranoide *creatio ex nihilo* mit dem Prozess der Abstraktion vereinbar, der vom realen hylemorphen Körper ausgeht (*acquisivit per abstractionem*). Das ist der Grund, warum Bacon diesen Modernisten zu einem philosophischen Wahnsinnigen erklärte, welcher sich hinter Aristoteles versteckt und in seinem Denken eine paranoide Kopie der Realität erschafft (*apud sapientes fuit insanus*, Kap. 3.2). Das Zitat zeigt die typische Auffassung der Wahrheit als universeller Gleichheit der im objektiven Diakosmos gegebenen Species. Sie sind dann *consimiliter* im hypostasierten modernen Intellekt erkannt. Das Dasein eines Objekts im Modus des universellen Hylemorphismus wird durch das Verb „*exsistere*“ ausgedrückt, das im Modus der porretanischen Hypostase verstanden wird. Die Hypostasen verlassen (*exsistit*) die objektive Hinterwelt der Modernisten, um die kontingenten Formen zu erreichen, die in realen hylemorphen Substanzen gegeben sind. Die kontingente Manifestation des objektiven Seienden der dritten Art begründet in der Realität ein neues Ereignis der Metaphysik, welches den Sinn des Seienden verändert. Das Erkennen begann die Realität im Assimilationsmodus zu duplizieren (*coaequaliter*), doch das Zitat stellt es als aristotelische Übereinstimmung der Wahrheit (*consimiliter, comproportionaliter*) dar. Die Anschauung der Realität erhielt im modernen Denken einen sophistischen Doppelgänger. Das Denken erkennt nicht die Realität der ersten Substanzen, sondern das eigene Simulakrum. Das moderne Denken produziert ein noematisches Simulakrum der Realität (*scibile*). Durch dieses Simulakrum erkennt die Moderne die erste Substanz, indem sie die objektive Realität aus dem demiurgischen Denken in Form der objektiven Deduktion herausführt (*exsistere*). Durch die Überarbeitung des Terms „*resolutio*“ von Philipp dem Kanzler schuf Rufus eine neue Form der Amphibolia, welche die reale Welt nachahmen. Der Fortschritt der Moderne durch die Vermehrung von Simulakren ist nicht aufzuhalten. Die ursprünglichen Transzendentalen von Philipp Kanzler waren vier (*ens, unum, verum, bonum*). Rufus hat unendlich viele davon, weil jedes reale Seiende seine objektive Kopie erhalten hat. Die Quelle der objektiven Deduktion ist Avicennas kosmischer *intellectus agens* als Formengeber und nicht Dinants pantheistischer Gott. Rufus begründet die neue Weltanschauung im Modus des universellen Hylemorphismus. Das folgende Zitat gibt der *via Modernorum* die weitere Richtung vor. Die neue Offenbarung des Seienden ist in dessen Unverborgenheit im direkten Einblick des ersten modernen Illuminaten gegeben. Rufus räumte jedoch ein, dass es noch keine objektive kategoriale Prädikation gibt, die diese neue Weltanschauung stützen könnte.

„Deshalb haben wir weder durch Abstraktion noch durch Konkretion Worte, mit welchen wir die Speciesder sinnlichen und intelligiblen Formen (*species formarum sensibilium et intelligibilium*) und der objektiven Dinge (*rerum obiectarum*)bezeichnen. Diese Dinge bezeichnen wir irgendwie durch eine indirekte Beschreibung (*per circumlocutionem quoquomodo adnotamus eas*).“ [[471]](#footnote-471)

Das vorausgegangene Zitat erschuf ein objektives Seiendes der dritten Art, welches über eine eigene Materie und eine eigene Form verfügt. Unter dem Einfluss der objektiven Furien beobachtet Rufus das objektive Amerika. Er weiß sich aber keinen Rat mit diesem objektiven Simulakrum der Realität, weil dessen Bedeutung auf keine Weise prädiziert werden kann. Die aristotelische Abstraktion und die porretanische Zusammensetzung erfassen nicht die volle Bedeutung der neuen paranormalen Erscheinung. Rufus hat ein prinzipielles Problem bei der Beschreibung dieses Simulakrums, weil es für die soeben entstandene Objektivität bislang keine entsprechende Denkkategorie gibt. Die klassischen Species beider Schulen sind entweder im Rahmen der aristotelischen Abstraktion oder der avicennischen Denudation gegeben, aber in beiden Fällen außerhalb der Materie. Rufus führte nach Avicebrons Vorbild eine spirituelle Materie in die Definition der objektiv gegebenen Speciesein. Dann hat er ein Problem mit der Prädikation der Bedeutung der neuen Ganzheit der objektiv gegebenen Dinge (*rerum obiectarum*). Die sophistische Subtilität dieses konkreten Objektes trotzt den klassischen Kategorien der Prädikation und sogar den porretanischen Formen (*neque secundum concretionem habentur simplicia vocabula*). Die Prädikation muss objektiv (also weder kategorial noch universell) die Bedeutung der neu eingeführten Konkretisierung durch die Materie der dritten Art übergeben, was die klassischen aristotelischen Kategorien verunmöglichen. Wo das Sprechen ausreicht, dort ist zumindest ein direkter Einblick in die Objektivität im Modus „*discrete videamus*“gegeben. Im objektiv gegebenen averroistischen Intellekt der dritten Art offenbart sich das Seiende endlich im objektiven Sinn und in der entsprechenden Wahrheit. Rufus gab der scholastischen Metaphysik einen zweiten Anfang, indem er eine neue Subjekt-Objekt-Beziehung für das neu betrachtete Ganze des Seienden erschuf.

Das von Rufus angelegte System des zweiten Averroismus erschuf um das Jahr 1235 die objektive Form des *intellectus possibilis*, welcher die Welt im epochal neuen Einblick sieht. Diesem modernen Subjekt fügte er um das Jahr 1245 auch das moderne Objekt hinzu. Der erste Modernist vollführt lediglich eine ungefähre Umschreibung (*quoquomodo adnotamus*) dieser epochal neuen Operation des Denkens im Modus der ausgeklügelten Perlokution (*per circumlocutionem*). Rufen wir uns in Erinnerung das verborgene Wirken von Boethius‘ Definition des Sprechens in seiner Übersetzung von *De interpretatione* (*notae*, Kap. 1.1). Der Begriff nun erhielt einen objektiv analytischen Charakter. Der Indikativ „*adnotamus*“änderte sich in der nachfolgenden Generation in den epochalen Imperativ und begründete eine neue Metaphysik, durch welche die *via Modernorum* von Bonaventura über Henry von Gent bis hin zu Scotus zu wirken begann. Der zuletzt genannte Modernist gibt sich nicht mehr mit der bloßen Umschreibung der Objektivität zufrieden. Scotus entwirft für Rufus‘ „*species obiecti exsistentis*“eine neue Metaphysik. Die aristotelische hyparchische Existenz änderte sich in den Akt des modernen *exsistere*, welches primäre nicht die reale Sache, sondern die *species obiecti* betrifft. Das moderne Subjekt konstruiert aktiv sein objektives *scibile*, anstatt die erste Substanz primär-passiv zu erkennen; deren Bedeutung im intentional ausgerichteten Denken zu abstrahieren; und dann diese in Form synthetisierter universeller Begriffe gegebenen Specieswahrheitsgemäß im Hinblick auf die kausalen Beziehungen der ersten Substanzen zu prädizieren. Das Seiende wird nun im Modus *per prius* von hinten aus Richtung des erkennenden Subjektes belichtet, anstatt von vorne, aus Richtung der aktuellen ersten Substanz. Das neue Subjekt konstruiert neue erste Substanz als *obiectum*, welches voll seinem aktiven Naturell des modernen Demiurgen entgegenkommt. Die von Heidegger ins Spiel gebrachte, auf den Sinn des Seienden gerichteteVor‑blickbahn geht vom erkennenden Subjekt zur realen Sache. Die mythologische Ankunft der objektiven, von Rufus geschaffenen Hypostase, in die reale Kontingenz gegründete die erste geschichtliche Manifestation der Objektivität. Das Sein der Objektivität des Seienden war in der ursprünglichen Verborgenheit gegeben und verwandelte sich nun in die offenbare „Eksistenz“ (*species obiecti exsistentis*). Dieser Übergang des Seins des Seienden von der geschichtlichen Verborgenheit in die epochale Unverborgenheit ist als geschichtliche Verwandlung des metaphysischen Seienden (Heideggers *Ereignis*) gegeben. Die hermeneutische Wahrheit der Objektivität manifestiert sich zuerst im Feld des averroistischen Intellektes, welcher die damaligen Kenner zu sophistischem Unsinn oder zu Wahnsinn erklärten. Albert verteidigte klar die Einheit des Erkennens in der Person gemäß dem CMDA (*hac in determinatione convenit nobiscum Averroes*; Kap. 2.4.3) in der Polemik gegen diese Averroisten (*Averroistae*) um Bonaventura und Rufus. Das objektive Seiende geht (*exsistit*) bei Rufus in der Stunde seiner Unwahrheit aus der geschichtlich gegebenen *alétheia* aus, um in der unverborgenen Geschichte der Philosophie zu wirken (*veritas*). Die neue Konfiguration der averroistischen Metaphysik offenbarte sich durch objektive Anschauung des ersten Modernisten. Sein metaphysicher Irrtum begründete damit die Geschichte des Westens im Modus der objektivenIrre. Der Averroismus der Modernisten war im Modus der logischen Sophisterei für die damaligen Kenner des Averroës absolut unannehmbar. Doch, aus diesem Irrtum entstand die Tradition der Moderne (*via Modernorum*). Das Werk *Speculum animae* manifestiert das objektive Seiende durch neuen Weg der Metaphysik (Heideggers *Beginn*). Wen wir uns in der zeitgenössischen nihilistischen Phase der postmodernen Metaphysik stellen, dann stellt Rufus's objektive Weltsicht eine epochale Enthüllung (*alétheia*) aller zuvor verborgenen nihilistischen Möglichkeiten der *Modernorum* dar. Die Kategorisierung dieser epochalen Möglichkeiten der Moderne zeigen die geschichtlichen Existenziale des *dativus obiectivus* (OBJ III, Kap. 4). Die Oxforder Gelehrten Rufus und Kilwardby setzten die moderne Version der nihilistischen Metaphysik bis zum Jahr 1255 nicht an der Pariser Universität durch. Die von den akademischen Bänken der klassischen Philosophie in der Rue du Fouarre vertriebene Objektivität hat also keine positive Historie der Objektivität begründet, sondern eröffnete nur die erste Wirkungsgeschichte. Aber dieser Beginn des modernen Wegs bestand bereits seit zwei Jahrzehnten in Oxford, wo sich objektive Auffassung des Seienden, des Erkennens und der Person durch *Oxfordian Fallacy* zu einer geschichtlich wirksamen Kraft entwickelt hat.

Rufus ging an die heimatliche AlmaMaterzurück, wo er ab dem Jahr 1250 Vorlesungen über Sentenzen hielt. Seine Oxforder Vorlesungen, welche die Epoche der Objektivität begründeten, wurden vom bereits zitierten Bacon verworfen. Die erste Runde verloren die Oxforder Modernisten in Paris, aber die zweite keineswegs. Rufus begründete die Pariser Ära der Objektivität im Jahre 1255. Bonaventura und seine modernistische Schule beteiligten sich an dem Kampf um neue Weltanschauung. Sie unterstützten Rufus während seines zweiten Aufenthalts in Paris, als er wahrscheinlich Regent des Franziskanerkollegs wurde. Es ist nun klar, warum Rufus’ sophistische Interpretation von Averroës (*Contra Averroem*, 1236) durch einen anderen direkten Angriff auf den Kommentator ersetzt wurde, der um 1252 von Bonaventura geführt wurde. Der seraphinische Lehrer machte aus Averroës nicht nur einen fehlbaren und verwirrten Philosophen (das tat bereits Rufus), sondern auch einen christlichen Häretiker. Averroës als frommer Muslim wurde zum dämonischer christlichen Wesen. Er ist durch ein Ritual der akademischen Geisterbeschwörung zum dämonischen Averroisten geworden. Dieser moderne Götze (εἴδωλον ποίησε, *Odys*. 4.796) wurde von den modernen Furien geschaffen und kommt objektiv aus der Welt der Toten. Dieses nunmehr christliche Ungeheuer muss aus der modernen Philosophie vertrieben werden, um die von David von Dinant und Rufus verursachten Fehler zu sühnen. Das Ritual der nekromantischen Vertreibung schafft das Gegenstück zu der bereits erläuterten mythologischen Kopulation kosmischer und menschlicher Mächte. Jede philosophische Orgie der nihilistischen Aufklärer imitiert das babylonische Fest des *Enūma Eliš*, um einen modernen Homunkulus zu schaffen, der das erkennende Subjekt von Rufus ist. Mythologische Mächte, die als hypostasierter Intellekten aller Art gegeben sind, steigen vom Himmel über die Stühle der analytischen Philosophie (antike Zikkurat) auf die Erde herab, um intellektuelle Früchte zu tragen. Auf die gleiche objektive Weise muss ein averroistischer Averroës aus der Welt der Toten heraufbeschworen werden, um die moderne Philosophie zu etablieren. Diese dämonische Kreatur manifestiert sich in der modernen Philosophie und muss anschließend durch ein geeignetes akademisches Ritual neutralisiert werden. Die Grundlage für zwei Verfahren ist der angebliche Averroismus des Averroës. Die mythologische Kopulation kosmischer und menschlicher Mächte in erklärten Köpfen setzt eine objektive Welterkenntnis ständig neu in Gang. In ähnlicher Weise muss man ritualisierte Nekromantie betreiben, um das *eídolon* von Averroismus zu schaffen und es dann als Sühne für akademische Sünden in die Wüste zu jagen (*Levitikus* 16:10). Beide objektiven Verfahren (mythologische Kopulation und mythologische Totenbeschwörung) sind zu Beginn der Moderne absolut notwendig, um objektive Welterkenntnis zu etablieren. Rufus‘ Werk *Speculum animae* schließt Rufus‘ innovatorische Philosophie und die mythologische Schöpfung der ersten Welle der Oxforder *Modernorum* ab. Rufus vollzog eine epochal wichtige Transformation des Seienden der dritten Art, welches die neuplatonische Antike der avicennischen Falsafa übergab und diese wiederum der modernen Scholastik. Er machte die radikale Verfinsterung der ersten Substanz (ἐποχή) in der aristotelischen Metaphysik. Und dann ließ er im kurzen Intervall der intellektuellen Dunkelheit (1235–45) die objektive erste Substanz als *tertium ens* in der modernen Metaphysik erstrahlen. Der Modernismus endlich bekam seinen sophistischen Magier, welcher magischen objektiven Kaninchen aus dem metaphysischen Hut gezogen hat.

Der neue Sinn des Seienden geht vom Schema des Erkennens gemäß *Oxfordian Fallacy* aus, welches bereits Grosseteste gefunden hatte. Rufus veränderte das Mittelgliedes des Urteils (*medium*) in eine objektiv gegebene Hypostase, welche mit Materie und Form der Art ausgestattet war. Diese atomare Substanz prädizierte er schließlich im Hinblick auf das neue Objekt des Erkennens, welches in der neuen Auffassung des *intellectus possibilis* entstanden war. Dieses war als die eine universelle averroistische Hypostase gegeben. Der Intellekt verwandelte sich in eine Hypostase (*potentia substantialis*), welche mit dem individuellen Menschen durch diesen oder jenen kontingenten Akt des Denkens verbunden war (*potentia accidentalis*). Rufus‘ rezeptiver Intellekt ist dauerhafte aktuelle Disposition des modernen Denkens (*habitus*). Daher kann der Intellekt durch sich selbst Schlüsse ziehen, sogar im Hinblick auf die kontingente Realität. Er verfügt dabei über eine eigene Hypostase (*esse tale*). Diese akzidentelle Potenz des Intellekts wird als Averroës‘ Simulakrum des numerisch einheitlichen möglichen Intellekts hypostasiert. Seine mythologische „Kausalität“ wird in der deduktiven Beweisführung zur Begründung der modernen Scientology verwendet. Das Wissen ist dadurch gegeben, dass der separate kosmische *intellectus possibilis* die Potenz des individuellen materiellen Intellekts im nicht existierenden modernen Subjekt in eine aktualisierte Form des Intellekts (Avicennas *intellectus* *in effectu*)umwandelt. Die Kopulation der beiden mythologischen Intellekte (kosmischer und individueller) bringt eine neue Art von objektivem Wissen hervor. Die substanzielle Einheit des Menschen wurde aufgelöst, da die metaphysische Ipseität der Person nicht mehr existierte. Die Existenz der Person verwandelte sich in eine bloße logische Identität eines Individuums, welche im Augenblick dieses oder jenes Aktes des Denkens realisiert wird. Auf die gleiche Weise wie Rufus argumentiert einige Zeit später der unbekannte Averroist aus Grossetestes Schule, als er diesen Intellekt im Rahmen der reinen Möglichkeit der Substanz als akzidentelle Subsistenz definierte (Kap. 3.1.3). Alvernus, Albert und Bacon als Vertreter des ersten Averroismus lehnten das Schlüsselmoment dieser magischen Transformation ab, Es handelt sich um den Modus der modernen „Eksistenz“. Sie betrifft ein manisches Seiendes der numerischen Natur, durch die universelle Materie der dritten Art geschaffen, das die Realität verdoppelte.[[472]](#footnote-472) Der moderne Intellekt als eine avicennistische Hypostase oder Rufus’ Simulakrum von Averroës macht eine Art der objektiven Emanation (*exsistit*), um in die ephemere Welt hinabzusteigen. Dort wird der kosmische Intellekt in den Prozess der Denudation verwickelt, um objektive *scibilia* zu betrachten. Sie werden im Modus „*semel–semper*“ gegeben, sogar in hylemorphischen Substanzen.

Der Streit zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus betraf das Grundprinzip des Erkennens laut der *Zweiten Analytik*. Es geht um das metaphysische Statut des ersten Prinzips, das im ersten Averroismus von der ersten hyparchischen Substanz determiniert wird (*ex inmediatis*, Kap. 2.4.1). Alberts Streit mit Kilwardby um dieses Erkennungsprinzip wird im nächsten Kapitel dargelegt. Grosseteste veränderte zum ersten Mal dieses Prinzip in ein neuplatonisches *inmediate* und begründete dadurch die *Oxfordian Fallacy* (Kap. 3.1.1). Der analytische Modus *inmediate* ermöglichte eine Konjunktion des averroistischen *intellectus possibilis* mit dem (nicht existierenden) individuellen Subjekt und daurch wurde das Konzept des objektiven „Eksistenz“ begründet. Das erste und wichtigste Produkt der Moderne ist die Fabrikation eines averroistischen Idols, das aus dem echten Averroës gemacht wurde. Es ist das erste moderne dämonische Wesen, welche die Epoche der Hexenprozesse eröffnet, die objektiv wissenschaftlich gestaltet wurden. Die Produktion dieses Simulakrums ist im Modus *per prius* gegeben. Der moderne Gott als Formengeber von Avicenna garantiert die Kohärenz der objektiven Welt; die ersten Modernisten auf den christlichen Universitäten müssten jeder Angriff auf dieses Idol mit dem akademischen *damnatio memoriae* bestrafen. Das averroische Idol des Averroes garantiert das moderne Wissen dieser Welt; es steht als oberster Wächter der Moderne an den Toren der Unterwelt der Objektivität. Parmenides würde sich sehr wundern, wer in der Epoche der Moderne die göttlichen Schlüssel zu den Toren von Tag und Nacht bekommen hat. Dieser gnoseologische Kerberos ist notwendig, um auch nach dem Tod des modernen Gottes die Wege zu einer wirklichen wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt im Sinne der aristotelischen *Zweiten Analytik* und *De anima* zu versperren. Der ursprüngliche Sinn von CMDA überführte die Modernisten der Paranoia, siehe die zitierten Zeugnisse der Hauptvertreter des ersten Averroismus. Es kam zur Entstehung der allgemeinen Prädikation aufgrund der objektiven Beziehung „Subjekt–Objekt“, die sich auf die Totalität des Seins bezieht. Auf diese Weise kam es zur Verfinsterung der ersten Substanz, die die Epoche der vollständigen Objektivität einleitete. Die Verfinsterung des metaphysischen und kritischen Denkens, das sich auf den gesunden Menschenverstand stützt, wurde als Folge dieses wahnsinnigen Vorgangs ganz objektiv und notwendig vollzogen. Das objektiv Konkrete und dessen subjektives Erkennen fallen in eins zusammen, weil die Wahrheit der *Modernorum* im Modus der Assimilierung und der Gleichheit der vorab gegebenen hypostasierten Formen und Speciesdefiniert wird. Das so gegebene schizophrene Subjekt des Westens kann dann durch die postmoderne Archäologie des Wissens (M. Foucault) sich selbst erkennen. Das moderne Subjekt ist der eigentliche Ursprung des Erkenntnis- und Wahrheitsprozesses geworden, über den es die volle Kontrolle hat. Beide Bedeutungen (Anfang und permanente Herrschaft über die Folgen) bilden die Grundbedeutung desselben griechischen Wortes (ἀρχή). Das nicht existierende moderne Subjekt wurde zum Gründungsereignis der besten aller Welten. Es folgte einem Typ namens Timaios, der der erste moderne Demiurg war, der von Platon mythologisch hergestellt wurde.

Die Geburt des modernen Subjektes, welches vorerst als averroistische Form des *intellectus possibilis* gegeben ist, finden wir im *Speculum animae* gleich ein paar Zeilen tiefer. Sie knüpft an die objektive Auffassung der Wahrheit als Assimilierungsgleichheit im Hinblick auf das objektive Seiende an. Das Zitat präsentiert die erste Form der objektiven Prädikation, welche auf die univoke und universelle Definition des *intellectus possibilis* bezogen ist. Für die Entstehung des westlichen Subjektes der Moderne ist die Behauptung schlüsselhaft, dass die Prädikation die konkrete und daher wahre Bestimmung des möglichen Intellektes erfasst (*ipso intellectu possibili praedicatur concretive et vere*). Der moderne Intellekt wird objektiv, indem er als konkretes Seiendes im Modus des platonischen Abdrucks der hypostatischen Form ins materielle Substrat prädiziert wird. Rufus‘ denkerisches Testament begründet die Moderne und deren Humanismus der Leiche durch den Imperativ „*accipe*“.

„Im Modus der objektiven Proportionalität (*comproportionaliter*), also nimm (*accipe*) die Speciesder Seele, die Animalität, die Humanität, die Speciesdes Steins usw. an – also die intelligiblen Species, welche von allen Bestimmungen von Ort und Körperlichkeit abstrahiert werden. Über einen solchen möglichen Intellekt kann man konkret und wahrheitsgemäß prädizieren (*de ipso intellectu possibili praedicatur concretive et vere*). Wenn der rezeptive Intellekt verstehen will, was ein Stein ist, dann muss er wirklich zu einer Hypostase des Steins werden (*intellectus possibilis, cum intelligit lapidem, vere ut lapideitatur*). Wenn er den Menschen verstehen will, muss er zu einer wahren Hypostase der Menschheit werden (*hominem, vere ut humanatur*). Dazu muss man sagen, dass es im Falle des wahren Vollzugs nicht um die tatsächliche Form des Menschen geht (*non forma hominis*), sondern um deren objektiv ähnliche Form (*ut forma hominis*).“ [[473]](#footnote-473)

Kehren wir zur objektiven Sicht der oben zitierten neuen hylemorphischen Substanz zurück. Die gegebenen Formen und die Species assimilieren wir wahrheitsgemäß im Rahmen der substanziell gegebenen Potenz des Intellektes zur Form (*quod vere perficitur et formatur*), durch welche der objektiv rezeptive Intellekt jedes *scibile* aufnimmt. Die Rezeption der dauerhaften Species erschafft im Denken eine objektive Form des Erkennens dadurch, dass ein Abdruck dieser objektiv gegebenen Form ins als *intellectus materialis* gegebene Wachs entsteht. Die neue Kreation der Realität ist dadurch gegeben, dass die objektiven Formen als mit eigener Form und Materie ausgestattete Hypostasen entstehen, weil der materielle Intellekt im Menschen als zweite Substanz tätig wird. Dieses objektive *concretum* des möglichen Intellektes wird als Konjunktion des abgeteilten kosmischen *intellectus possibilis* mit kontingenter menschlicher Form im Modus der Porretaner begriffen. Durch die Prädikation der universell hylemorphischen Substanz der dritten Art erschafft die Moderne keine aktuellen Formen (*non forma hominis*), sondern sie konstatiert lediglich die objektiv gegebene Ähnlichkeit dieser Formen (*ut forma hominis*). Damit Rufus nicht völlig wahnsinnig würde (Bacon *dixit*), fügte er am Ende den Hinweis hinzu, dass wir nicht Gott sind, weil wir die Form des Menschen nicht erschaffen, sondern lediglich erkennen. Der von Rufus definierte *intellectus possibilis* erschafft im Denken eine aktuelle Doppelgängerin der Realität, welche er mit einer univoken Bedeutung im Hinblick auf die Realität ausstattet. Nach dem vielmals zitierten Alvernus fließt für die Modernisten das intentional gegebene Erkennen im Subjekt mit der realen Existenz der ersten Substanz zusammen. Rufus öffnete den Schrank der Pandora der Moderne. Das beweisen die späteren redaktionellen Bearbeitungen des *Speculum animae*. Die Retraktierung von Rufus‘ zu sehr gewagter Auffassung wird später in die redigierte Passage eingefügt, welche in den ursprünglichen Traktat eingefügt wurde. Das Kapitel mit dem Titel *Excursus Assisiensis* (*Speculum animae*, pp. 132‒133) folgt gleich nach der Exposition des objektiven Seienden und des Intellektes. Rufus‘ Schüler bemühten sich darum, die neue Lehre in den Einklang mit den in der späteren Schule Bonaventuras tradierten Theorien der Speciesund des *intellectus possibilis* zu bringen. Die Modernisten aus Rufus‘ Schule betonten gegenüber der Kritik des ersten und auch des zweiten Averroismus, dass es um keine Innovation handelt, sondern um die klassische Vorgehensweise im Rahmen der spezifischen hypostasierten Prädikation. Rufus schien dem klassischen Ansatz im Rahmen der spezifischen hypostasierten Prädikation zu folgen. Sie verdeckten seine objektive hylemorphische Realität, indem sie an ihrer Stelle eine universelle hypostatische Bedeutung einführten (*divido esse speciei contra esse naturae*).[[474]](#footnote-474) Die hylemorphische objektive Prädikation des Rufus wurde aus den aristotelischen Kategorien zurück ins System der Teilung der *Nominales* gemäß dem Baum des Porphyrios gegeben, wo traditionell die Porretaner mit ihr arbeiteten. Rufus‘ Schüler mussten auf ausgeklügelte Weise die Verwendung der spirituellen Materie für den möglichen Intellekt umgehen (*ipsa materia forinseca*). Deshalb harmonisierten sie Rufus‘ Lehre mit dem klassischen porretanischen Szenarium, damit dessen innovatorische Sophistik nicht zu sehen war. Aber die ging bereits den neu gebahnten Weg des Seienden der dritten Art. Die von Rufus begründete Moderne rief im falschen Problem des Averroismus eine neue Auffassung des objektiv begründeten Intellektes und des Seienden ins Leben.

Rufus‘ Apologie bringt ein Beispiel der analytischen Interpretation der Realität im Modus des *Oxfordian Fallacy*. Die Konjunktion der universellen Speciesund der menschlichen individuellen Rezeptivität ist in der ursprünglichen lateinischen Bedeutung als „*exsistere*“gemeint. Der moderne Humanismus definiert den Menschen als Substanz dritter Art. Der Mensch manifestiert sich objektiv dadurch, dass die dauerhafte Subsistenz der spezifischen Menschlichkeit vom göttlichen exemplarischen Denken ausgeht und dann konkret im porretanischen Individuum definiert wird. Anschließend erhält dieses Individuum eine kontingente Aktualisierung in der einzigartigen Person als hylemorphischer Substanz. Dadurch wird aus dem konkreten, im Modus *homo humanat* gegebenen Individuum im Erkennen ein objektives Äquivalent der realen Person. In diesem modernen humanistischen Szenarium der „Mensch–Leiche“ ist die Person als aktuelle und einzigartige hylemorphische Substanz nicht wichtig, sondern der mythologische Prozess des Hypostasierens der ewigen Form in eine kontingente Realität. Aus der Sicht der paranoiden Moderne, die die Realität und ihre Anerkennung im Modus „*exsistere*“ assimiliert, ist der Intellekt so wahr wie das völlig subjektive *factum* als „*homo humanat*“. Das nicht existierende moderne Subjekt produziert diese objektive Tatsache im mythologischen Modus der Äquivalenz „modernes Subjekt – modernes Objekt“. Dann gilt aus der Sicht der paranoiden Moderne, welche die Realität und deren Erkennen im Modus *exsistere* assimiliert, dass Intellekt wahrheitsgemäßein mythologisches Ereignis produziert, der „*homo humanat*“ heißt. Die angeführten lateinischen Termini der Schule der *Nominales* wie „Humanisierung“, „Versteinerung“ und „Animalisierung“ präsentieren die objektive Auffassung der „Eksistenz“, welche als kontingentes Vorkommen der univoken Species in der äußerlichen realen Welt gegeben ist. Rufus‘ univoke Auffassung der Species ist mit der Produktion vom objektiven Seienden verbunden. Er ließ die Grenze zwischen der Realität und ihrer Anerkennung fallen, da sie im universellen Hylemorphismus verschmolzt wurden. Das moderne Subjekt erklärte sich selbst zu einem neuen Demiurgen, der begann, eine nicht existierende Welt zu erschaffen.

## 3.4 Entwicklung des akademischen Averroismus (Robert Kilwardby)

Im Rahmen des neuplatonisch errichteten *intellectus possibilis* der modernen Oxforder und Pariser Alexandriner entsteht im lateinischen Westen in den Jahren 1240–45 der erste Entwurf des objektiven Seienden. Die objektive Bestimmung des Menschen übergeht aus dem kosmischen Intellekt in die reale Person. Der Prozess läuft durch nach dem in *Liber de causis* gegebenen Prinzip *modo geometrico*. Das moderne Subjekt fügte der ersten Substanz eine konkrete Bestimmung hinzu, sodass es ihre universelle Bedeutung mit der aktuellen Substanz verbindet (*concresco*). Der rezeptive Intellekt wurde zu einem „konkreten“ Seienden im modernen Sinn. Er hat ein eigenes Seiendes *ex nihilo* erschaffen, des den Charakter der ersten Substanz bekam. Diese hypostasierte Existenz der dritten Art erkennen wir im modernen Modus einer *consimiliter* und *concretive* gegebenen Wahrheit. Das Szenarium der Lateiner imitiert auf sophistische Weise (εἰδωλοποιὸν, *Soph*. 239d4) das reale, als *proportio* und *consimilitudo* gegebene Vorgehen des Erkennens im CMDA. Die Einheit der modernen Person ist zur objektiv gegebenen Kollekte absurder Hypostasen geworden. Die resultierende Einheit wird durch augustinische *memoria* gesichert, welche im objektiven Diakosmos der Moderne auftritt. Das moderne identitäre Gedächtnis des konkreten Individuums und der gesamten westlichen Zivilisation ist als mythischer *locus* *specierum* der porretanischen objektiven *informatio* gegeben, welche den kausalen Charakter der ersten Substanzen bekommen hat. Dieser Thesaurus der Hypostasen der dritten Art bestimmt das Erkennen der Postmoderne; deshalb kommt die gegenwärtige Welt ohne diesen Schatz nicht aus. Daher verschob die heutige Zeit sie im Zeitalter der nihilistischen *informatio* in die planetare Wolke der konkret und individuell in den Cloud-Datenbänken gegebenen Informationen. Wenn der Mensch im Zeitalter der nihilistisch vollendeten Moderne dieses spezifische Gedächtnis (sowohl das individuelle als auch das in Cloud-Form) verliert, dann ist er nicht länger eine Person mit Rechtsstatus und wird zum objektiven Nichts. Ebenso zerfällt nach dem Zusammenfall der Cloud-Applikationen und –Datenbänken das gesamte Informationssystem des Erkennens, das global alle *scibilia* der westlichen Zivilisation kolportiert. Grundlage aller dieser epochalen Veränderungen ist die Neuerrichtung des im Modus von Rufus‘ *informatio* gegebener Intellekt. Das Konzept der „*species obiecti exsistentis*“ knüpft an die neue Auffassung des rezeptiven Intellekts und der Wahrheit an. Die Modernisten gaben dem Seienden einen Sinn als objektiver Entität und begründeten dadurch eine neue Weltanschauung. Zum Schlüsselfaktor der Entstehung der objektiven Moderne wurde die Verbindung des universellen Hylemorphismus in Avicebrons dualistischer Konzeption mit dem porretanischen System der auf das System der Teilung und Klassifizierung dieses *tertium ens* im Rahmen des Baums des Porphyrios aufgepfropften Hypostasen. Den entscheidenden Impuls zur Entwicklung der Moderne gab die analytische Interpretation der *Zweiten Analytik*, welche Grosseteste in Oxford (Kap. 3.1.1) und später auch Rufus verfasste (Kap. 3.3.1). Dieses mit einer eigenen Pseudomaterie ausgestattete Seiende der dritten Art prädizierte Rufus als individuelles *concretum* im Rahmen der analytischen Auslegung der *Zweiten Analytik* und zugleich als Universalie in der neuen nach dem avicennischen Aristotelismus gegebenen *resolutio* der Moderne.

Dadurch entstand ein neues Seiendes der dritten Art, welches mit dem neuen Typ des Erkennens und somit auch mit dem neuen Träger dieses Erkennen verbunden war. Die Subjekt-Objekt-Beziehung der quasimateriellen und hypostasierten Substanzen und Species begründete die erste objektive Vision der Realität, welche Rufus‘ Werk *Speculum animae* brachte. Die Kausalität des universell aufgefassten *medium* wurde durch den passiven und den aktiven Intellekt der lateinischen Averroisten sichergestellt, welcher zu einer hypostasierten Substanz wurde. Diese Substanz der dritten Art erschuf ein neues Subjekt und eine ihm entsprechende objektive Auffassung des Seienden im Modus des subjektiven und objektiven Genitivs (Species *obiecti exsistentis*). Die Schulen der Porretaner und der *Nominales* erloschen definitiv im Zuge der modernen *Aufhebung* der analytisch und unter der Ägide des *Oxfordian Fallacy* gegebenen Philosophie und wechselten auf die von Rufus eröffnete *via Modernorum* über. Rufus philosophische Bastelkunst wurde eindeutig von allen damaligen Kennern des ersten Averroismus zurückgewiesen, was die Schule der ersten *Modernorum* in eine grundsätzliche Krise stürzte. Nach der verlorenen Schlacht an der Pariser Universität blieben Rufus and Kilwardby an der Oxforder Universität, welche von der zweifachen Auffassung des *Oxfordian Fallacy* auf der Grundlage von Grossetestes und auch Rufus‘ Auslegung der *Zweiten Analytik* beeinflusst war. Durch die Einführung des Seienden und der Kausalität der dritten Art in die Definition des Erkennens im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* bekam die erkannte Realität den Charakter eines sophistischen Simulakrums. Das von Rufus geschaffene neue Seiende der dritten Art verdoppelte die Realität und das Modell des universellen Hylemorphismus und schuf eine neue erste Substanz. Das paranoide Denken der *Modernorum*, welche diese *creatio ex nihilo* vollzogen hatten, erhielt darüber hinaus eine neue „Eksistenz“ als Quasi-Substanz und brachte die Pluralität der Substanzen in die Definition des Menschen ein. Damit dieser Unsinn akademischen Charakter erhielt, mussten die ersten *Moderni* in Oxford zuerst Aristoteles und dann den Kommentator angreifen. Er wurde als Häretiker verurteilt. Grosseteste lehnte als klassischer Philosoph fremde Ideen der sophistischen und averroistischen *Modernorum* in Oxford ab. Als sie nach Paris kamen, taten Alvernus und danach Albert und Bacon dasselbe. Die vorausgegangenen Kapitel zitierten und kommentierten die Polemiken mit dem zweiten Averroismus. In der zweiten Runde setzte die Schule der modernen Porretaner in Oxford zur Interpretation von *De anima* an, worin sich die univoke Auffassung des Seienden auch auf das menschliche Erkennen im Rahmen des hypostasierten *intellectus possibilis* bezog. Rufus schuf den *intellectus possibilis* als fundamentales Simulakrum der Moderne, welches er sophistisch Averroës zuschrieb. Der Träger dieses zweifelhaften *intellectus possibilis* wurde zum neuen Subjekt des Westens. All diese Umwälzungen des modernen Denkens führten zu einer Verfinsterung der ersten Substanz. In Paris verlor der zweite Averroismus zunächst den Kampf, wurde aber in Oxford durch eine fest etablierte, auf der Oxfordian Fallacy basierende Lehre zu einer grundlegenden Kraft. Robert Kilwardby spielte eine entscheidende Rolle bei der Verteidigung der ersten Modernisten in Oxford, da er mit Rufus das gleiche Schicksal des modernistischen Exils in Paris teilte.

### 3.4.1 Objektive Interpretation der *Zweiten Analytik*

Die Philosophie der *Modernorum* entstand in den Jahren 1235-45, als Philosophen wie Rufus, Kilwardby und Bonaventura ihre Studien in Paris absolvierten. Neue Strömung veränderte die Auffassung des Seienden, der ersten Substanz, der Wahrheit und auch der Existenz. Zu einem bedeutenden Repräsentanten des zweiten Averroismus wurde der Dominikaner Robert Kilwardby (†1279). Die vorausgegangenen Kapitel haben dargelegt, warum er bereits im Jahren 1245 Regent im Oxforder Kolleg wurde. Der von den Streitigkeiten in Paris zerrüttete Rufus fand in ihm gewiss einen treuen Mitstreiter. Rufus gewann an seiner AlmaMater unter Kilwardbys Leitung einen festen akademischen Rückhalt. Dank seinem Selbstbewusstsein und Charisma war Rufus ein erfolgreicher Pädagoge und beeinflusste das Denken der nächsten Generation der hiesigen Scholastiker. Nach dem Tod des Bischofs Alvernus brach Rufus ein zweites Mal nach Paris auf. Nach der Erlangung der Magisterwürde bahnte er gemeinsam mit Bonaventura den Weg der Modernisten. Die von ihnen geschaffene *via Modernorum* führte bis zum gegenwärtigen objektiv gegeben Nihilismus. Kilwardbys unvollständiger Kommentar zur *Zweiten Analytik* stimmt grundsätzlich mit Grossetestes und Rufus‘ angeführten Auffassung überein. Das Werk *Notule Libri Posteriorum* entstand in den Jahren 1237–47. Damals der Dominikaner Kilwardby wahrscheinlich um das Jahr 1237 die Magisterwürde erlangte, nachdem er um 1231 seine Studien in Paris begonnen hatte. Wahrscheinlich wurde er ungefähr zu selben Zeit Magister, wenn Rufus‘ seine modernistische Deutung der Wissenschaft und Metaphysik veröffentlichte. Die analytische Deutung des Mittelgliedes des wissenschaftlichen Urteils wurde laut der *Zweiten Analytik* im Modus „*secundum-quod-ipsum-est*“ (*Anal. Post*. 73b27) für Modernisten zum Grundmodell des Denkens (Kap. 3.3.1). Das Zitat aus Rufus‘ Auslegung (*In APos* 1.2.S8.2) verbindet die erste Substanz und hypostasierte Essenz zu einer univoken Bestimmung. Das analytisch interpretierte mittlere Glied des wissenschaftlichen Beweises vollendete die Verfinsterung der ersten Substanz. Die mathematische Notwendigkeit ist nach Aristoteles nur im Denken gegeben, weil die Notwendigkeit von den logischen Schlüssen generiert wird. Rufus lehnte es ab, das aristotelische Verbot der univoken Prädikation der Allgemeinheit und der Notwendigkeit für das reale Geschehen zur Kenntnis zu nehmen. Diese wurden im Rahmen der Kausalität der realen ersten Substanzen prädiziert. Rufus‘ Version des *Oxfordian Fallacy* führte von der Mondfinsternis zur Verfinsterung der ersten Substanz im wissenschaftlichen Erkennen. Kilwardbys Paraphrase, welche einige Jahre später entstand, legt eine ähnliche Interpretation der *Zweiten Analytik* vor. Die Schrift *Notule* zitiert den oben angeführten Satz (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό, *Anal. Post*. 73b27) folgendermaßen.

„Zum vollen Erkennen der Universalität gehört eine in der Formulierung ‚gemäß der eigenen Ipseität‘ (*secundum-quod-ipsum-est*) und die Bestimmung, welche im Hinblick auf die ‚durch sich selbst‘ gegebene Notwendigkeit hervorgeht (*quid addat supra ‚per se‘*). Rufen wir uns in Erinnerung, dass in beiden Modi des Seins die Notwendigkeit auf zweierlei Art gegeben ist (*per se dupliciter est*). Aber im Hinblick auf sich verhalten sich beide Notwendigkeiten gegenseitig dergestalt, dass aus der Notwendigkeit im Rahmen der hypostasierten Essenz die Notwendigkeit der real gegebenen Essenz hervorgeht (*a quiditate unius egrediatur quiditas alterius*). Daher wird dieser Beziehung beider Notwendigkeiten nichts Weiteres hinzugefügt, was als Ursache oder Wirkung im Hinblick auf das eine oder das andere dergestalt funktionieren würde, dass der einen oder der anderen Notwendigkeit etwas zusätzlich hinzugefügt würde.“ [[475]](#footnote-475)

Ein prinzipieller Unterschied gegenüber Rufus ist in der ausdrücklichen Unterscheidung von metaphysischer und logischer Prädikation (*uterque modorum inherendi per se dupliciter est*) gemäß der zweifachen Universalität gegeben (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Das war nicht der Fall bei Rufus. Das Zitat legt jedoch dar, dass die Reduktion der ersten Triade der Axiome auf die zweite gemäß des *Oxfordian Fallacy* vollzogen wird. Die *per se* gegebene metaphysische Notwendigkeit verlor die hyparchische Bindung an die zweite Substanz, die im Rahmen der Imposition der kategorialen Bedeutung von der ersten Substanz gestaltet wird. Die Bestimmung der Notwendigkeit und der Universalität im Rahmen der logischen Abstraktion und der Essenz geht der Bestimmung der metaphysischen Notwendigkeit im Modus *per se* voraus. Dieser Modus ist aus der kausalen Wirkung der Dinge in der Welt genommen. Aus Aristoteles‘ Sicht, es verschwand damit die hyparchische Bestimmung der *Zweiten Analytik* gefasst im Modus „*ex inmeditatis*“ (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι, 84a13). Dann folgt der entscheidende Teil des Zitats, welcher den Grundstein der analytischen Deduktion im Rahmen des univoken, für die *Oxfordian Fallacy* charakteristischen *inesse* legt. Dank der univok aufgefassten Notwendigkeit kann man beliebig die Notwendigkeit austauchen. Die eine ist auf dem Niveau der kategorial prädizierten zweiten Substanz gegeben; die andere auf dem Niveau der im Akt der logischen Abstraktion aufgefassten Essenz (*a quiditate unius egrediatur quiditas alterius*). Die Verdoppelung der identischen *quidditas* im Supposition ist für die analytische Schule des zweiten Averroismus ganz charakteristisch. Abermals gilt wie bei Rufus, dass die Objektivität unmittelbar im Denken des Illuminaten gegeben ist, weil der vergangenheitliche Charakter der kausal wirkenden realen Substanz verschwunden ist (τό τί ἦν εἶναι). Der Akt der ursprünglichen des Seienden aufgrund des metaphysichen Dativs veränderte sich in eine objektive Donation des Sinns des Seienden (*dativus obiectivus*; OBJ III, Kap. 4). Dadurch entstand nach Grosseteste und nach Rufus eine weitere analytische Interpretation der *Zweiten Analytik*, in welcher es möglich ist, die erste Triade der Prinzipien des Erkennens gegen die zweite einzutauschen. Der Kommentar reduziert die Beziehung zur realen Substanz auf eine bloße logische Inhärenz und schafft das erste Trio der Schlüsselaxiome des Erkennens als überflüssig ab. Durch die Reduktion der sechs Axiome der *Zweiten Analytik* auf drei entsteht eine ähnliche Struktur des wissenschaftlichen Beweises, wie er bei Grosseteste und Rufus vorlag. Die Welt der Porretaner beinhaltet eine univoke Species für die Realität und auch für das Erkennen. Dank der logischen Definition der Essenz hat der Begriff der Kausalität eine rein essenzielle Bedeutung auf dem Niveau des universellen Konzeptes (*causa uel ut causatum respectu alterius*). Die Vertauschbarkeit beider Arten der Universalität bewirkt, dass die im Modus der univoken Notwendigkeit definierte Kausalität nicht anderes mehr braucht, wovon sie weiter determiniert würde (*quod alteri aliquid tale superadditur*). Der letzte Satz bestätigt, dass in den *Notule* die gleiche Auffassung der Kausalität der dritten Art vorliegt wie in Rufus‘ Interpretation. Nach der Verdoppelung der hypostasierten Essenzen der dritten Art, welche univok im Erkennen und in der Realität sind, und nach deren Äquivalenz kommt es zu einer grundsätzlichen Deformation der Kausalität im wissenschaftlichen Urteil. Die Moderne erzeugte eine Kausalität der dritten Art. Aufgrund des logisch aufgefassten Mittelgliedes des Urteils ist die Kausalität jenseits der realen Wirkung ersten Substanzen gestellt. Das analytische Erkennen der Realität reduziert die zweite Substanz auf eine Essenz außerhalb der realen Kausalität der ersten Substanz. Es wurde zur selben Zeit auch in Rufus‘ Interpretation der *Zweiten Analytik* durch das moderne *inesse* vollzogen. Auf Grund dieser fehlerhaften Auffassung der Inhärenz gehörte Kilwardby zur Pariser Strömung der Grammatiker und der lateinischen Sophisten, welche Alvernus kritisierte (Kap. 2.3.2).

Kilwardby setzte wissenschaftliches Erkennen deduktiv bei den Universalien an, um bis zur kontingent gegebenen und kausal wirkenden ersten Substanz zu kommen. Die Kausalität wird auf dem Niveau der ersten Substanzen (*passio*) auf das Niveau der logischen Notwendigkeit überführt, wenngleich Kilwardby verbal anerkannte, dass es eine zweifache Form der kategorialen wissenschaftlichen Prädikation der Universalität gibt. Die univoke Reduktion der Realität auf ein Konzept wird in den *Notule* dadurch vollzogen, dass sie die Kausalität im mittleren Glied des Urteils (*ex necessitate inesse*) in eine dauerhafte essenzielle Eigenschaft umwandeln, welche außerhalb der ersten Substanz gegeben ist (*semper inest ei cui inest, non tamen posset non inesse*, ibid p. 119.86‒88). Die Realität ist für moderne Illuminaten im Ganzen eine überflüssige Sache. Die Vollendung des reinen Denkens braucht eine materiell gegebene kontingente Sache nur als Akzidens. Die moderne Auffassung der Wissenschaft wird durch die Reduktion der sechs Axiome der *Zweiten Analytik* auf drei logische Prinzipien aus der zweiten Triade begründet. Kilwardby führt ein volles Modell der analytischen Philosophie ein.

„Wenn die reale Wirkung der ersten Substanzen (*passio*) bewiesen wird, dann beinhaltet der Untersatz des Urteils prinzipiell beide Formen der Notwendigkeit (*minor resolvitur proprie in duos modos per se*), d. h. die Notwendigkeit im ersten und im zweiten Prinzip des Erkennens oder die Notwendigkeit im dritten und im vierten Prinzip des Erkennens.“ [[476]](#footnote-476)

Erneut ist die analytische Auffassung des Mittelgliedes des Urteils zu sehen. Es gibt fatalen Austausch der Notwendigkeit: diese auf dem Niveau der Kausalität der ersten Substanzen und jene durch logische Inferenz gegebene. Im Mittelglied des deduktiven Syllogismus, die Suppositon der logischen Notwendigkeit aufgrund der Essenz ist mit der metaphysischen Notwendigkeit austauschbar, die von der Imposition aufgrund der realen ersten Substanz entsteht (*minor resolvitur proprie in duos modos per se*). Im Modus der gegenseitigen Austauschbarkeit kann die Kausalität im Modus *per se* sowohl aus der existenten Sache als auch aus der Essenz gegeben sein. Oxforder Analytiker wie Rufus und Kilwardby begreifen die Notwendigkeit univok für die Metaphysik und auch für die Mathematik und Logik. Die Schule von *Oxfordian Fallacy* überführte die kategoriale Notwendigkeit in eine essenzielle logische Deduktion. Es gibt nur einen formalen Unterschied zwischen Kildwardby und Rufus. Kildwardby weiß, dass die doppelte hyparchische Notwendigkeit nicht auf eine logisch-mathematische Prädikation der Universalität und Notwendigkeit reduziert werden kann. Das Zitat nimmt trotzdem die logische Universalität im metaphysischen Sinne. Es gibt eine Notwendigkeit, welche *per se* hyparchisch gegeben ist (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι, *Anal. Post.* 84a13). Darin unterscheidet sich seine Definition von Rufus‘ rein logischer Prädikation im Modus der universell aufgefassten Prädikation der Geometrie (κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ, *Anal. Post*. 73b26‒27). Aber dieser Unterschied ist nur kosmetischer Natur, weil aufgrund des Oxforder Sophismas die Vertauschbarkeit der zwei Typen der *per* gegebenenNotwendigkeit entstand. Beide Modi der Prädikation sind im Rahmen der analytischen *resolutio* gegenseitig konvertibel, im Modus der essenziellen Prädikation. Das letzte Niveau des Erkennens der kategorialen Notwendigkeit ist im Rahmen der zweiten Dreiergruppe der Axiome des Erkennens gegeben (*tertium et quartum*). Sie kann in eine hyparchische Notwendigkeit überführt werden, welche von der ersten Triade der Axiome definiert wird (*secundum et primum*). Die gleiche Auffassung teilt auch Rufus‘ Interpretation der *Zweiten Analytik* (Kap. 3.3.1). Die universelle Essenz ist im Falle der Definition des Dreiecks identisch mit der hyparchischen Essenz des Dreiecks. Rufus leitet darauf den irrtümlichen Schluss ab, dass es möglich ist, die universelle mathematische Essenz auch im Rahmen der physikalischen Kausalität zu prädizieren. Die Verdoppelung der Kausalität kopiert Porphyrios‘ neuplatonische Verdoppelung des Seins (OBJ I, Kap. 1.3.1). Die Kausalität wird im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* im Modus *per prius* von der Essenz determiniert und im akzidentell gegebenen Modus *per posterius* auf der realen Substanz gefunden. Diese Vertauschung der ersten Triade der Prinzipien gegen die zweite erzeugte eine neue Auffassung der Metaphysik nach Avicenna im Modus der unmittelbaren Parusie der Objektivität. Kilwardbys Kommentar prägte das Sein des Seienden für die kategoriale Prädikation im Modus *per se* im Hinblick auf die Essenz (*quod est*); er hob das Primat der als Akt des realen Seins gegebenen hyparchischen Notwendigkeit auf (*quo est*).

„Die Anzahl der Arten der Notwendigkeit ist folgendermaßen gegeben: In der Bestimmung der Natur der Sache gibt es nur diese drei Arten, nämlich die Essenz (*quod est*), die objektive Existenz (*quod inest*) und die Ursache dieser objektiven Existenz (*causa propter quam inest*).“ [[477]](#footnote-477)

Entscheidend ist der neue Begriff der *inesse*, der die „Eksistenz“ nach Rufus aufnimmt (Kap. 3.3.2). Die objektive Existenz (*quod inest*) unterscheidet sich grundlegend vom klassischen Akt der Existenz als *actus essendi* (*quo est*). Es gibt keine Metaphysik im Sinne von Averroës, die die Einheit des Seins als „Substanz *qua* Substanz“ untersucht. Der Kommentar determiniert die Existenz der realen Sache durch die formal definierte Essenz. Der Akt des porretanischen *exsistere* überführt die ewige Essenz in die kontingente Aktualisierung in der Realität. Es läuft im nominalistischen Modus *semel*‒*semper*. Das Zitat begreift die Kausalität univok in der Realität und auch im logischen Urteil, was Bacon als philosophischen Kardinalfehler der Moderne zurückwies (Kap. 3.2). Der erste dominikanische Modernist schaffte ebenso wie der franziskanische Rufus die ersten drei Voraussetzungen der kompletten wissenschaftlichen *demonstratio* ab, welche das Sein der ersten Substanz betrafen (*ex veris, et primis et inmediatis*). Kilwardby veränderte die Auslegung der *Zweiten Analytik* radikal, indem er die sechs Grundprinzipien des Erkennens auf bloße drei reduzierte, was auch einiger zeitgenössische Kommentatoren bemerkten.[[478]](#footnote-478) Diesen grundsätzlichen metaphysischen Irrtum der Oxforder Analytiker kritisierte Albert der Große. Er beendete zur selben Zeit seine Studien in Paris und wohnte wahrscheinlich mit Kilwardby im dominikanischen Kolleg im Kloster St. Jakob.[[479]](#footnote-479) Modernist Kilwardby vollzog nach Rufus in der Tat eine jakobinische Revolution im metaphysischen Denken, welche er während seines Rektorates nach dem Jahr 1245 in Oxford durchsetzte. Er kontrollierte weiterhin und hütete als Erzbischof von Canterbury autoritär den Weg der Moderne bis zu seinem Tod. Nach ihm tat der modernistische Franziskaner Pecham in der gleichen zweifachen Funktion das Gleiche. Die analytische Auslegung begreift den Sinn der *Zweiten Analytik* hinsichtlich des deduktiven Charakters des wissenschaftlichen Urteils rein formal im Modus der modernen Univozität des Seienden. Die durch die formale Triade der Prinzipien determinierten Schlüsse vertauschten die metaphysische Notwendigkeit der real gegebenen Kausalität mit der logischen Notwendigkeit (*que* *insunt ex necessitate*).[[480]](#footnote-480) Die Bestimmung *ex necessitate* hat in derModerne einen ganz äquivalenten und ambivalenten Charakter. Die objektive Sophistik schaffte die in der *Zweiten Analytik* gegebenen kritischen Distinktionen ab. Das erwähnte *inesse* wird im Modus *per prius* nicht von der realen Existenz der ersten Substanz determiniert. Deren Existenz ist im authentischen Aristotelismus als erstes Prinzip durch die Imposition von der ersten Substanz gegeben (*inmediate*). Die wissenschaftliche Auffassung der Realität folgt dem univoken Charakter der logischen und mathematischen Notwendigkeit, welcher von Grossetestes analytischem Prinzip *inmediate* beherrscht wird (Kap. 3.1.1). Die univoke Form der mathematischen Abstraktion verbindet sowohl die logische Notwendigkeit als auch das Wirken auf dem Niveau der realen ersten Substanzen. Aus der Sicht des ersten Averroismus und der von Boethius und Abelard etablierten logischen Schule, geht es im Falle der gelehrten Lateiner um ein typisches Beispiel des Irrtums „*fallacia* *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*“. Durch diesen metaphysischen Irrtum, welcher objektiv im Umfeld des *Oxfordian Fallacy* konstituiert wurde, gingen die erloschenen Schulen der Porretaner und der *Nominales* ins Denken der analytischen Moderne über. Der Übergang der modernen Logik zur modernen Metaphysik erleichterte die porretanische Interpretation der *Zweiten Analytik* im Rahmen der avicennistischen Metaphysik. Die Komitation porretanischer Hypostasen wie Philipps Transzendentalien (*bonum, unum, verum, ens*) schloss sich Avicennas Formalisierung als „*ens inquantum ens*“ an. Diese neue Prädikation wurde in den Schulen der *Logica Modernorum* aufgrund der Metaphysik der *Nominales*-Schulen geboren. Der Wechsel ging zuerst um das Jahr 1235 durch Grossetestes Einführung der formalen Logik in Oxford (Kap. 3.1.2) und dann auch in Paris vonstatten, als dort die ersten modernen Illuminaten wie Rufus wirkten. Die zitierten Schriften Bacons und Alberts beweisen, dass die von Alvernus kritisierte Schule der Grammatiker irgendwann nach dem Jahr 1240 zum Modell der analytischen Philosophie im Modus des *Oxfordian Fallacy* überging. Der Terminus *resolutio* wurde in der Schule Philipps des Kanzlers für die erste Konversion der Transzendentalien angepasst (Kap. 2.3.2). Diese Konversion spielt eine Schlüsselrolle in Transformation der Wissenschaft von der aristotelischen Naturforschung zur analytischen Spekulation. Die Reduktion des Seins des Seienden auf die höchsten Seinsgattungen schloss sich mit der porretanischen und analytischen Deduktion der Bedeutungen im Rahmen des Baums des Porphyrios zusammen. Die dialektische Spekulation der Porretaner klassifizierte das Simulakrum der Realität gemäß der platonischen „διαίρεσις“, aus dem Dialog *Sophistes* übernommen. Solche Dialektik wurde auf den porretanischen Augustinismus der damals im Niedergang befindlichen *Nominales*-Schulen angewandt. Die moderne *resolutio* ging von der Gattung zum Individuum und verwendete dazu die seit dem Jahr 1230 bekannten hypostasierte Prädikation der *Kategorien.*

Kilwardby erfasste den Prozess der Teilung der Universalien bis zum unteilbaren Teil der Bedeutung (*individuum*) in seinem Frühwerk über die *Kategorien* durch die hypostasierte Auffassung der Materie (*materia habet divisionem in possibilem et est dicibile simpliciter*).[[481]](#footnote-481) Die erste Substanz reduziert er durch die Einführung des universellen Hylemorphismus auf die universelle Gattung und die kausale Wirkung auf das bloße Akzidens. Dieses Vorgehen steht ganz in Übereinstimmung mit der avicennischen Linie der Interpretation der *Kategorien* als logischer Schrift. John Pagus begreift bereits um 1230 den Terminus „Kategorien“ in univoker Relation mit dem Terminus Genus und geht im Rahmen der Deduktion nach Porphyrios‘ Baum in der kategorialen Prädikation von der höchsten Gattung zu den niederen Einheiten der universellen Bedeutung vor (Kap. 3.1.2). Das gegenteilige Vorgehen mithilfe der Prädikation der Hypostasen aller Art (*collectio, collecta*) errichte wiederum eine neue Wissenschaft der lateinischen Sophisten vom Individuum zu den höchsten Gattungen des Seienden. Die Teilung wurde durch die porretanische Kollekte ersetzt, welche wieder in neuer Auffassung der *Kategorien* prädiziert wurde. Die Schrift wurde als logisches Traktat im Modus der avicennischen Komitation der Hypostasen begriffen. Die Prädikation des Mittelgliedes des Urteils läuft in Form der hypostasierten und als porretanisches *individuum* prädizierten kausalen Essenz. Sie verdrängte die hyparchische, durch das Prinzip der realen Kausalität gegebenen Konstruktion des wissenschaftlichen Beweises. Siehe Rufus‘ These „*homo humanat*“(Kap. 3.3.4), welche zu seinem unrühmlichen Abgang von der Pariser Universität führte. Es waltete dort die letzte Generation der kritischen und daher gänzlich unmodernen Denkers. Aus dem wissenschaftlichen Erkennen fiel das Primat der aktuellen ersten Substanz heraus, welche bei Aristoteles dank der aktuellen Existenz primär *per se* und *simpliciter* gegeben ist. Erneut gilt die Differenz zwischen der aristotelischen Deutung des Prinzips *inmediate* nach Albert und dem avicennischen *inmediate*, welches von Grosseteste eingeführt wurde. Rufus ist der Begründer der Moderne, aber keineswegs deren *spiritus movens*. Diese Rolle übernahmen der Dominikaner Kilwardby in Oxford und der Franziskaner Bonaventura in Paris. Wir haben in der Einleitung des ersten Averroismus Alberts Polemik mit Kilwardby im Werk *De homine* interpretiert. Die erste Quästion beginnt mit der Ablehnung von Kilwardbys analytischer Sophistik (Kap. 2.4.1). Dem dominikanischen Modernisten blieben lediglich die formalen Prinzipien, welche die Eigenschaften der Prämissen im Urteil betrafen. Die Prämissen gehen in den Schluss über, sind besser bekannt als der Schluss und müssen als Ursachen erkannt werden. Die Kausalität der realen ersten Substanz verfiel in die essenzielle Definition als deren formale Reduplikation. Die Abfolge der sechs Prinzipien sieht nach analytischer Auslegung der *Zweiten Analytik* folgendermaßen aus.

„Die Abfolge der Prinzipien gilt, weil die ersten drei getrennt aufgefasst werden (*tres primi sumuntur absolute*) und das vierte durch die Verdoppelung der Ursache gegeben ist (*reduplicatione causae*). Dann gehören die ersten zwei Prinzipien prinzipiell in das deduktive Urteil und fallen in die Kategorie des universell Erkannten (*cadunt in simpliciter scibilibus*), aber nicht das dritte. Weiter gilt, dass das erste Prinzip essenzieller als das zweite ist (*primus est essentialior quam secundus*), und so stehen sie alle in gegenseitigem Bezug zueinander.“ [[482]](#footnote-482)

Die ersten drei im Text erwähnten Prinzipien des Erkennens sind vom zweiten Paar getrennt (*absolute*)gegeben. Dieses ist auf die reale Kausalität der ersten Substanzen bezogen. Der grundlegende Irrtum besteht in der Behauptung, dass das durch reale Kausalität gegebene Prinzip *ex inmediatis* durch Verdoppelung der Ursache im deduktiven Urteil dupliziert werden kann (*reduplicatione causae*). Diese Version des *Oxfordian Fallacy* wurde von Grosseteste eingeführt und von Rufus bestätigt (*medium et causa idem*, Kap. 3.3.1). Die Realität der ersten Substanz wurde sophistisch in die wissenschaftliche Auslegung einbezogen, was aus der Sicht des ersten Averroismus nach der *Zweiten Analytik* ein grundsätzlicher Fehler des wissenschaftlichen Beweises ist. Die Kausalität lässt sich nicht verdoppeln, weil sie hyparchisch in der Realität gegeben ist; aber man kann sie adäquat prädizieren. Die univok aufgefasste Wissenschaft bekam einen absoluten Charakter und wurde im Modus des sophistischen Simulakrums zum neuen Götzen des lateinischen Westens.

Schlüsselhaft ist die Stellung des Prinzips „*inmediate*“, welches sich auf das Sein der ersten Substanz in der Realität bezieht. Kilwardbys viertes Prinzip des Erkennens ist eigentlich überflüssig. Es dupliziert auf kontingente Weise die universell gegebene Notwendigkeit *per se* im univoken Modus (*quartus com reduplicatione causae*). Der nächste Satz trennt die ersten zwei Prinzipien klar vom dritten (*tertius autem non sic*). Der Grund der Trennung der ersten Triade von der zweiten haben wir im Zusammenhang mit Grossetestes Version des *Oxfordian Fallacy* kommentiert (Kap. 3.1.1). Kilwardby radikalisierte Grossetestes Version des *Oxfordian Fallacy*, indem er Rufus‘ Version aufnahm. Er verband die logische Kausalität mit dem mittleren Glied des Urteils. Der direkte Einblick in die ersten Prinzipien ist essenziell in der zweiten Triade gegeben und determiniert die ersten beiden Prinzipien des Erkennens in der ersten Triade (*cadunt in simpliciter scibilibus*). Kilwardby schaffte die erste Triade ab und ersetzte sie durch die zweite, was zum ersten Mal Rufus vollzogen hatte. Rufen wir uns die veränderte Stellung des *scibile* bei Rufus in Erinnerung, welches durch konkrete Prädikation das erste objektive Seiende begründet (Kap. 3.3.4). Die Notwendigkeit ist im Rahmen des wissenschaftlichen Urteils als Imposition aus der Realität (*ex inmediatis*) nur im Modus *per posterius* gegeben, also im Hinblick auf die essenzielle Form der im Prioritätsmodus gegebenen Notwendigkeit (*primus est essentialior quam secundus*). Die gesamte Architektur der analytischen Notwendigkeit wird dann im Modus der modernen o*rdinatio* (*sic ordinantur ad invicem*) in Scotus‘ System der objektiven Metaphysik vollendet. Die Schrift *Ordinatio* hat es direkt als Namen (OBJ III, Kap. 5.3.3). Das dritte Prinzip determiniert das Erkennen auf dem Niveau der empirischen „*scientia*“. Die Suche nach der kontingenten Notwendigkeit wird im Rahmen des auf die kausale Wirkung der realen Substanzen bezogenen deduktiven Urteils von Grossetestes schwachem Intellekt durchgeführt (*intellectus debilis*, Kap. 3.1.2). Der starke Intellekt der modernen *intelligentia spiritualis* wärmt sich am Sonnenintellekt in Anwesenheit der objektiven Parusie des Seienden auf. Die akademischen Illuminaten wie Kilwardby und nach ihm Bonaventura übernahmen die zweistufige Auffassung der Wissenschaft. Albert hat es prinzipiell durch die Verteidigung des wirklichen „*esse ratum*“gegenüber dem universellen „*esse debilis*“angegriffen (Kap. 2.4.3). Kilwardby radikalisierte nach Rufus die Verfinsterung der realen Substanz und macht aus solchem epochalen Irrtum ein theoretisches System. Die Einführung der porretanischen Hypostasen ins Schema des wissenschaftlichen Erkennens vollendete die Belichtung des Seienden von hinten und führte eine wissenschaftliche Deduktion aus Richtung der dauerhaften Essenz ein. Die Reduplikation der Kausalität und der Essenz im Modus der logischen Univozität der verschiedenen Arten der Notwendigkeit verfasst, ist für die Hermeneutik der Objektivität sehr wichtig. Schauen wir uns nun den gesamten Aufbau des wissenschaftlichen Erkennens an, wie er in den *Notule* dargebracht wird.

„In den Prämissen des deduktiven Urteils wird die Wirkung im erkannten Subjekt konstatiert, wenn die Definition dieser Wirkung im Mittelglied des Urteils gegeben ist und wenn das Mittelglied die reale Ursache dieser Wirkung zum Ausdruck bringt. Ich behaupte, dass im allgemeinen Obersatz das vierte Prinzip des Erkennens enthalten wird, denn sie vergleicht die Ursache mit der Wirkung der Ursache (*comparat causam ad causatum*); es ist mit dem ersten Prinzip des Erkennens vertauschbar (*modus primus conversus*). Im partikularen Untersatz ist die Kausalität auf zweifache Art gegeben. Die Ursache der realen Wirkung wird im Mittelglied des Urteils ausgedrückt (*causa enim passionis per medium expressa*) oder ist im Subjekt gegeben (*vel est aliquid subiecti*). Ist die Kausalität im Subjekt gegeben, dann ist im partikularen Untersatz auch der allgemeine Obersatz enthalten, oder der Untersatz ist als Folge der realen Wirkung gegeben, und dann geht es um die zweite Art und Weise.“ [[483]](#footnote-483)

Das mittlere Glied des deduktiven Beweises ist in zwei Modi gegeben, welche nach der *per prius* gegebenen Essenz in die neue Logik des Erkennens gestellt werden. Die Ursache ist allgemein gegeben, und auf diesem Niveau der Kausalität wird die erste und universelle Ebene der Deduktion definiert, d. h. Grossetestes Erkennen durch den Einblick in die ersten Prinzipien (*intellectus*). Dieses Erkennen hat eine hyparchische Funktion im Modus von Avicennas Metaphysik der Essenz. Die neue Metaphysik ersetzte die erste Wissenschaft des Kommentators, welche auf das Primat der ersten realen Substanz gerichtet war. Das Sophisma verbirgt sich in der These, welche die Ursache mit dem vergleicht, was verursacht (*comparat causam ad causatum*). Der Terminus „*causatum*“ drückt keine univoke Beziehung mit der hyparchischen ersten Substanz und deren Kausalität aus. Die allgemeine Bedeutung der Essenz ersetzte die einzigartige Kausalität der ersten Substanz, die in der Wirklichkeit gegeben ist. Im Gegensatz dazu formuliert das Original der *Zweiten Analytik* den wissenschaftlichen Beweis anhand der tatsächlichen Ereignisse. Wir müssen der Reihenfolge der Prinzipien genau folgen, die durch den metaphysischen Dativ festgelegt ist, und dann von der ersten Triade der Prinzipien zu der zweiten zu gehen. In diesem Fall wird die *per se* gegebene Notwendigkeit univok, da sie sich in entsprechender Weise von der Realität zum deduktiven Syllogismus (*demonstratio*) bewegt. Es ist notwendig, zunächst genau der metaphysischen und eindeutigen Imposition (*Anal. Post*. 84a13) zu folgen, um danach zur universellen und logisch eindeutigen Supposition (*Anal. Post*. 84a14) zu gelangen. Kilwardby drehte das Schema des wissenschaftlichen Beweises um. Abermals gilt Godfreys Epigramm über die Nominalisten, welche die generischen Produkte des eigenen Denkens in die Welt hinausprojizieren (*cum sit tot generibus rerum mundus plenus*, Kap. 1.6). Das vierte Prinzip des Erkennens ist daher im Modus *inmediate* überflüssig und in den ersten universellen Obersatz einbezogen (*in maiori propositione est quartus modus*). Die Wirkung der ersten Substanz bestätigt nur kontingent und sekundär die universell gegebene Notwendigkeit *per se*, welche im Hinblick auf die porretanische Essenz prädiziert wird. Das aristotelische Grundprinzip *inmediate* wird in Grossetestes analytisches Prinzip *inmediate* umgewandelt und von hinten aus Richtung der allgemein aufgefassten Kausalität determiniert (*comparat causam ad causatum*). Der Terminus *causatum* wird in der transzendentalen Auffassung des Neuplatonismus im univoken Modus „*esse ad*“ aufgefasst. Das haben wir im Zusammenhang mit Simplikios‘ Auffassung von Beziehung und Habitus betrachtet. Die kategoriale Bedeutung hat sich im Modus *simpliciter* auf die Essenz verschoben (πρός τι τὸ ἁπλῶς; OBJ I, Kap. 1.3.2). Die Kausalität der realen Verfinsterung und der abstrakten Mathematik gilt univok aufgrund des Terminus „*causatum*“. Es geht abermals um das typische Schema des *Oxfordian Fallacy*. Kilwardby hob die hyparchische Funktion der ersten Substanz und die kategoriale Imposition der Kausalität aus der beobachteten Realität der wirklichen Substanzen auf.

Die Moderne braucht den metaphysichen Dativ nicht, weil der Sinn des Seienden vom erkennenden Subjekt ausgeht. Aristoteles erwähnt ausdrücklich, dass die in der Realität gegebene Notwendigkeit im Vergleich mit der logischen Notwendigkeit unterschiedlich ist (ἅλλον τρόπον, *Anal. Post*. 73b10). Wenn dem Tier der Hals durchgeschnitten wird, tritt notwendigerweise der Tod ein, welcher anschließend vom allgemeinen metaphysischen, also durch deduktiv-wissenschaftliches Urteil konstatiert wird. Die wissenschaftliche Erklärung existiert deswegen, weil die Verfinsterung der realen Sonne und des realen Mondes als physikalischer Körper existiert. Die moderne Sophistik überging großzügig die Unterscheidung zwischen der einzigartigen Realität und der universellen logischen Prädikation. Die Leiche ist aus porretanischer Sicht eine spezifische Entität, sie ist also derselbe Mensch wie die hyparchisch lebende Person. Das Prinzip „*inmediate*“ stellt die Wahrheit als Übereinstimmung von Realität und Intellekt im Modus der Belichtung von vorne. Die analytische Auslegung sagt, dass der Prozess der Verfinsterung im primären Modus von der theoretischen Wissenschaft bestimmt wird und deren Vorkommen in der Realität lediglich ein kontingentes und daher wenig bedeutsames Akzidens der theoretischen Spekulation bildet. Die Wissenschaft ist nicht im Modus *per prius* an die hyparchische Funktion der ersten Substanz und an die deren in der Realität gegebene kausale und aktuelle Wirkung gebunden. Aber das Mittelglied des Urteils umfasst auf der niederen Ebene der empirischen *scientia* auch die Kausalität der realen Substanzen. Diese zweite Art des Erkennens (*secundus modus*) besitzt auch eine wissenschaftliche Gültigkeit. Diese ist auf den im Modus der aristotelischen Abstraktion empirisch erkennenden Intellekt beschränkt. Dann gilt die *demonstratio* im Rahmen des kontingenten Erkennens, welchem Grossetestes *scientia* entspricht*.* Beide Modi des Erkennens verbindet die analytisch aufgefasste Notwendigkeit, welche univok gemäß der die erste Triade der Prinzipien des Erkennens mit der zweiten verbindenden modernen *resolutio* genommen ist. Träger des Erkennens nicht die reale erste Substanz, sondern die porretanische, als Seiendes der dritten Art (*aliquid subiecti*) definierte Essenz. Die Schrift *Notule* bestätigt die analytische Interpretation durch das Zitat und die Auslegung der *Zweiten Analytik*, welche im Hinblick auf die astronomische Verfinsterung gegeben ist. Das folgende Zitat legt die komplette Version der analytischen Interpretation der *Zweiten Analytik* um das Jahr 1245.

„Wenn die formale Definition des Subjektes (*diffinitio formalis subiecti medium*) im wissenschaftlichen Beweis liegt, welcher die reale Kausalität vollendet, und auch im Mittelglied enthalten ist, wie einige behaupteten (*sicut putant quidam*), dann ist im zweiten Untersatz auch der zweite Modus der wissenschaftlichen Prädikation gegeben. Die reale Kausalität wird dadurch im Hinblick auf die Definition des Subjektes ausgesagt (*predicatur passio de diffinitione subiecti*). Dann ist der Vergleich der Kausalität im Hinblick auf das reale Subjekt und auf die Definition des Subjektes das Gleiche *(eadem est comparatio passionis ad subiectum et ad subiecti diffinitionem*).“ [[484]](#footnote-484)

Das Zitat bestätigt, dass vor Kildwardby bereits jemand (*quidam*) eine Reduktion des Mittelgliedes des wissenschaftlichen Urteils auf eine bloße essenzielle Definition vollzogen hatte (*diffinitio formalis subiecti medium*). Die Hermeneutik hat dargelegt, dass es Grosseteste und Rufus waren. Anstelle der kausal wirkenden ersten Substanz wurde das Fundament zur Kausalität der „wirkenden“ logischen Essenz, die den univalen hyparchischen Status erhielt (*ipsum medium*).[[485]](#footnote-485) Die Vertauschung der Existenz gegen die Essenz und die Verdoppelung der Kausalität begründeten die oben angeführte„*opinio Latinorum*“, welche Albert und Bacon prinzipiell kritisierten. Den Vertretern des ersten Averroismus war klar, dass die sophistischen Lateiner wie Rufus und Kilwardby die Realität der ersten Substanz für den wissenschaftlichen Beweis nicht mehr brauchten. Die Kausalität wird von den universell gegebenen Eigenschaften der im Modus der analytischen Logik betrachteten Essenz deduziert. Diese Logik wurde von der modernen, in Oxford vorherrschenden *intelligentia spiritualis* entwickelt. Für diese Illuminaten gilt, dass die notwendige, für den wissenschaftlichen Beweis notwendige Imposition den ersten universellen Obersatz des Urteils prädiziert. Solche „Imposition“ beinhaltet im Modus *per se* die immanente Form der Kausalität in der Form des „*causatum*“. Die Imposition aus der Realität ist nur akzidentell notwendig, weil der zweite Untersatz im Modus der Kontingenz den bereits gegebenen analytischen Einblick in die reinen Essenzen bestätigt. Die durch die Imposition gegebene empirische Wissenschaft gehört daher in den niederen Teil der wissenschaftlichen Rationalität (*scientia*), nach welcher sich der schwache (*debilis*) Verstand der Aristoteliker richtet. Nun ist offensichtlich, warum Oxforder Illuminaten aus den Reihen der hiesigen Franziskaner und Dominikaner für die analytische Form der Wissenschaft jene „debile“ Form der klassischen „Meta-Physik“ des Aristoteles und des Averroës nicht brauchten. Grosseteste war entsetzt, da die Modernisten, die er persönlich erzogen hatte, Aristoteles durch „bemerkenswerte Blindheit und Arroganz“ (*mira cecitate et presumcione*) verstanden, insbesondere die Schrift *Zweite Analytik*. Moderne Sophisterei verzerrte die Bedeutung des *Corpus Aristotelicum*, das aus zweifelhaften lateinischen Übersetzungen entnommen wurde. Grosseteste kritisierte diese Vorgehensweise im angeführten Zitat (*putantes se limpidius intelligere et verius interpretare Aristotilem ex litera latina corrupta*, Kap. 3.1.2). Vielleicht findet sich einmal die ursprüngliche Version der lateinischen Übersetzung der *Zweiten Analytik*, aus welcher Rufus und Kilwardby die volle Version der von Grosseteste zurückgewiesenen *Oxfordian Fallacy* einführten. Die Schrift *Notule* begreift die Grundprinzipien des Erkennens im Modus der äquivoken Universalität. Dadurch hob sie den Grundplan der *Zweiten Analytik* auf. Aristoteles unterschied die durch Beziehung zur Realität gegebene Wissenschaft und die durch die Beziehung zur mathematischen Abstraktion gegebene Wissenschaft klar voneinander. Kilwardby reduziert beide Modi der Universalität der zitierten Passage auf den univoken Charakter der Notwendigkeit, wie vor ihm Rufus es getan hatte (Kap. 3.3.1).

Die Schrift *Notule* legt die analytische Weise der ersten Oxforder Modernisten dar, welche die Notwendigkeit *per se* äquivokauf die drei verschiedene Arten der Notwendigkeit (Realität, Imposition, Supposition) bezogen. Aristoteles machte einen klaren Unterschied gemäß der zitierten Passage zwischen einer logischen, essenziellen und existenziellen Prädikation (*Anal. Post*. 84a11‒14). Die Moderne hat diese grundlegende Unterscheidung einfach übergangen. Doch, sie schafft das Fundament der Wahrheit als Korrespondenz. Die Modernisten verschmolzen die metaphysische und logische Notwendigkeit in objektiver Prädikation. Im zweiten Schritt, sie führten das paranoische Modell der Wahrheit als Assimilation ein, die mit verschidenem Arten von *tertium ens* hantiert. Die analytische Einheit des Seienden entspricht der neuplatonischen Auffassung in Pagus‘ Kommentar zu den *Kategorien* (Kap. 3.1.2). Das *per posterius* gegebene empirische Erkennen hat im Neuplatonismus nicht den gleichen Wert wie die durch die Illumination im Modus *per prius* gegebene Wirkung der Formen.

„Alle Teile und die Ganzheit sind Gültig, weil das Prinzip ‚durch sich‘ auch in der Prädikation ‚über alle‘ und ‚universell‘ und auch ‚durch sich‘ gilt. Und weil die universelle Form der Prädikation ‚über alles‘ und ‚durch sich‘ in die allgemeine Definition gehört, wird sie dann in der Ordnung *per prius* determiniert.“ [[486]](#footnote-486)

Die Notwendigkeit wird univok in beiden Richtungen des Beweisens aufgefasst, lenkt aber die Belichtung des Sinnes des Seienden von hinten aus Richtung des Diakosmos der subsistenten Formen. Der erste Start des modernen Denkens verbindet im Modus der neuplatonischen Katabasis die in der Realität gegebene Notwendigkeit mit der höheren Form der Notwendigkeit, welche durch die zweite Triade der Prinzipien gegeben ist. Diese bestimmen den logischen Schluss des wissenschaftlichen Urteils (*‚per se‘ addit supra ‚de omni‘ et ‚universale‘*). Die universelle Triade der Prinzipien (*in diffinitione universalis*) schreitet von der höheren Notwendigkeit zur niederen, weil sie im Modus der Prädikation *per prius* gegeben ist. Die essenzielle Definition der Notwendigkeit bestimmt im Modus *semel–semper* alle übrigen Formen der Notwendigkeit (*prius determinatur*). Grossetestes metaphysische Zweideutigkeit (*aliquantum obscura*, Kap. 3.1.1) betrachtete noch die kategorische und mathematische Notwendigkeit als ein unsicheres Fundament aufgrund der Unterscheidung zwischen der ersten und zweiten Triade der Erkenntnisprinzipien. Dieses Zögern verschwand vollständig in der Sophistik von Rufus und Kilwardby. Die Oxforder Illuminaten durchstrahlten die ursprüngliche Unklarheit der Imposition aus Richtung der ersten Substanz mit dem Licht des modernen, gemäß der Toledischen Schule gegebenen Sonnenintellektes. Die Toletaner synthetisierten die neuplatonische Auslegung Avicennas und Averroës‘. Die Verfinsterung der ersten Substanz wurde von den modernen Modernisten vollzogen, indem sie die durch das Prinzip *inmediate* gegebene hyparchische Funktion durch die volle univoke Konvertibilität zwischen den verschiedenen Arten der *per se* gegebenen Notwendigkeit ersetzten. Die Notwendigkeit umfasst ein Chaos von undifferenzierten Bedeutungen:

1. die existierende äußere erste Substanz;
2. die Imposition der realen Kausalität, die durch körperliche Sinne erkannt und im *medium* des wissenschaftlichen Beweises ausgesagt wird;
3. die metaphysische Prädikation der hyparchischen ersten Substanz, die durch die zweite kategoriale Substanz hindurchgeht;
4. die logische und mathematische Deduktion von Bedeutung auf der Grundlage der Essenz.

Alle diese Arten der Notwendigkeit sind in der Moderne univok gegeben, durch die Anschauung der objektiven Notwendigkeit im Denken. Bacon kritisierte diese Sophistik gleich nach ihrem Entstehen, siehe zitierter Kommentar zur *Metaphysik* (ca. 1245). Die formale Notwendigkeit von Logik und Mathematik ist der Notwendigkeit singulärer äußerer Substanzen gleich. Bacon erklärte den Modernisten vergeblich, dass reale Wirkung hyparchischer Substanzen die Korrespondenz zwischen Geist und realer Kausalität in der Welt die Grundlage der Wahrheit bildet. Diese Korrespondenz wird in der universalen Aussage durch das Mittelglied des deduktiven Syllogismus ausgedrückt (*hoc est universale per causalitatem*, Kap. 3.2). Die Kausalität wirkt in erster Linie auf der Ebene der ersten Substanzen; die logische Prädikation folgt ihr auf der Ebene der esentiellen und universellen Aussagen. Nach Bacon muss die wirkliche Kausalität als metaphysische und kategorische Notwendigkeit angegeben werden, weil sie den wissenschaftlichen Beweis begründen. Die lateinischen Sophisten und die Vertreter der zeitgenössischen analytischen Philosophie nehmen diese Unterschiede, die verschiedene Arten von Universalität und Notwendigkeit begründen, nicht zur Kenntnis.

Kilwardby begründete mit Rufus die Epoche der Moderne und Postmoderne durch die Einführung der vollen analytischen Version des *Oxfordian Fallacy*. Durch die Verfinsterung der astronomischen Verfinsterung wurde die moderne Destruktion der ersten Substanz auf eine epochal neue Art und Weise vollendet. Die hyparchische Bestimmung der astronomischen Finsternis, die in der *Zweiten Analytik* gegeben ist, ist völlig verschwunden. Die Imposition der Notwendigkeit aus der Realität wurde durch die Supposition der Notwendigkeit ersetzt, die im Geist der Illuminaten gegeben ist. Die univoke Prädikation des Seienden führte die Sammlung von Akzidenzen und Substanzen (*collectio*) als Ersatz für die ursprüngliche Einheit des Seins ein. Die Modernisten begannen, den ursprünglichen Status der Welt aus den allgemeinen Prinzipien der Erkenntnis (*resolutio*) abzuleiten, die hypostasierte Formen der Realität (*scibile*) mit sich bringen. Durch diese mythopoetische Behauptung der Einheit des Seienden und durch die Überführung aller Prinzipien auf eine gemeinsame Grundlage ist das Fundament der zukünftigen *metaphysica generalis* gegeben, welche das gegenwärtige Wissen des Westens determiniert. Das erleuchtete Denken der modernen Illuminaten klettert auf der mystischen Jakobsleiter der Seienden im Modus der neuplatonischen Katabasis und Anabasis hinauf und hinunter. Ein typisches Beispiel der auf der univoken Form der Notwendigkeit basierenden wissenschaftlichen Sophistik stellt dieses Zitat aus den *Notule* dar. Er führt moderne analytische Version des Beweises aus den unmittelbar gegebenen Ursachen ein (*demonstratio ex inmediatis*). Betrachten wir das erste Anschauungsmuster des modernen Denkens, welches auf die Art des Husserls Satzes „zu den Sachen selbst“ noch einmal kam.

„Wenn man sucht, wie dieser Modus das wissenschaftliche Erkennen durchführt, muss man sagen, dass es stets in den Obersatz des Urteils gehört; ob nun das Erkennen der realen Kausalität im Subjekt des Erkennens oder die Definition der materiellen Sache durch die formale Bestimmung dargelegt wird. Dem ist deswegen so, weil im Obersatz im Hinblick auf das Urteil die Ursache stets getrennt und unmittelbar prädiziert wird (*semper est subiectum precisa et inmediata causa predicati*). Daher nenne ich diese Vorgehensweise ‚Beweis aus den unmittelbar gegebenen Ursachen‘ (*demonstratio ex inmediatis*). Der erste und der zweite Modus sind stets im Schluss enthalten. Wo das materielle Subjekt im Urteil durch die Form deduziert wird, dort ist es nach dem ersten Modus im Schluss enthalten. Wo es gemäß den Wirkungen der realen Substanz deduziert wird, ist nach dem zweiten Modus gegeben. Die einzelnen Beispiele sind erst sekundär gegeben.“ [[487]](#footnote-487)

Im universellen Obersatz (*in maiori propositione*) ist die Materialität der Substanz in die formale Definition einbezogen (*diffinitio materialis per formalem*). Dieses Subjekt ist aus der Sicht der Kausalität gänzlich von der realen, kausal wirkenden Substanz getrennt (*subiectum precisa et inmediata causa predicati*). Kilwardby zerstörte auf absolut präzise Weise die Bedeutung des metaphysischen Dativs. Die Wirkung der realen Substanz durch Mittelglied des Urteils (*passio de subiecto*) stellt nur einen speziellen Fall der allgemeinen Regel dar (*cadit in conclusione secundus modus*). Auf die gleiche Weise beziehen *Nominales* die hypostasierten Species im Rahmen Teilung der Universalien à la Porphyrios unter den univoken Charakter der Gattung. Die Wirkung der realen Substanz wird lediglich auf das Beispiel der allgemeinen Regel reduziert (*exempla ponentur post*). Dann tritt Avicennas Komitation der Hypostasen an, welche im Rahmen der aristotelischen Prädikation des demonstrativen Urteils der Wissenschaft verwendet werden. Das Mittelglied gewährleistet die Deduktion primär nach den Universalien (*incidit in conclusione primus modus*) und erst sekundär nach der realen Kausalität (*secundus modus*). Rufus vollzog die gleiche Reduktion der ersten Substanz auf die Species und arbeitete mit der gleichen Auffassung des wissenschaftlichen Beweises (Kap. 3.3.2). Der analytischen Philosophie der *Modernorum* genügt in der letzten Konsequenz für das wissenschaftliche Erkennen der Einblick in die univok aufgefasste Essenz, aus welcher sie dann die moderne „Eksistenz“ der realen Sache und deren kausale Wirkung deduzieren. Kilwardby klammerte ebenso wie Rufus die Existenz der äußerlichen Welt in der kompletten Form der analytischen *epoché* ein. Beide Modernisten gaben die Einzigartigkeit der kategorialen, im Hinblick auf die reale kausale Wirkung der ersten Substanzen gegebenen Prädikation auf. Diesen Schritt hatte Grosseteste eine Dekade zuvor abgelehnt, im Hinblick auf die bestimmte, in der aristotelischen Auslegung der *Kategorien* und der *Zweiten Analytik* gegebenen Unklarheit (*aliquantum obscura*). Die nächste Welle von Vertretern des zweiten Averroismus brachte eine vollständige Version des Oxford-Fehlschlusses hervor. Kilwardby begründete den akademischen Modernismus, indem er Rufus’ Doktrin so abwandelte, dass sie wie eine echte Metaphysik aussah. Beide Modernisten waren nicht imstande, zwischen verschiedenen Arten von Notwendigkeit zu unterscheiden, was ein fataler Fehler war. Die Schrift *Zweite Analytik* postuliert die Unterscheidung zwischen der Imposition und der Supposition als grundlegende Prämisse wissenschaftlicher Erkenntnis, welche reale Ereignisse untersucht. Descartes und Husserl wiederholten die Ausklammerung der ersten Substanzen und produzierten eine postmoderne Version der oben erwähnten Philosophie der *Modernorum*.

Fassen wir die Entwicklung der ersten Phase des *Oxfordian Fallacy* zusammen. Die ersten drei Kommentare zur *Zweiten Analytik* aus den Jahren 1230–45 (Grosseteste, Rufus, Kilwardby) stellen die erste moderne Interpretation der wissenschaftlichen Erkenntnis dar. Alle drei Vertreter der Moderne schufen eine wissenschaftliche Deduktion, die die äußere Realität nicht als Grundlage der Erkenntnis benötigte. Das Denken der ersten *Modernorum* konstruiert durch die Prädikation „*in artificialibus*“reale Geschehnisse im Modus der evidenten logischen Sicherheit, anstatt die Welt primär im Modus der Wahrheit als Übereinstimmung zu erkennen. Darüber hinaus statteten die Modernisten diese Seienden im Modus des universellen Hylemorphismus mit der objektiven Form der hylemorphischen Seiendheit aus und erschufen somit in ihrem paranoischen Denken einen Doppelgänger der Realität. Es ist kein Wunder, dass der kritische Aristoteliker Bacon das Denken seiner Zeitgenossen in Oxford für wahnsinnig hielt. Aber die Moderne weiß sehr wohl, dass nicht die Wahrheit den Kurs des zeitgenössischen Westens bestimmt, sondern der unaufhaltsame Fortschritt, der als vollständige Aneignung der Realität gegeben ist. Daher war es notwendig, dieses Weltbild in seine heutige, als *metaphysica generalis* bezeichnete Form zu bringen. Die universelle Paranoia der Modernisten wurde zum normalen Denken. Der klassische gesunde Menschenverstand hörte auf, die moderne Spekulation zu bestimmen. Die moderne Version der Wahrheit hat die gesamte Lehre der sogenannten „Philosophie“ im objektiven *semel–semper* Modus der Wahrheit als *rectitudo* und *certitudo* global assimiliert. Oxforder Illuminaten gründeten ein *New Age* der Modenität. In den letzten Zeiten, das Denken wurde durch das absolute Wissen Hegels, die evidente Phänomenologie Husserls und durch die nihilistische Herrschaft der heutigen Bankster zum Gipfelpunkt geführt. Kilwardby eröffnete die moderne wissenschaftliche Revolution zur selben Zeit, da Rufus in Paris seine Interpretation von *De anima* verteidigt (Kap. 3.3.4). Bischof Alvernus kritisierte beide Moderniste; die Vertreter des ersten, auf der sizilianischen Schule basierenden Averroismus (Albert, Bacon) machten sie an der Universität von Paris lächerlich. Rufus‘ Werk *Speculum animae* (1245) stellte kollektive Verteidigung der ganzen Schule von Oxforder Modernisten dar, wenn sie aus Paris ausgewiesen wurden.

Die Sophistik beider Protagonisten des *Oxfordian Fallacy* (Rufus, Kilwardby) verläuft in zwei Schritten. Die Universalien des Typs *homo* befinden sich lediglich im Denken, darin haben Aristoteles und Averroës recht. Es existiert aber auch Einsicht von Avicenna und Grosseteste, die eine eidetische Individualität der Essenzen betrachten. Rufus und Kilwardby gestehen diesem zweiten Einblick der Universalität eine univoke kausale Wirksamkeit (*causatum*) im essenziellen Modus zu. Die Kausalität der universellen Essenz gelangt Avicenna zufolge in der *Zweiten Analytik* auf das Niveau des wissenschaftlichen Urteils. Vorher, es gab nur reale Kausalität der ersten Substanzen im hyparchischen Modus *per prius*. Da zuerst die reale Sonnen- und Mondfinsternis existiert, können wir *per posterius* universelles deduktives Urteil erstellen. Aristoteles, Averroës und der erste Averroismus wissen sehr wohl, dass das Denken keine Realität schafft. Wir können sie universell halten und ihre vergangene Präsenz in wissenschaftlichen und wahren Aussagen deuten. Die Schule des zweiten Averroismus änderte die Interpretation der *Zweiten Analytik*, welche die verschiedenen Modi der Notwendigkeit und der Universalität für die Metaphysik und die Mathematik grundsätzlich unterscheidet. Die auf die hyparchische Stellung der ersten Substanz bezogene Prädikation verfügt nicht über die gleiche Art der Notwendigkeit wie die essenzielle Prädikation, die Geometrie oder die Mathematik. Diese Modi der Prädikation sind dank der formalen und der logischen Abstraktion von der Welt der ersten Substanzen getrennt. Aristoteles und dem ersten Averroismus zufolge muss sich die Logik der Metaphysik unterordnen, weil die künftige Seeschlacht nicht wahrheitsgemäß bestimmbar ist. Diese Axiome wurden bereits von Grosseteste und nach ihm von der analytischen Schule der augustinischen Avicennisten teilweise geändert. Diese Schule war philosophisch von den Porretanern und den logischen Schulen der *Nominales* inspiriert*.* Kilwardby betrachtet die drei Grundprinzipien, welche das Erkennen der Kausalität der hyparchisch gegebenen ersten Substanz betreffen (*ex primis et veris et inmediatis*), im Hinblick auf die übrigen drei logischen Prinzipien als univok gegeben. Die zweite Triade von Grundsätzen ergibt sich aus logischen Essenzen, die eine an sich (*per se*) gegebene Notwendigkeit nach sich ziehen. Die aus der Realität erkennende erste Triade der Axiome wurde abgeschafft. Sie gehört nämlich in Bereich der empirischen *scientia*, und nicht ins Reich der höheren Wissenschaft, die in Oxford herrschenden analytischen Illuminaten nach dem Jahr 1245 aufbauten. Dieses fatale *Ereignis* neu definierte das Sein des Seienden. Aufgrund des universellen Hylemorphismus, die Schule von *sophistae Latini* in Oxford stand bei der Geburt der nihilistischen Metaphysik des modernen Westens Pate. Die neue Lichtung von Wahrheit und Unwahrheit der westlichen Wissenschaft entstand dadurch, dass die Illuminaten über einer unmittelbaren Anschauung der hypostatisch gegebenen ersten Prinzipien verfügen. Laut dem ersten Averroismus haben nur die mit einer substanziellen Form des *intellectus agens* ausgestatteten Subjekte eine solche Anschauung der reinen hypostatischen Formen. Es sind Engel und kosmische Intelligenzen. Die modernen Illuminaten machten aus dem Menschen einen gefallenen Engel, welcher ein paar Jahrhunderte später zu einem totalitären Tier in der Ordnung der geschichtlichen Notwendigkeit wurde, welche durch diesen metaphysischen Irrtum ins Leben gerufen wurde. Bischof Alvernus schritt energisch gegen diese doketistische und gnostische Abweichung der *Modernorum* ein, weil er ebenso wie der *philosophus nobilissimus* die grundsätzliche Einheit der als hylemorphische erste Substanz gegebenen Person verteidigte. Menschliches Erkennen wird deswegen durch die hyparchische Existenz der kausal wirkenden ersten Substanz determiniert. Die modernen Bekenner des neuplatonischen Sonnenintellektes begründeten den „*mythe fondateur*“, auf welchen Moderne und Postmoderne bis heute steht. Der neu konzipierte Intellekt, welcher als selbstständige Substanz direkt im Menschen gegeben ist, entspricht unmittelbar und univok wahrheitsgemäß dem, was ist und was nicht ist. Der moderne Intellekt betrachtet unmittelbar die Gesamtheit des Seienden als Allgemeines. Dann teilt er alles in den Bereich der *scibilia* ein, die von den speziellen Wissenschaften nach dieser oder jener Form der Differenz gebildet werden. Diese Art von *resolutio* und *collectio* begründete die nihilistische Epoche der Metaphysik, die auf dem Tanz der strukturellen Differenzen basiert, die nicht zwischen Worten und Dingen unterscheiden (Foucault, Derrida). In der Epoche der nihilistischen Form der eidetischen und analytischen Anschauung wurde Aristoteles‘ Definition der Wahrheit überflüssig. Es gibt keine Mediation zwischen dem einzigartigen Ding in der Realität und unserem universellen Erkennen im Denken. Diese Mediation wird kategorial im Modus der universellen Übereinstimmung darüber prädiziert, was hyparchisch ist, dass es ist, und darüber, was hyparchisch nicht ist, dass es nicht ist. Der Geist der *Modernorum* braucht die Realität nur als sekundäre Bestätigung der zuvor bekannten Erkenntnis. Die Realität gewährt eine akzidentelle Bestätigung der ewigen Richtigkeit und Glaubwürdigkeit (*rectitudo*) der objektiven, durch die evidente objektive Deduktion (*certitudo*) betrachteten Wahrheiten. Die Wahrheit der Illuminaten ist durch die spekulative Spiegelung (*coaequatio*) der assimilierten Species in universeller Gleichheit begründet. Rufus und Kilwardby etablierten eine einheitliche Art von Notwendigkeit im Modus des an sich (*per se*) gegebenen Absoluten, also im getrennten Modus (*absolute*) von den sekundären Beweisverfahren, die der empirischen Realität folgen. Die objektiven Modernisten wirkten auf akademischen Boden bis zum Jahr 1250 nur in Oxford. Dort waren die grundlegenden Voraussetzungen für die Entstehung der *mathesis universalis* im Modus des modernen metaphysischen *Irrtums* gegeben, welcher die gegenwärtige westliche Wissenschaft prägt.

### 3.4.2 Bildung der modernen Wissenschaft

Die Hermeneutik betrachtet die Reduktion der realen Existenz auf die evidente Wesensschau der universellen Essenz im hypostasierten Intellekt als grundlegendes Zeichen von Moderne und Postmoderne. Die Beziehung zur hyparchischen Realität (erste Triade) wurde durch die Dreiheit der formal gegebenen Prinzipien ersetzt (zweite Triade). Kilwardby führte die moderne Wissenschaft aus dem metaphysisch-theologischen Limbo heraus, wo sie geduldig auf eine geschichtliche Manifestation gewartet hatte (Kap. 1.6). Bonaventura gibt der neuen objektiven Wissenschaft einen Ehrenplatz in der biblischen Ontotheologie. Kilwardby setzte das kritische Denken aus, um ein weiterer Sophist latine in Oxford zu werden, und seine dominikanischen Kollegen bemerkten es recht gut. Albert und Aquinatus verteidigten die metaphysische Abstraktion gegen die Modernisten wie Kilwardby und Pecham, weil damit die Einheit der ersten Wissenschaft auf dem Niveau der realen ersten Substanzen hinfällig würde. Die unvermeidliche Folge war der Tod des modernen Gottes und das Aufkommen des modernen Humanismus, der den lebenden Menschen und die Leiche metaphysisch gleichwertig macht. Solche Perspektiven grundsätzlich störten christlichen Denker aus der Schule des ersten Averroismus gleich bei der Entstehung der Moderne.

Der entscheidende Kampf innerhalb des Predigerordens entspann sich an der Pariser Universität. Als Albert der *magister regens* an der Universität wurde, musste Kilwardby nach Oxford zurückkehren (1245). Während des zweiten Aufenthaltes von Aquinatus in Paris kehrte der Kilwardbys Nachfolger Pecham in die Bastion des analytischen Modernismus ebenfalls zurück (1271). Die Überführung der Objektivität in die ontotheologische Struktur der Metaphysik ersetzte die klassische Metaphysik durch wissenschaftliche Logik. Rufus‘ objektiver Sophistik und Kilwardbys objektiver Metaphysik sind die Bewegkraft des lateinischen Westens geworden. Der moderne Geist betrachtet die Essenzen direkt als *medium* des demonstrativen Urteils. Hypostasierte Kausalität logischer Essenzen bildet die Grundlage des deduktiven Beweises. Rufus stellte die Mathematik auf die Ebene der wirkenden ersten Substanzen, die eine reale Kausalität in der Welt begründen. Der metaphysische Irrtum „*petitio principii*“ beruht darin, dass die Oxforder Analytiker keinen Unterschied zwischen der Herleitung von Schlüssen im Rahmen der logischen Deduktion und der Prädikation der kausalen Wirkung der ersten Substanzen sahen. Die Vertauschung der kategorialen und der logischen Notwendigkeit machte das Mittelglied des wissenschaftlichen Urteils (*medium*) unklar. Die aufrund der Imposition geschaffene Univozität wurde in eine analogische Ähnlichkeit zwischen allem und jedem aufgrund der logischen Supposition umwandelt. Dann ist die Quelle des Wissens nur der erleuchtete Geist der Illuminaten. Sie assimilieren und vergleichen die bekannten Wesen der dritten Art. Dazu muss man die neuplatonische Auslegung der *Kategorien* gemäß den in Oxford (John Pagus) und in Paris (Nicolas von Paris) wirkenden *Nominales* in Schulen der *Logica Modernorum* hinzurechnen. Die mit der analytischen Philosophie und der transzendentalen kategorialen Prädikation ausgerüsteten Modernisten machten sich auf den breiten und bequemen Weg der auf der avicennischen Univozität des Seienden errichteten Metaphysik. Die kategorialen Aussagen erhielten auf dem Niveau der zweiten Substanz eine neue Bedeutung. Die Aussagen über hypostasierte Seienden und Eigenschaften machten einen Teil der hyparchischen Realität aus. Der klassische Aristotelismus prädizierte sie als Akzidenzien (Habitus, Quantität) oder arbeitete mit ihnen in der gattungsmäßig unterschiedlichen Kategorie der logischen und mathematischen Operationen aufgrund der logischen Notwendigkeit und der logischen Abstraktion. Die Unterschiede zwischen beiden Schulen werden im Streit um die zweifache Wahrheit der Substanz zwischen Bacon und Kilwardby nach 1250 in Oxford gezeigt (Kap. 3.4.3). Rufus und Kilwardby begannen als Schöpfer der vollblütigen analytischen Version des *Oxfordian Fallacy* die epochalen Möglichkeiten der reduktionistischen Auslegung der *Zweiten Analytik* zu entwickeln. Beide gelehrten Lateiner mussten nach dem Jahr 1245 aus Paris weggehen, als Kilwardby der Rektor in Oxford wurde. Die Schule des zweiten Averroismus gewann ein recht wertvolles Mitglied, da Kilwardby im April 1277 in Oxford eine aktive Rolle bei der Verurteilung des ersten Averroismus spielte. Die Schule des zweiten Averroismus entstand in Oxford offiziell zurzeit von Kilwardbys Wirken ab dem Jahr 1245. Während seiner Wirkung kehrt auch der Modernist Rufus nach Oxford zurück, dessen erste Vorlesungen im Jahre 1250 beginnen. So wurde zwischen 1245-50 die modernistische Schule offiziell an der Universität Oxford gegründet. Die Pariser Magister sie betrachteten damals als völliges Debakel des Denkens.

Die unmittelbar betrachteten Essenzen bedürfen keiner zusätzlichen Anerkennung durch die aristotelische Abstraktion aus der Richtung der realen Dinge oder der Prädikation. Sie basiert auf der Kausalität, die von realen ersten Substanzen ausgeht. Daher sind diese drei von Aristoteles ausdrücklich hervorgehobenen kognitiven Prinzipien für den deduktiven Beweis, welchen die *Zweite Analytik* der ersten Substanz zuschreibt, nicht mehr notwendig. Die Realität wird außerhalb der ersten Substanz dadurch erkannt, dass die Existenz sich univok auf die universelle Essenz reduziert. In eidetischer Anschauung der Moderne koinzidiert das Sein des Seienden mit dessen primärer und unmittelbarer Evidenz. Darin besteht die spätere Prämisse Descartes‘ und Husserls, welche für die Postulierung der *philosophia prima* im Rahmen der Evidenz des reinen *cogito* erforderlich ist. Die Postmoderne vollendete Grossetestes ursprünglichen Einblick in das Sein des Seienden im Begriff des erleuchteten Intellektes (*intellectus purus potest in his defigere intuitum*, Kap. 3.1.1). Die Anschauung reiner Essenz als hypostatisches Wesen bestätigte die Assimilationstheorie der Wahrheit, die Rufus im Modus des objektiven und subjektiven Genitivs etablierte. Die Wahrheit beinhaltet das Wesen der Dinge, zusammengefasst durch die Reflexion des hypostatischen Intellekts (*veritas rerum et intellectum*, Kap. 3.3.2). Die volle analytische Enthüllung (*alétheia*) des objektiven Seins findet im aufgeklärten Bewusstsein der akademischen Illuminaten statt. Die moderne *veritas* ist im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* gegeben, wobei nach der Verfinsterung der ersten Substanz eine universelle Gleichheit aller objektiv erkannten Inhalte des Denkens entstand (*scibile*). Das Erkennen ist im Modus von *Oxfordian Fallacy* nicht aus der realen Welt, sondern aus universellem Diakosmos der Seienden der dritten Art, deren Beziehungen von der mathematischen und formalen Proportion geprägt werden. Die moderne spezifische Form der *memoria* ersetzte das Erkennen der Realität, und dieses im Gedächtnis der *Modernorum* gespeicherte spezifische Wissen bildete eine objektive Parallelwelt des Konkreten und der Individuen. Der Modernist als grundlegendes Individuum ist zu einem metaphysischen Obdachlosen im Reich der Schatten geworden. Dieser angesammelte Schatz der Wahrheit und des Wissens muss in der modernen Version des informativ gegebenen Gedächtnisses aufbewahrt werden (*locus specierum*). Das moderne Gedächtnis ist das wertvollste Werkzeug, denn das moderne Denken braucht keine Realität, um wahres Wissen zu etablieren. Das moderne Subjekt hat nur sich selbst und das eigene habituelle Wissen im stoischen Modus *omnia mea mecum porto*. Der im Modus *semel*‒*semper* operierende Illuminat weiß wohl, dass jedes spezifische Seiende der dritten Art eine sehr zerbrechliche Sache ist. Sobald *tertium ens* aus dem modernen Gedächtnis und den als *locus specierum* fungierenden Datenbanken verschwindet, ist es unwiederbringlich verloren, weil es aufhört, in seiner kontingenten hypostatischen Union mit dem Subjekt des Erkennens zu „exsistieren“. Diese Metaphysik hat Nietzsche zu Ende gebracht. Die Modernisten setzten die porretanische aufgefasste Mathematik auf den Thron, welche die Teilung und die Klassifizierung der Erkenntnisse der modernen Wissenschaft im nominalistischen Modus *discrete videamus* ermöglichen (Kap. 1.4). Die Zahl, die in der Arithmetik mit der Analogie verbunden ist, beginnt die Rolle des modernen Individuums zu spielen. Rufus schuf eine wahnsinnige Form der kategorischen Imposition *a priori*, die eine wirkliche Kausalität dem mathematisch definierten Individuum verlieh (*numerus a priori secundum naturam causatur*; Kap. 3.3.2). Dadurch entstand eine neue Repräsentation „Subjekt–Objekt“ des Seienden im Modus des universellen Hylemorphismus, d. h. die Verdoppelung der Welt im Modus der Objektivität (*species obiecti exsistentis*, Kap. 3.3.4). Das paranoide Denken der modernen Illuminaten stellte sich außerhalb der realen Welt. Sie dachten sich ihren eigenen Sonnenmythos ein, der die Odyssee der Moderne lenkt. Die bislang in der einen modernen akademischen Institution versammelte spirituelle Intelligenz des Westens begann im objektiven Diakosmos zu leben, welchen sie von den antiken Neuplatonikern und aus Platons philosophischem Märchen *Timaios* übernahmen. Gigantomachie von Platon, Aristoteles und später Avicenna und Averroës geriet erneut in Bewegung nach dem Jahr 1240. Wirkliche Kenner des Averroës haben den zweiten Averroismus prinzipiell angegriffen. Der Streit um die Einordnung der modern aufgefassten Wissenschaften betrifft im Rahmen der *Metaphysik* vor allem das philosophische Duell zwischen Rufus und Bacon. Der Streit zwischen Kilwardby und Albert betraf die Auslegung der *Zweiten Analytik* und von *De anima*. Die Übersetzung der mythologischen Metaphysik in die moderne Physik schuf einen neuen Ort der Wissenschaften (*ortus scientiarum*). Diese verborgene Lichtung bestimmt die Wahrheit und Unwahrheit des objektiven Wissens, das im Modus des metaphysischen Irrtums gegeben wird.

Die moderne Begründung der Wissenschaft wird im Kilwardbys Werk *De ortu scientiarum* (ca. 1250) vollzogen, welche sich mit dem Statut der Substanz im Rahmen der metaphysischen und mathematischen Abstraktion befasst. Dies bedeutet, dass die weiteren Konflikte beider Schulen notwendigerweise auch die Auffassung der Metaphysik als erster Wissenschaft über die allgemeinen Bestimmungen des Seienden betreffen. Das Traktat zeigt den neuen Ort der Wissenschaften im System der modernen Weltanschauung. Die Welt wird durch den hypostasierten Intellekt von hinten beleuchtet. Er betrachtet durch formale Intuition gemeinsame Prinzipien der Erkenntnis und singulär-universelle Formen (*scibile*). Beide Arten von *tertium ens* sind sowohl im Intellekt als auch in den Wissenschaften identisch gegeben. Nehmen wir das Beispiel der sekundären physikalischen Bestimmungen. Aristoteles und der erste Averroismus betrachteten sie nur als Prädikation durch Imposition, die sich auf real existierenden physischen Körpern bezieht. Kilwardby folgte der Wissenschaft der Neuplatoniker. Er betrachtet die Quantität als denselben untersuchten Gegenstand der Metaphysik und der Arithmetik: „Metaphysik und Mathematik stimmen darin überein, dass beides die Quantität thematisieren muss.“ [[488]](#footnote-488) Der Metaphysiker betrachtet die Quantität als Seiendes der dritten Art (*metaphysicus habet considerare quantitatem ipsa sit aliquod ens*) und begreift sie als inhärente Eigenschaft der Substanz (*et cum sit in substantia*; ibid, p. 90.10‒11). Die Auffassung der Substanz der dritten Art wurde von der im Modus der mathematischen Abstraktion abgeleitet. Die hypostatische Quantität wurde in porretanischen Schulen eingeführt (Kap. 1.5). Die Mathematik wird jedoch nicht völlig univok mit der metaphysischen Auffassung des Seienden genommen, wie es der radikale Rufus tat. Kilwardby respektiert die metaphysische Abstraktion nach Avicenna. Die Toletaner behandeln das Sein im Modus *ens inquantum ens*, und diese essenzielle Prädikation unterscheidet sich von der mathematischen Abstraktion, welche auf der abstrahierten numerischen Anzahl errichtet ist (*numerus*). Nach seiner Ankunft in Paris gehörte Kilwardby der Schule Philipps des Kanzlers an. Er verwendete dieselben avicennischen Bestimmungen bezüglich der höchsten Gattungen des Seins wie die Schule Philipps des Kanzlers. Aber Kilwardby wollte die neue Weltanschauung nicht aufgeben, welche Rufus‘ mathematisch-analytische Version des *Oxfordian Fallacy* eröffnet hatte. Kilwardby lernte Rufus‘ Denken spätestens nach dem Jahr 1235 in Paris kennen. Der Übergang von der analytischen Logik zur neuen Metaphysik verläuft im Modus der porretanischen und avicennistischen Anschauung des Seienden (*ratio entis*). Das folgende Zitat eröffnete den Weg der modernen Wissenschaft.

„Es ist also offensichtlich, dass der Metaphysiker und der Mathematiker sich darin einig sind, dass beide mit der Quantität arbeiten. Sie unterscheiden sich indes darin, dass der Mathematiker die Quantität an einem bestimmten Subjekt auffasst (*quantitatem ponit subiectum ubique*) und im Hinblick auf die so gegebene Quantität deren Eigenschaften und Akzidenzien bestimmt. Der Metaphysiker begreift jedoch die Quantität in der Auffassung des Seienden als des Seienden (*in quantum ens est*) und leitet deren allgemeine Eigenschaften (*proprietates eius communes*) als Konsequenzen der so gegebenen Bestimmung des Seienden her (*quae rationem entitatis eius consequuntur*). So ist die Quantität ein Wesen, das durch das Sein als reine Essenz bestimmt wird (*quantitas ens sit*) und ein Wesen, das aus der Quantifizierung bezüglich der Essenz bestimmt wird (*ens tale*). Der Metaphysiker arbeitet damit, was in den Bereich der Bestimmung des Seienden als eines Seienden fällt (*quod entis est*); der Mathematiker arbeitet damit, was in die Bestimmung des Seienden in dessen Individualität fällt (*quod talis entis*).“ [[489]](#footnote-489)

Das Zitat trennt Mathematik und Metaphysik voneinander; sie beziehen sich jedoch auf das Sein als moderne Essenz. Das Sophisma ist im Ausspruch verborgen, welcher der Quantität den metaphysischen Status der Substanz der dritten Art zurechnet. Aus der Quantität wurde eine besondere Art des Seienden (*quantitas ens sit*), und dieses metaphysisch quantifizierte Seiende wird aus zwei Blickwinkeln genommen. Der Mathematiker begreift die Quantität aus der Sicht der auf den formal bestimmten Körper bezogenen niederen Abstraktion (*quod talis entis*). Der Metaphysiker nimmt den Körper aus der Sicht von dessen Wesen, welches durch die objektive Parusie der rein eidetischen Seiendheit betrachtet wird (*quod entis est*). Durch die Einführung der universellen Essenz der als Genusgegebenen Seiendheit galt nicht länger die klassische Lehre der *Kategorien* über die eine Substanz und deren akzidentelle Modi. Die Quantität ist kein Akzidens mehr. Leider beruht diese Universalität auf der logischen Notwendigkeit der Supposition, und nicht auf der metaphysischen Notwendigkeit der Imposition. Das Verschwinden der Imposition verwandelte die zweite aristotelische Substanz in ein porretanisches *individuum*. Die Quantität hörte auf, ein Akzidens zu sein, da sie einen universellen analogen Wert auf derselben Ebene wie die moderne zweite „Substanz“ annahm. Die Quantität verlagerte sich auf die Ebene der objektiven Essenzen, die als zweite Substanzen prädiziert werden. Aus der Quantität wurde eine universelle Hypostase und sie wurde im Rahmen der kategorialen universellen Prädikation prädiziert. Die logische Supposition steht an der ersten Stelle, weil sie der zweiten Triade der kognitiven Prinzipien gemäß der Oxfordian Fallacy folgt. Die Imposition der Quantität in der klassischen kategorialen Prädikation folgt als zweiter Schritt, nachdem die Existenz und Kausalität der hyparchischen ersten Substanzen festgestellt worden sind. Für Kilwardby ist es der erste Schritt, weil die erste Triade der Erkenntnisprinzipien nicht mehr die Grundlage der modernen Wissenschaft bildet. Es ist ein typisches Schema von Grossetestes Dualism zwischen die Wissenschaft als *intellectus* und *scientia*. Aber die zweite Substanz, welche moderne Porretaner in Oxford schufen, bekam nach der Einführung des universellen Hylemorphismus nicht nur den Charakter einer Hypostase, sondern auch den hylemorphischen Charakter der ersten Substanz. Kilwardby komponiert die objektive Substanz ebenso wie Rufus (*species obiecti exsistentis*, Kap. 3.3.4) oder Grossetestes Schule im Werk *Summa philosophiae* (*re in pura potentia et actu et forma essentiali euisdem potentiae perfectiva*, Kap. 3.1.3). Das Zitat vollzieht auf sophistische Weise die Komposition eines metaphysischen Individuums, das in Wirklichkeit dasselbe ist wie Rufus’ mathematisch bestimmtes *individuum*, *concretum* oder *scibile*. Dem Beispiel von Rufus folgend, führte Kilwardby die mythologische Materie von Avicebron direkt in die Mathematik ein, um eine weitere Form des *tertium ens* zu schaffen.

„Auf diese Weise abstrahiert die Substanz von der Quantität und verursacht sie dadurch. Daher wird sie mathematische Materie genannt.“ [[490]](#footnote-490)

Die Mathematik erschafft die Quantität als neue Form des Stoffs. Diese Materie der dritten Art existiert in Gestalt der mathematisch bestimmten Umfänglichkeit, was zum ersten Mal vom Neuplatonismus eingeführt wurde (OBJ I, Kap. 1.3.3). Grundlage der neuen Matephysik wird die Mathematik, weil die Zahl das letzte porretanische Individuum in der Ordnung der Teilung der mathematischen Speciesist. Diese Teilung liegt in der Linie des universellen Hylemorphismus, welche auf beide Formen der Materie, der physikalischen und der mathematischen, angewandt wird: „*Unde materia mathematica involuta est intra physicam*“ (ibid, p. 94.5). Die Auffassung des „involutiven Körpers“ als Seienden der dritten Art verdrängte das Primat der aktuelle gegebenen – ob nun materiellen oder immateriellen – ersten Substanz, welche im ersten Averroismus für die Begründung der ersten Wissenschaft hinter der Physik unerlässlich war. Das Gleiche vollzog Rufus durch die Quantenauffassung der als diskretes Teil der hypostasierten Potenz gegebenen Mathematik (*mensura… quantum in potentia*, Kap. 3.3.2). Die moderne *resolutio* folgt dem Primat der numerischen Individuation und des universellen Hylemorphismus. Solcher Unsinn legte seit dem Jahr 1250 den Grundstein für eine neue Metaphysik und moderne Wissenschaft. Kilwardby bestimmt den Ort (*ortus*) des objektiven Seienden als der Grundlage der Wissenschaften (*scientiarum*) im Sinne von Heideggers metaphysischer *Gründung* (OBJ I, Kap. 1.2). Vom Seienden als Seienden im Modus von Avicennas *resolutio* geht man im Rahmen der theoretischen Wissenschaften nach Philipp dem Kanzler zum analogischen Weltbild und in den mathematischen Modus von Rufus‘ *scibile* und *concretum* über. Die dritte Form der Prädikation geht dann im Modus der Wissenschaft als Grossetestes *scientia* bis in die Realität; aber das ist für die fundamentale Bestimmung der Wissenschaften nicht mehr nötig.

Die hermeneutische Archäologie weist auf die wachsende Bedeutung der mathematischen Abstraktion in Kilwardbys Version der *Oxfordian Fallacy* hin. Er machte eine avicennistische Analytik des Seienden, indem er das mathematische Seiende der Porretaner in das Schema der metaphysischen *resolutio* einfügte. Der zweite Averroismus mischt Mathematik, Physik und Metaphysik in moderner Metaphysik zusammen. Dagegen stellte Thomas Aquinasim Kommentar von Boethius‘ Philosophie die *separatio* von Mathematik und Metaphysik (OBJ III, Kap. 4.5.1). Solche Lehre verdrängte die ursprüngliche metaphysische Einheit des Seienden, welche durch den Unterschied zwischen der mathematischen *abstractio* und der metaphysischen *separatio* gegeben war. Schauen wir uns die Art und Weise an, wie die Oxforder Sophisten die moderne Physik begründet haben. Kilwardbys Version der mythopoetischen Metaphysik wandelt Rufus‘ qualitative Mathematik in eine moderne spekulative Physik um.

„Und so nimmt diese mathematische Materie im dritten Grad der Abstraktion notwendigerweise auch die spezifischen Bestimmungen der Körperlichkeit an, also die Kreisförmigkeit, die Rechtwinkligkeit und Ähnliches. Diese spezifischen Differenzen nimmt sie nämlich auch im Modus der aktiven und passiven Quantität an (*qualitates activas et passivas*). Diese spezifischen Körper der Physik (*corpora specialia physica*) sind deswegen prädizierbar, weil sie in die Kategorie der Essenzen im Rahmen der Physik fallen (*incohatur physica speculatio*).“ [[491]](#footnote-491)

Die neuplatonische Form der mathematisierten Materie nimmt die letzten Bestimmungen im Rahmen der abstrakt definierten Einzeldinge der dritten Art auf sich (*differentias speciales corporum*). Die Differenz begründete die Substanz-Species der dritten Art und eine neue kategoriale Prädikation (*ista corpora specialia physica dicuntur*). Die spezifische Einheit der nach dem Dialog *Timaios*. Kilwardby schlug eine neue Art von Diakosmos vor, der die frühere erste Substanz und ihre Kausalität in Aristoteles‘ *Physik* ablöste. Die Wissenschaft der *Modernorum* betrachtet den Körper bereits ganz objektiv, als in dessen Pseudomaterie und Pseudoform. Durch die angeführte Sophistik entstand eine neue Form der theoretischen oder spekulativen Physik (*speculatio physica*). Aus der Sicht von Aristoteles‘ *Physik* ist das absoluter Unsinn, siehe die Kritik Bacons, Alberts und später Thomas Aquinas. Die neue, an die abstrakte Auffassung des Körpers als *tertium ens* angelehnte Spekulation bedarf für den Akt des Erkennens keiner realen Sache mehr, weil sie sich eine eigene Substanz der dritten Art konstruiert hat.

Das Werk *De ortu scientiarum* zeigt, wie objektive Weltanschauung zu einem systematischen sophistischen Wissen geworden ist. Die Illuminaten in Oxford erschaffen die erste physikalisch-mathematische Assimilierung der Welt in der Auffassung der modernen Wahrheit wie Anselms *rectitudo* und Rufus‘ *coaequatio*. Die Wahrheit als Assimilation von allem Möglichen wurde in den Schulen von *Modernorum* zu einem notwendigen und unaufhaltsamen Prozess. Die moderne Version von Ge-Stell ist zum avicennistischen Idol der „Meta-Physik“ von Averroes geworden. Desto notwendiger war es, dieses philosophische Ungeheuer in die akademische Wüste als Sündenbock aller Irrtürmer der modernnen Sophisten zu vertreiben. Objektiv ausgebildete Furien gründete in Oxford die paranoische Unwahrheit der modernen Physik indem die die klassische aristotelische Physik in der Auffassung des Kommentators komplett verstellten. Die neue Physik wird im Modus der *certitudo* reflektiert und ist im Modus der *rectitudo* gänzlich berechtigt, da der Einblick des Illuminaten in die mythopoetische Ganzheit des Seienden von oben erleuchtet wird. Aus der Realität heraus geht das nicht, das ist klar, weil das Seiende der dritten Art nicht existiert. Die Entstehung der mathematischen Metaphysik ermöglichte eine veränderte Auffassung der von Grosseteste eingeführten Notwendigkeit (Kap. 3.1.2). Die logische Variante der Notwendigkeit ersetzte univok die Notwendigkeit auf dem Niveau der Kausalität der realen ersten Substanzen. Grosseteste folgte der *Zweiten Analytik*, um zumindest einen gewissen Unterschied zwischen den beiden Arten der Notwendigkeit zu wahren, da er sie als unklar betrachete (*aliquantulum obscura*, Kap. 3.1.1). Kilwardby überwand diese Unklarheit mit logischer Klarheit. Der neue Ort der Wissenschaft bestätigt die Umwandlung von Rufus’ mathematischer Objektivität in eine neue Form der avicennischen Metaphysik vollzogen. Das Subjekt der auf dieser Weise gegründeten Erkenntnis bildet die Grundlage der neuen Wissenschaft. Die Theorie der Wahrheit als Assimilation von Essenzen bildet die Grundlage der spekulativen Physik. Diese „Physik“ ist der Spiegel, in dem sich das moderne und zeitgenössische nihilistische Denken durch *language games* aller Art selbst betrachtet.[[492]](#footnote-492) Diese Art von objektivem Narzissmus schuf die nächste Version der *Oxfordian Fallacy*. Die Assimilierungstheorie der Wahrheit begründete die moderne westliche Wissenschaft und Technik durch die Mathematisierung der Physik als erster Form der spekulativen Naturwissenschaft. Kilwardby verwendete Rufus‘ *scibile* als Grundlage der modernen Wissenschaft durch das mathematische Individuum. Das von Rufus begründete objektive Seiende der dritten Art trat so ein in das neue Spiel von Klassifizierung und Teilung der Bedeutungen im Rahmen der im Schema des Baums des Porphyrios gegebenen porretanischen Teilung der Universalien. Die mythologische Philosophie ging von der analytisch konzipierten Metaphysik zur Erkenntnistheorie der Spezialwissenschaften über. Die Eroberung der Welt begann mit dem Oxfordschen Irrtum und nahm ihren Lauf mit dem britischen Kolonialreich und dem globalen Unternehmenskapitalismus.

Es gab ein Haupthindernis auf diesem glorreichen Weg, nämlich die Metaphysik Averroës‘ als des eminenten Interpretators des Aristoteles. Was die Assimilierungstheorie der Wahrheit laut den lateinischen Sophisten und den Illuminaten univok nicht erfassen kann, das muss sie autoritär und dogmatisch im Modus der *Verkehrung ins Gegenteil* verurteilen und dann durch die sophistischen akademischen Formen der *damnatio memoriae* verdrängen. Kilwardby lenkte den Angriff der Oxforder Modernisten nicht gegen Aristoteles um, sondern gegen Averroës als eminenten Expositor des *Corpus Aristotelicum*. Die Repräsentanten des ersten Averroismus bezeichneten aus diesem prinzipiellen Grund die Gruppe um Rufus und Kilwardby als Sophisten. An der vom Denken der Blund’schen Schule geprägten Pariser Universität wurden Vorträge, die auf solchen Sophismen beruhen, bis zum Tod von Bischof Alvernus praktisch unmöglich. Die Pariser Modernisten konnten während dessen Wirken die moderne Sophistik nur auf dem Niveau des Unterrichtens logischer Rätsel und von Beispielen des falschen Denkens für die Anfängerstudenten betreiben (*fallacia, insolubilia*). Von dort enstand Vorliebe dafür unter den Bakkalaurei der artistischen Fächer, aus welchen in der folgenden Dekade überzeugte Modernisten wurden. Von der Implantation der lateinischen Sophisten ab dem Jahr 1240 an den artistischen Fakultäten zeugt die Verstimmung der gebildeten Metaphysiker wie Bacon über Rufus‘ Erfolg bei den ungebildeten philosophischen Anfängern (*apud stultam multitudinem*, Kap. 3.2). Diese Gruppe der dem Avicennismus und der porretanischen Logik verfallenen „analytischen“ Studenten konnte Averroës‘ Metaphysik und die Deutung des Erkennens laut dem CMDA nicht mehr richtig verstehen. Das von den akademischen Illuminaten beherrschte Oxford wurde im Unterschied zu Paris bereits nach einer ganzen Generation von der analytischen Interpretation der *Zweiten Analytik*, der *Kategorien* und der logischen Schriften beherrscht. In dieser Bastion des Modernismus beginnt der erste offizielle Angriff der *Modernorum* auf Averroës‘Metaphysik. Dieser Angriff löste die vorausgegangene Philippika der neuplatonischen Logiker gegen Aristoteles‘ Version von Physik und Metaphysik ab. Den ersten sophistischen Angriff auf Averroës verurteilte Grosseteste wohl noch zu der Zeit, da er Bischof von Lincoln (1236) wurde. Die substanzielle Einheit des Menschen nach CMDA stand damals auf dem Spiel. Rufus war unter der Schirmherrschaft der Franziskaner er ging zu Studienzwecken nach Paris. Kilwardbys Werk *De ortu scientiarum* eröffnet in Oxford die offizielle Kritik an Averroës in Verbindung mit dem neuen Projekt der von Rufus aus Paris mitgebrachten Metaphysik. Dessen moderne Version der Metaphysik wurde in Oxford zum ersten Mal im Jahre 1250 gelehrt, zumindest nach Bacons Zeugnis. Die Polemik mit Averroës zeigt die Einprägung von Mathematik, Physik und Metaphysik vom universellen Hylemorphismus. Die Moderne begann die neue Welt *ex nihilo* zu bilden. Akademische Illuminaten reihten geschaffene *tertium ens* in den von ihnen kategorisierten und bewachten parallelen Diakosmos ein. Sie wurden zum neuen Schutzdrachen im objektiven Garten der Hesperiden (Kildwardbys *ortus scientiarum*). Die Musen inszenierten diese Tragikomödie im Modus der archaischen *a/létheia*. So erhielten die Modernisten den geschichtlich determinierten mythologischen Auftrag, die so entstandene „Wissenschaft“ zu schaffen, zu katalogisieren; und vor allem, vor den Angriffen des gesunden Menschenverstandes zu bewahren. Averroës‘ Metaphysik ausdrücklich verbietet das Fabrizieren der intellektuelen Simulakren. Im System der durch die Wissenschaft über die „Substanz *qua* Substanz“ gegebenen klassischen „Meta-Physik“ können die Seienden der dritten Art nicht bestehen. Da es sie in der Realität nicht gibt, könnnen sie auch im metaphysischen Denken nicht geben, denn die CMDA schließt die Bildung von *tertium ens* aus. Entweder existiert das Ding in der Realität oder im Denken. Für wirkliche Kenner des Averroës wie Grosseteste, Alvernus, Albert und Bacon war die Sophistik der *Modernorum* absolut inakzeptabel. Sie hielten deren Protagonisten nicht für wirkliche Philosophen, sondern für schlecht gebildete Logiker, deren Können und Wissen lediglich dazu reicht, um philosophische Anfänger zu unterrichten. Siehe Thomas Aquinas Ausfall am Ende des Werkes *De unitate intellectus* (1270) gegen die Schule des zweiten Averroismus, welche unter Pechams Leitung in Paris wirkte (OBJ III, Kap. 4.6). Rufen wir uns in Erinnerung, dass Pecham die Pariser Universität im Jahre 1271 ebenso unrühmlich verlassen musste wie Rufus und Kilwardby. Die lateinischen Sophisten erschufen einen averroistischen Averroës, welchen sie ihren eigenen veränderlichen, in der Ordnung des neuen scientologischen Diskurses gegebenen Bedürfnissen anpassten. Einmal beriefen sie sich auf ihn als Kommentator und ein anderes Mal schmähten sie ihn als Häretiker. Dies geht aus dem Wesen der averroistischen Interpretation des Kommentators hervor, welche den modernisierten Pantheismus David von Dinant beinhaltet (Kap. 3.3.3).

Die falsche Gigantomachie der Modernisten gegen Averroës betraf das Problem der Individuation und der durch die objektive Auffassung der Materie gegebenen Quantität. Durch die Einführung der hypostatischen Natur der Quantität im Anschluss an den Neuplatonismus, haben die Modernisten den Sinn des Seienden gemäß der Schule von Toledo von hinten aufgefasst, anstatt es gemäß der Sizilianischen Schule von vorne zu tun. Dies führte in erstem Schritt zu der Interpretation der Metaphysik, die gemäß der ersten Version des Modernismus gegeben wurde. Der Averroismus der Toletaner als Fortsetzer des neoplatonischen Aristoteles (*sequaces Aristotelis*) wurde in Paris nicht geduldet. Aber Grosseteste in Oxford tolerierte ihn durchaus, solange eine solche Interpretation die substantielle Einheit der Person nicht bedrohte. Der Frontalangriff auf den Kommentator als einen schlechten Metaphysiker und Häretiker setzte in dem Moment ein, da seine Metaphysik mit der neuen Metaphysik der Modernisten konfrontiert wurde, welche in Rufus‘ Werk *Speculum animae* entstanden war. Mit der Einführung des universellen Hylemorphismus in die Metaphysik es kam zu einem grundlegenden Konflikt um das objektive Sein nach Rufus’ Begriff „*species obiecti exsistentis*“ ausgetragen. Es war nicht mehr möglich, die Metaphysik der Modernisten und Averroes’ Kommentare zur *Metaphysik* und *Physik*, die die Pariser Gelehrten nach dem Paradigma der sizilianischen Schule interpretierten, zu vereinen. Dieses Projekt der ersten Wissenschaft kannten die Modernisten von den Artisten aus der Rue du Fouarre als der Bastion des ersten Averroismus. Kilwardby wusste ebenso gut wie Rufus, was für eine Position Aristoteles und Averroës hinsichtlich der Quantität einnahmen.[[493]](#footnote-493) Deshalb musste Kilwardby in Oxford die Auffassung der Wissenschaft im Rahmen der bereits nach Avicenna gegebenen neuen Metaphysik neu bestimmen. Das Traktat *De ortu scientiarum* bietet eine positive Rezeption des Aristoteles in die avicennische Metaphysik und ins System der mathematisch gegebenen porretanischen Hypostasen. Danach begannen die Oxforder Averroisten den ersten Angriff auf Averroës. Kilwardby vollendete die Schrift zur Zeit der ersten Kontroverse über den Status einer neuen Metaphysik. Bacon datiert diesen ersten Streit ganz richtig in die Zeit von Rufus’ Vorlesungen in Oxford, die im Jahre 1250 stattfanden. Die ersten Modernisten begannen Aristoteles offiziell zu schützen, weil sie ihn nach dem neuplatonischen Modell Avicennas und nach den Porretanern des Typs Rufus auslegten. Deshalb kam es um das Jahr 1250 in Oxford zum ersten offiziellen Angriff der Modernisten auf den Kommentator. Die Wiederholung des vorausgegangenen Angriffs der Oxforder Illuminaten auf Aristoteles hätte sie weiterem akademischem Hohngelächter ausgesetzt. Bischof Grosseteste von Lincoln konnte als Supervisor der Universität beim Papst um Kirchenstrafen für die zweifelhafte Gruppe de *doctores Latini* ansuchen. Er kritisierte diese wegen deren Anti-Aristotelismus gleich bei deren Entstehung um das Jahr 1235. Zwanzig Jahre später, der Angriff auf Aristoteles wäre bereits überflüssig gewesen; doch, der Angriff auf den Kommentator entschied in den Jahren 1250–55 über Sein und Nichtsein des Modernismus im Stil des ausgeschlossenen Dritten. Wenn die Auslegung des *Corpus* und der *Metaphysik* nach dem Kommentator und insbesondere seine glorreiche Exegese von *De anima* in der CMDA wahr wären, dann könnten die Sophistereien des Modernismus nicht gelten. Daher hatte die Beschuldigung des Averroës des Averroismus in der Schule der Modernisten einen absolut erlogenen, durch harte Verunglimpfung gegebenen Charakter, was in der nächsten Generation von Aegidius Romanus dargelegt wird (OBJ III, Kap. 4.3.2). Rufus wirft dem Kommentator seine eigene Aporie und Irrtümer vor und kritisiert ihn dafür, dass er nicht im Stande ist, die dummen Sophismen der Modernisten zu lösen.

Schauen wir auf einige Beispiele, welche die Begründung der modernen Wissenschaft im Widerstreit mit Averroës‘ Kommentar zu Aristoteles‘ *Metaphysik* und *Physik* indizieren. Die den universellen Hylemorphismus bekennende Moderne kritisiert Averroës für die schlecht erfasste *materia prima*. Im Anschluss an David von Dinant und Rufus arbeitet der Averroismus mit diesem Konzept der primären Materie auf der Grundlage des Pantheismus und unter Verwendung der averroistischen Konstruktion des Intellekts. Der Kommentator definiert die *materia prima* lediglich im privativen Modus, was die Erschaffung von numerisch unterschiedlichen Individuen als *tertium ens* nicht gestattet. Kilwardby bietet eine völlig falsche Definition der *materia prima*, die die berüchtigte Definition des kosmischen *intellectus possibilis* von Dinant und Rufus begründete.

„Der Kommentator hat sich darin geirrt, dass die Primärmaterie als numerisch einheitlich für alle bestimmt hat (*materiam primam omnium unam numero*). Durch diese Bestimmung meinte er nicht die positive Gegebenheit des Stoffs, sondern nur die Privation, also den Mangel an Vielheit der individuellen Formen und Gleichartigkeit der Formen.“ [[494]](#footnote-494)

Nach diesem Zitat hätte der Kommentator die Urmaterie als eine numerisch getrennte Substanz betrachtet. Es handelt sich um eine averroistische Interpretation, die von Rufus und David von Dinant entwickelt wurde. Die Einheit beruht auf dem universellen Hylemorphismus in Form einer reinen Entbehrung (*solum privativum*), die keine weitere Differenzierung zulässt (*carentiam pluralitatis formarum individualium*). Hierbei handelt es sich um einen doppelten Unsinn. Die *materia prima* wird als die moderne „Substanz–Essenz“ betrachtet; in zweitem Schritt wird er als das moderne *individuum* proklamiert, das aller „substantiellen“ Bestimmungen beraubt ist. Die erste Materie ist buchstäblich eine „Nullsubstanz“ (*solum privativum*). Averroes definierte *materia prima* als reines Konzept im Geist, und eine solche Potenzialität hat keine aktualisierte äußere Form. Die reine Potenz kann nicht nach dem Aristotelismus hypostasiert und sie kann nicht numerisch als individualisiertes materielles Ding in der Wirklichkeit bestimmt werden. Kilwardby verteidigt beide Arten von schweren metaphysischen Irrtümern. Die Form und die Substanz bilden ein Wesen der dritten Art, das in irgendeiner universellen und singulären Weise direkt in der Realität als porretische Hypostase „eksistiert“. Eine solche Auffassung der *materia prima* liegt in der Kosmologie von Averroës verständlicherweise nicht vor. Kilwardby kritisiert Averroes jedoch für diese Art der doppelten Sophisterei. Die erste Materie kann laut Averroës die real im Modus *simpliciter* existierende erste Substanz nicht determinieren, weil deren Statut der reinen Potenzialität dies nicht erlaubt. Aus dieser Potenzialität kann man keinerlei hypostasierte *potentia substantialis* machen, wie es der porretanische Rufus und Kilwardby tun. Auch die Zahl existiert als Universalie lediglich potenziell, weil sie nur im Intellekt durch die Abstraktion gegeben ist. Die Materie kann sich nicht durch die Mathematik individualisieren, wie es zum ersten Mal bei Rufus im kausalen und mathematischen Quantenmodell der Fall war. Die existierende erste Substanz, die sich in ihrem aktualisierten Zustand außerhalb des menschlichen Geistes befindet, bestimmt den Prozess der Erkenntnis im hyparchischen Modus *per prius*. Eine von Modernisten erfundene abstrakte Form kann dies nicht leisten. Kilwardby und Rufus projizieren ihre eigene Lehre nach *Modernorum* in die Philosophie von Averroes. Ihre moderne Wissenschaft ist wirklich „spekulativ“. Averroes als Averroist macht einen falschen Spiegel (*speculum*), und damit wurde die Quelle der modernen Wissenschaften etabliert (*ortus scientiarum*). Die Modernisten betrachten diese teuflische Kreatur, und dann sind sie entsetzt über ihre eigenen metaphysischen Dummheiten. Hypostasierte *materia prima* macht eine potentielle Quasi-Substanz, die nachträglich durch eine äußere autonome Form bestimmt wird, oder sie wird mathematisch durch die hypostatische und kausal wirkende artimetische Zahl des Rufus bestimmt. Dies beweist die Passage in *De ortu scientiarum*, welche der Unmöglichkeit des Regresses der generisch aufgefassten Umfänglichkeit gewidmet ist (ibid, pp. 71‒72). Diese Unmöglichkeit begreift der moderne Nominalist in der Perspektive der Teilung der im Rahmen des Baumes des Porphyrios gegebenen Universalien, keineswegs gegenüber der real gegebenen ersten Substanz. Der falsche Streit um Averroës betrifft in Wirklichkeit die imaginäre Welt der hypostasierten porretanischen Formen, die durch die mythologische Art der *materia prima* individualisiert werden. Dies ist der typische universelle Hylemorphismus von Rufus und Dinant. Der Abschnitt, der der numerischen Individuation gewidmet ist, definiert zunächst materiell determinierte Substanz in der Realität, wobei die numerische Einheit durch die klassische Materie geschaffen wird. Dann ist die numerische Individuation nur eine Begleiterscheinung der realen Einheit des existierenden Dings. Die zweite Form der numerischen Individuation hat jedoch einen völlig anderen Charakter. Die folgende Passage legt die averroistische Auslegung des Averroës im Hinblick auf die *materia prima*, die den Prozess der mythopoetischen Individuation aufnimmt.

„Aber in erster Linie ist nur das Ding, das in reiner Potenz und nicht im Akt ist, numerisch einheitlich. Die Form, die dieses numerisch einheitliche Ding erhält (*formam quam in se recipit*), stellt keine wahre Individuation dar. Die universale Form, die ein Ding in Potenz (*res ens in potentia*) ist, wie Averroes im XI. Buch der *Metaphysik* sagt, kann daher nur eine numerisch einheitliche Essenz (*una numero unitate essentiali tantum*) in der primären Materie hervorbringen; somit bleibt die Essenz universal. Unser Wissen bezieht sich also nicht nur auf die inneren Objekte unseres eigenen Geistes (*scientia nostra non est animae figmentum*), wie es bei den Universalien der Fall ist.“ [[495]](#footnote-495)

Das Zitat behauptet unter Berufung auf modernisierten Averroës, dass das Individuum als Substanz der dritten Art existiert und in der Potenz gegeben ist (*est* *res ens in potentia*).

Durch die modernistische Schöpfung *ex nihilo* wird eine numerisch einheitliche Essenz geschaffen. Die primäre Materie wurde mit einer Hypostase versehen, und eine ebenso hypostatische „Form–Essenz“ wird in diese Materie auf neuplatonische Weise aufgeprägt. Kilwardby will moderne Metaphysik betreiben, keine Mythologie. Anders als Rufus arbeitet in seinem Schema nicht mit Avicebrons *materia spiritualis*, sondern Aristoteles′ *materia prima*. Aber ihre Konzeption ist ebenso mythologisch wie es mit der Materie im universalen Hylemorphismus der Fall war. Die numerisch individualisierte Essenz (*una numero unitate essentiali*) verhält sich wie eine porretanische Substanz der dritten Art. Diese unmögliche Kopulation der mythologischen Form und Materie begründet einen modernistischen Kosmos der individualistischen Essenzen als neue wissenschaftliche Weltanschauung (*ita scientia nostra*). Das Zitat definiert dieses Seiende der dritten Art in Gestalt der universellen Form, welche als individuelle Sache gegeben ist (*forma universalis quae est res*). Doch, eine solche „Sache“ ist aus der Sicht des Averroës lediglich eine Potenzialität im Intellekt. Im Intellekt gibt es keine „Dinge“ (*res ens in potentia*), wie die Modernisten unter Berufung auf den modernistischen Aristoteles behaupten, sondern lediglich das Erkennen der Dinge anhand universeller Begriffe. Eine Analyse des Konzepts der *materia prima* in der Kosmologie von Averroës würde ein eigenes Kapitel erfordern. In unserem Kontext nur eine Tatsache wichtig, dass es eine modernistische Interpretation der *Metaphysik* und damit des Aristoteles gibt. Diese höchst problematische Auslegung etabliert eine modernistische mythologische Wissenschaft (*ortus scientiarum*), die auf Avicennas Metaphysik des „*ens inquantum ens*“ aufbaut. Gegen den modernistischen, *ex nihilo* geschaffenen Diakosmos steht die Interpretation derselben *Metaphysik*, geschaffen *ad mentem Averrois*. Sie baut die „Meta-Physik“ ein, welche die „Substanz *qua* Substanz“ analysiert. Der Angriff auf Averroës war daher ab 1250 unvermeidlich, denn die beiden Wissenschaftskonzepte sind völlig gegensätzlich.

Kilwardby führte diese avicennische Konversion der Transzendentalien in Interpretation der *Metaphysik* ein*.* Er arbeitet mit der transzendenten Bestimmung des Seienden als *res* gemäß Philipp dem Kanzler (Kap. 2.3.3). Der Kommentator indes hält Avicennas Auslegung der *Metaphysik* im Modus „*ens inquantum ens*“ für einen tragischen Irrtum (OBJ I, Kap. 2.4.1). Abermals ist die Wirkung des *Oxfordian Fallacy* zu sehen, welche die hyparchische metaphysische Prädikation der *Zweiten Analytik* verdrängt hat. Das potenzielle Ding wird durch die abstrakt gegebene erste Materie individualisiert (*suscipitur in materia prima una numero*). Die Potenz wurde zu einem Ding, und durch den Prozess der modernen Individualisierung bekam sie eine Essenz à la Avicenna (*unitate essentiali tantum*). Averroës hätte prinzipiell jeden Prozess der aktuellen numerischen Individuation der Sache außerhalb der hylemorphisch bestimmten Materie abgelehnt. In Bezug auf hylemorphische Realität stellt die Individuation über den universellen Hylemorphismus und die Mathematik einen auf einem fiktiven Seienden der dritten Art basierenden Unsinn dar. Die kosmischen Formen verfügen über keine Materie und können somit auch keine Individuen sein, weil das reale immaterielle Substanzen sind, welche voll *simpliciter* und *per se* existieren*,* d. h. lediglich als einzigartige Species in einem Exemplar. Die kosmischen Formen sind daher keine materiellen und numerisch einheitlichen Species. Alle Species außerhalb der immateriellen kosmischen Form sind lediglich als Abstraktion in unserem Erkennungsprozess gegeben. Kosmische Intelligenzen nach dem Baum des Porphyrios in Individuen aufzuteilen würde bedeuten, dass sie nur im Rahmen der logischen Abstraktion und nicht aufgrund der metaphysischen Imposition von der ersten Substanz abgehandelt werden. Ein solch raffiniert ausgeführtes Zitat schreibt dem Kommentator zu, dass er die „wahre“ porretanische Metaphysik, die mit dem universellen Hylemorphismus verbunden ist, in eine neue, verworrene Form gebracht hat. Auf diesem paranoischen Bild der Metaphysik, aufgrund der Sophismen *ad mentem Averrois* geschaffen, wurde die moderne Wissenschaft begründet.

Ein auf diese Weise geschaffenes averroistisches Simulakrum von Averroës wurde zur ersten Art vom objektiven Seienden im lateinischen Westen. Zu dieser Art des verrückten „Daseins“ kam es im Umfeld der lateinischen Sophisten in Oxford um das Jahr 1235. Mit dessen Entstehung steht und fällt der *genius loci* der Oxforder Moderne, weil deren *raison d’être* auf dem sophistischen Verdrängen der metaphysischen Abstraktion hinter der essenziellen, logischen und mathematischen Abstraktion steht. Die vorausgegangenen Zitate haben gezeigt, dass die mathematische Materie bei Rufus die hylemorphische ersten Substanz und deren reale Kausalität ersetzte. Dadurch wurde die klassische aristotelische Metaphysik um das Jahr 1250 gänzlich überflüssig. In der Moderne und besonders in der Postmoderne, welche gänzlich der logischen Abstraktion verfallen waren, wird der metaphysische Einblick in die Einheit der ersten Substanzen allmählich durch verschiedene objektive scientistische Neigungen ersetzt, welche diese Bezeichnung lediglich metaphorisch benutzen. Die These über das Ende der Metaphysik setzt Kilwardby praktisch um, indem er um das Jahr 1250 eine neue Version des metaphysischen Averroismus einführt. Das objektive Seiende der dritten Art entsteht (*existit*) aus der mathematisch quantifizierten *materia prima*. Durch die Einführung der Materie der dritten Art verlor der Körper den Status des rein gedachten universellen Gegenstands. Das objektiv gedachte Ding existiert nicht nur imaginativ, wie z. B. eine Schimäre (*non est animae figmentum cum sit de universali*). Das Zitat legt dar, dass durch die hypostasierte Form und die Materie (*suscipitur in materia prima*) eine besondere Substanz der dritten Art entsteht. Diese hat einen singulär-universellen Charakter (*una numero unitate essentiali tantum*) und bleibt dabei universell (*manens universalis*). Die Universalität und die Singularität der Zahl gestattet durch die abstrakte Umfänglichkeit die Realisierung des Prozesses der Individuation bis auf das Niveau des konkreten, von Rufus definierten Individuums. Der letzte Satz des Zitats zeigt die Entstehung einer neuen mathematisierten Realität, welche zwischen dem Denken und der Welt auf die Art des ehemaligen Neuplatonismus und der Falsafa gegeben ist (Jamblichos‘ διάκοσμος, die Zwischenwelt-*barzach* im Koran, das mittelalterliche *purgatorium*). Laut Averroës sind nur die ersten Substanzen aktuell: die hylemorphischen Körper, die Astralsphäre und die immateriellen kosmischen Intelligenzen, Gott als getrennte *causa prima*. Kilwardby arbeitet bereits mit der außerhalb der ersten Substanz gegebenen Aktualität, weil er Rufus‘ Auffassung der in die Konstruktion der objektiven Auffassung des Seienden eingefügte Individuation akzeptiert hatte. Das von Avicenna übernommene moderne *hoc esse tantum* (OBJ I, Kap. 2.3.2) verhält sich nach der Annahme der Materie der dritten Art wie eine erste Substanz (*res, scibile, concretum*). Das Individuum wird im Rahmen der universell hylemorphischen Substanz auf die Art Avicebrons univok für die Physik, die Mathematik und die Metaphysik genommen. Dieses Beispiel der sophistischen Argumentation wird in *De ortu scientiarum*, Kap. 24 (ed. Judy, pp. 65‒75) gezeigt. Kilwardby weiß genau, was für eine originale Position Aristoteles und Averroës hinsichtlich der mathematisch aufgefassten Abstraktion und der physikalisch gegebenen Umfänglichkeit der Körper einnehmen, und fasst sie richtig zusammen (*hoc videtur esse sententia Aristotelis et Averrois*, p. 65.32). Dann aber greift er die gesamte Argumentation im Namen der Oxforder Moderne an. Der Vertreter des zweiten Averroismus weint am unechten Grab und kritisiert sophistisch den averroistischen Averroës und keineswegs dessen tatsächliche Philosophie.

Die weitere Sophistik betrifft die neuplatonische *resolutio*, welche Kilwardby aus Averroës‘ Kommentar zur *Metaphysik* nahm und in die eigene Interpretation überführte. Die Auferweckung des Neuplatonismus im modernen Averroismus begründet die univoke und amphibole Einheit des Seienden und somit auch die universelle Gesamtheit der Wissenschaften im Modus der einen Wahrheit. Diese die klassische Auslegung der *zweiten Analytik* destruierende Sophistik vollzieht sich abermals unter ausdrücklicher Berufung auf Averroës. Kilwardby fand eine neue Univozität des Seienden in der Auffassung des Guten, welch er im Modus der porretanischen Hypostase nahm, und begann das hypostasierte Gute transzendental gemäß der Schule Philipps des Kanzlers zu prädizieren. Die Einheit der Wissenschaften wird gemäß der avicennischen Definition der ersten Wissenschaft deduziert, welche nach dem wachsenden Maß der Abstraktion und der Wahrheit als *certitudo* gegeben ist. Die gleiche Architektur des Erkennens finden wir im neuplatonischen *Liber de causis* und dann bei Grosseteste und Rufus. Die Sophistik der Modernisten verband Averroës mit Avicenna durch die finale Kausalität des Guten anstelle der Realität der ersten Substanz und begründete somit die moderne Einheit der Wissenschaft im analytischen Modus der *Unified Science*.

„Averroës sagt im III. Buch der *Metaphysik* [siehe *In Metaph. III.2, text 3* (Venetii 1574, fol. 41D)*; ad Met. 996a28*], dass ‚alles, was durch das Gute determiniert wird, die finale Ursache ist‘. Die gesamte durch diese Finalität gegebene Ordnung des Wissens bezieht sich dann auf das Gute der endlichen Seienden. Im Fachgebiet der theoretischen Wissenschaften wird die Wahrheit als umso höher betrachtet, wie sie selbst sicherer ist und wie sie über die sichereren Dinge gegeben ist. Die Wahrheit ist gewisser und handelt von einem sichereren Gegenstand, wenn sie im Hinblick darauf sicher ist, was einfacher, primärer und abstrakter ist. Daher betrachten die spekulativen Wissenschaften in der Ordnung der endlichen Ziele genau diese Ordnung des Seins, wie oben gesagt wurde.“ [[496]](#footnote-496)

Avicennas im Rahmen der *processio* der neuplatonischen Formen aus dem Werk *Liber de causis* gegebene Finalität wird als Averroës Lehre angepriesen. Die Sicherheit der Wahrheit wächst mit dem Maß der Universalisierung (*certa est de simpliciori et priori et abstractiori*). Die Übereinstimmung kommt nicht zur realen Substanz wie bei Averroës. Es handelt sich um Betrachtung der reinen Formen im Modus der Wahrheit als avicennischer Evidenz (*veritas* ... *certior est et de certiori*). Das Zitat bestätigte die Herrschaft des modernen Subjektes über die Realität, indem es eine neue, im Modus der Wahrheit als Rufus‘ Assimilierung gegebene Einheit des Wissens errichtete (Kap. 3.3.2). Das moderne Subjekt ist insofern seiner im Modus der modernen Erleuchtung betrachteten Wahrheit sicher, als es nach der Verfinsterung der ersten Substanz die Welt um sich herum manipulieren kann. Die Moderne begründete eine Möglichkeit der Expansion der Wissenschaft und der Technik, welche die gesamte Welt durch das als Macht des modernen Subjekts gegebene Wissen kolonisiert. Durch Kilwardbys Synthese beider Metaphysiken der Falsafa wurde der paranoide Verstand der lateinischen Sophisten zu einer westlichen Wissenschaft. Gegen die moderne Auslegung der *Zweiten Analytik* und der *Metaphysik* stellt Bacon zur selben Zeit eine realistische Deutung der ersten Wissenschaft auf der Grundlage der ersten Wissenschaft über die *ad mentem Averrois* gedeutete Substanz. Thomas von Aquin war in gewisser Weise ein Avicennist und er lehnte Averroes’ Metaphysik ab; allerdings verteidigte er den gesunden Menschenverstand genauso wie Bacon ein Jahrzehnt später mit Bezug auf Boethius. Bacon reagierte gegen den Antritt der objektiven Einheit der Wissenschaft praktisch augenblicklich. Sein Kommentar zum vierten Buch der *Metaphysik*, welcher um das Jahr 1245 entstand, weist die univoke Auffassung des auf der mathematischen Umfänglichkeit basierenden Seienden zurück.

„Über die Quantität gibt es kein einheitliches Wissen; aber über das Seiende gibt es eine Wissenschaft. Der Grund des Unterschiedes liegt darin, dass die Quantität sich nach den einzelnen Seienden teilt, deren Einheit sich weder auf eine Essenz noch auf eine Ursache reduzieren lässt. Aber das Seiende wird im Hinblick auf andere Seiende bestimmt, wenngleich keineswegs immer essenziell, aber gleichwohl kausal (*si non essentialiter, tamen causaliter*), weil es im Hinblick auf die Substanz auf das Akzidens übertragbar ist.“ [[497]](#footnote-497)

Auf dem Niveau der durch mathematische Umfänglichkeit gegebenen Abstraktion kann keine erste Wissenschaft über das Seiende entstehen (*de quantitate non est una scientia*). Wir haben keine ursprüngliche Einheit des Seienden, weil die Dinge in der Realität quantitativ wie Einzeldinge bestimmt werden (*quia quantitas dividitur per talia*). Für den realistischen Bacon ist es wichtig, dass in der Auffassung der durch mathematische Abstraktion gegebenen Wissenschaft (von der Umfänglichkeit der dritten Art ganz zu schweigen) keine wirkliche Kausalität existieren kann (*unum ad alterum nec essentialiter nec causaliter reducitur*). Die Kausalität ist lediglich auf dem Niveau der ersten Substanzen und deren adäquater metaphysischer Prädikation gegeben. Diese basiert entweder direkt auf den realen Substanzen, oder mindestens direkt auf der realen Kausalität (*si non essentialiter, tamen causaliter*). Die kategoriale Prädikation erschafft eine univoke Einheit darin, dass sie die kausale Beziehung auf dem Niveau der zweiten Substanz im Hinblick auf das Akzidens bestimmt (*reducitur ut accidens ad substantiam*). Eine Hypostasierung von Akzidenzien als Umfänglichkeit oder numerisch determinierte Quantität erachtet der erste Averroismus als absoluten Unsinn. Die wissenschaftlich begründete Prädikation existiert deswegen, weil die *demonstratio* das von den ersten Substanzen in der Realität verursachte Wirken universalisiert. Die Modernisten können Bacon zufolge keine wirkliche Wissenschaft haben, wie sie in der *Zweiten Analytik* thematisiert wird. Der Grund dafür liegt unter anderem darin, dass sie über keine von der Übereinstimmung von Sinnen und Denken in der Realität abgeleitete Form der Abstraktion verfügen. Die durch die Quantität gegebene formale Bestimmung entspricht nicht der tatsächlichen Auffassung der Abstraktion, welche durch die Belichtung des Erkennens aus Richtung der sinnlich gegebenen Sache entsteht, welche als einzige hyparchisch die Kausalität beinhaltet. Eine Verbindung von Metaphysik und Mathematik zu einer univoken und obendrein kausal prädizierten Auffassung des Seienden ist laut Bacon philosophischer Unsinn. Eine solche Lösung widerspricht der fundamentalen Auffassung der ersten Philosophie. Diese Auffassung ist im Hinblick auf die metaphysisch betrachtete universelle Einheit des Seienden gegeben, und das sowohl laut Avicenna als auch nach Averroës (*ut dicunt Averrois et Avicenna, ergo de ente, in quantum commune est, erit una scientia prima*, ibid, p. 89.9‒10). Bacons Kritik am zweiten Averroismus war im modernen Oxford eine in der Wüste schreiende Stimme, welche autoritär zum Schweigen gebracht werden musste. Die im Modus von Rufus‘ *concretum* gegebene moderne Substanz verdrängt nach und nach die reale Sache, was die gesamte Entwicklung der Moderne bestätigt. Zitieren wir nun die Schlüsselpassage aus dem *Compendium*, weil Bacon in diesem denkerischen Testament zum letzten Mal die Philosophie der *Modernorum* verurteilt (Kap. 3.2). Die Kritik am wahnsinnigen Denken der Denker des Typs Rufus und Kilwardby (*insaniunt contra veritatem*) fasst genau das Wesen des zweiten Averroismus mit dessen univoker Auffassung des Seienden und dessen neuer Auffassung der Wahrheit zusammen.

„Darin erweisen sie sich gegenüber der Wahrheit als verrückt (*insaniunt contra veritatem*), wenn sie behaupten, dass das Seiende als hypostasierte Quantität das reale Ding (*ens per quantumlibet significet esse presens*) und das in der Vergangenheit gegebene Ding signifiziert. Das nominal gegebene Seiende signifiziert doch eine vom aktuellen Sein der Sache abstrahiertes Sein (*ens nomen significat abstracte ab esse actuali*). Im Hinblick auf die Einheit des Seienden ist es lediglich im Rahmen der bestimmten Allgemeinheit (*communitate quadam ad ens*), keineswegs als aktuelles Seiendes gegeben (*non ens actu*).“ [[498]](#footnote-498)

Der erste Satz trifft das Problem der Supposition der *Nominales*, welche im Rahmen der dauerhaften Species gegeben (*ens per quantumlibet*), welche in der Vergangenheit oder in der Gegenwart ohne Rücksicht auf die Existenz der Substanz gelten (*significet esse presens et esse actuale in preterito*). Darüber hinaus entsteht diese Auffassung der Bedeutung *ex nihilo*, weil sie nicht an den Prozess der aristotelischen Abstraktion gebunden ist (*ens nomen significat*), welche durch die aktuelle Existenz der Sache determiniert ist (*abstracte ab esse actuale*). Schlüsselbedeutung hat der letzte Satz, welcher den Unterschied zwischen der universellen Prädikation im Rahmen der Kategorien (*communitate quadam ad ens*) und der hyparchischen Subsistenz des aktuellen Einzeldings bestimmt (*et non ens actu*). Der Streit der „wahnsinnigen“ Repräsentanten des *Oxfordian Fallacy* mit Bacon war für die Herausgabe von Kilwardbys *De ortu scientiarum* unausweichlich. Die Interpretationen des Averroës beider Schulen wurde ab dem Jahr 1250 durch Übereinstimmungs- und die Assimilierungstheorie der Wahrheit sowie durch die Gestalt der Metaphysik getrennt. Kilwardby kann die authentische Interpretation des Averroës nicht annehmen, welche vom ersten Averroismus im Rahmen der gesuchten *proportio* zwischen dem realen Ding und dessen Erkennen vorgelegt wurde. Der zweite Averroismus verteidigt die Univozität der realen Substanzen und der Universalien im Rahmen der modernistischen *certitudo* und *rectitudo*. Die hermeneutische Auslegung des zweiten Averroismus hat gezeigt, dass Rufus‘ und Kilwardbys Interpretation des Kommentators univok sophistisch, d. h. averroistisch war. Nur war Averroës kein Averroist.

Die von Rufus und Kilwardby verfassten Kommentare zur *Metaphysik* vermitteln einen Einblick in den bereits zitierten Streit des Alvernus mit der Gruppe, welche er *sophistae Latini* nannte. Bacon vertrat die gleiche Position und hatte daher die gleichen philosophischen Gegner. Hauptziel der Kritik waren verständlicherweise Rufus und dessen sophistische Schrift *Contra Averroem* (Kap. 3.3.3). Nach Bacons Eintritt in den Franziskanerorden und seiner Abschiebung nach Paris wurde Bonaventura zu Bacons Gegner, welcher die Schule der Modernisten an der Pariser Universität durchsetzte. Das Zitat behauptet unter Berufung auf Averroës, dass der tätige Intellekt einen Teil der menschlichen Seele bildet (*intellectus agens secundum Commentatorem est pars anime*, Kap. 2.3). Bacon weiß wohl, dass dies Averroës Originalposition ist. Daher stellt er auf die andere Seite der Front sowohl Aristoteles selbst als auch die arabischen Deuter (*secundum Alpharabium et secundum Aristotelem et Avicennam*). Genau diese Position vertrat Alvernus, welcher Averroës gegen die neuplatonischen Interpretatoren des Aristoteles stellte (*philosophus nobilissimus*, Kap. 2.3). Bacon bestätigt Alberts und Alvernus Deutung der Einheit des Denkens im Rahmen des als eines Bestandteils der Interpretation gemäß dem CMDA (OBJ I, Kap. 2.4.2). Die übrigen Peripatetiker verteidigen den tätigen Intellekt als selbstständige getrennte Substanz (*est aliquid aliud*). Somit bestätigt sich erneut das ursprüngliche Zerwürfnis zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus in den Jahren 1240–45 auf dem Boden der Pariser Universität. Dieses Zerwürfnis wird sowohl von Bacon als auch von Albert dem Großen sowie von Alvernus bezeugt. Der Streit ging weiter mit der Trennung beider Schulen hinsichtlich der Interpretation der *Metaphysik* des Kommentators. Der Angriff der Modernisten wurde durch den Tod des Bischofs Alvernus (1249) ausgelöst, wobei an der Pariser Universität eine neue Situation entstand. Nach der Ankunft des Averroisten Rufus in Oxford (1250), Kilwardby in Oxford und Bonaventura in Paris eröffneten einen Frontalangriff auf Averroës als einen Häretiker. Bonaventuras Kommentar zum zweiten Buch der Sentenzen (1252) bezeichnet die Philosophie des Kommentators als *pessima, heretica, contra christianam religionem* (OBJ III, Kap. 4.1.2). Die Position Bacons legt klar offen, das der ersten Averroismus die authentische Lehre des Averroës verteidigen musste, weil diese als einzige eine grundsätzlich positive Antwort auf die philosophische Aporie des mit dem Neuplatonismus und mit Avicenna verbundenen zweiten Averroismus gab. Der erste Averroismus sah klar, dass nur der CMDA eine erschöpfende Antwort auf die Aporie der Schrift *De anima* hinsichtlich der Einheit des Erkennens und der individuellen Person gewährte. Das richtige Erkennen ermöglichte die Errichtung einer richtigen „Meta-Physik“ als erster Wissenschaft über die Substanz *qua* Substanz. Die Analyse des zweiten Averroismus hat dargelegt, dass die durch Hypostasen des Typs der Quantität und der Zahl gegebene Prädikation im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* ein neues wissenschaftliches Statut bekam, was auch die anschließende von Kilwardby beeinflusste logische Schule bestätigte. In Kilwardbys Werk macht die Oxforder Schule der zur Zeit Duns Scotus‘ tätigen analytischen Logiker weiter (Guillaume de Walcote, Guillaume de Bonkes). Kilwardbys Schüler schlossen den in Paris entstandenen zweiten Averroismus mit der Theorie des universellen Hylemorphismus gemäß der von Rufus eingeführten *Oxfordian Fallacy* zusammen. Die kausal aufgefasste porretanische Species und die mathematische Abstraktion dominierten die neue Theorie der Wissenschaft. Durch den Zusammenschluss aller dieser Sophismen entstand nach dem Jahr 1250 eine komplette Figur der analytischen Metaphysisch, welche bereits voll kartesianischen Charakter besitzt.

### 3.4.3 Wahrheit der objektiven Substanz

Kilwardby machte einen entscheidenden Schritt in der Sophisterei der *Modernorum*, indem er eine einheitliche Wissenschaft aufbaute, die auf mytologischem Bereich des *tertium ens* basiert. Scotus erfüllte diese Aufgabe, als er die schlimmsten Fehler des *Oxfordian Fallacy* korrigierte, um die Metaphysik des Avicennismus wie eine aristotelische erste Wissenschaft aussehen zu lassen. Schauen wir uns einen wichtigen Streit an, welcher die akademische Etablierung der analytischen Philosophie in Oxford nach dem Jahr 1250 darlegt. Der ursprüngliche Streit um die „Mensch–Leiche“ ist aus der *Logica Modernorum* bekannt. Er ging in Schulen der modernen *Nominales* über, die Blunds Schule und der erste Averroismus ins philosophische Fegefeuer schickten. Der mit der Metaphysik der *Modernorum* verbundene logische Formalismus wurde um das Jahr 1250 in Oxford von William von Sherwood (Guillelmus de Shyreswood, †1272) verteidigt. Die Moderne bedurfte nicht der Existenz der ersten Substanz zur Sicherstellung der Prädikation im Rahmen des deduktiven Urteils und schaffte die Metaphysik als überflüssig ab. Sherwood wies die Anforderung der klassischen Logik zurück, dass der Aussprüche „*homo est*“und „*homo est animal*“ lediglich äquivok gelten. Seiner Meinung nach, die Kopula „*est*“ identifiziert das Prädikat „*animal ens*“ als sogenanntes „*specificatum*“. Diese Auffassung der Realität zeigt Sherwoods Logik durch den Streit um die Prädikation „*secundum et tertium adicens*“(Sherwood 2008, 440–47). Die zitierte Stelle präsentiert die objektive Formalisierung der Kopula „*est*“ um das Jahr 1250. Sherwood bezog die Bedeutung der Kopula auf Anselms Bedeutungslehre, welche die klassische, in der *Zweiten Analytik* gegebene *enuntiatio* beiseitegestellte. Die moderne Speciessignifiziert auf dem Niveau der letzten Determinierung der *species specialissima* die univok gegebene *res*; deswegen bedeutet die Species im Hinblick auf den Ausspruch „*homo est*“ zugleich die Existenz der ersten Substanz (ibid, p. 444). Die KonBedeutung erhielt im Rahmen des Verbs „*est*“eine univoke Bedeutung im Hinblick auf die Kopula, wohingegen Abelard und Bacon sie gegenüber den *Modernorum* strikt äquivok begriffen (ibid, pp. 441–42). Abermals ist das Verschwinden der metaphysischen Abstraktion aus dem analytischen Denken des *Oxfordian Fallacy* zu sehen. Die logische Kopula erzeugt den Bereich des *tertium ens*, in Anlehnung an die Einteilung der *Nominales* im Rahmen des Baums von Porphyrios. Die essenzialistische Logik Sherwoods nimmt das „*animal*“ als Species, d. h. in dessen „*esse habituale*“ und prädiziert den hypostasierten Habitus nach unten, bis zur als „*esse actuale*“gegebenen kontingenten Substanz (*praedicatio superioris de inferioris*; ibid, p. 444). Dies ist möglich auf der Grundlage von Rufus‘ Auffassung des materiellen Intellektes als dauerhafter Quelle der Habitualität (Kap. 3.3.3). Die auf das Sein der ersten Substanz bezogene existenzielle Bedeutung von „*est*“wurde in der modernen Logik gänzlich überflüssig. Die Prädikate bestimmen das Subjekt in Übereinstimmung mit dem avicennischen und porretanischen *exsistere*, wobei die höhere Form in eine niedere übergeht. Die essenzialistische Logik Sherwoods arbeite bereits mit der neuen Auffassung der analytischen Wissenschaft, welche Rufus und seine Nachfolger eingeführt haben. Die Supposition de *Nominales* im Modus *simpliciter* ist im Modus der Wahrheit *semel*‒*semper* gegeben (Kap. 1.4) und existiert unabhängig vom realen Vorkommen der ersten Substanz. Diese Art der Supposition musste nach dem Jahr 1240 in Oxford ganz notwendigerweise entstehen, da die Oxfordian Fallacy angewendet wurde. Die Notwendigkeit war im Hinblick auf das analytisch aufgefasste Mittelglied des Urteils *per se* gegeben. Sherwood ordnete die materielle Supposition lediglich in den Gegensatz zur formalen Supposition ein (*suppositio formalis*). Diese Art der Reduktion hob die Beziehung zur ersten Substanz auf, die durch die metaphysische Imposition geschaffen wird. Die auf die einzigartigen Dinge und Personen bezogenen Aussagen (*suppositio personalis*) wurden der neuen Version von *suppositio formalis* untergeordnet (Sherwood 2008, 198). Die Logiker wie Sherwood führten die *Oxfordian Fallacy* in den Rahmen der univoken Prädikation ein, indem sie Grossetestes logische Determinierung der kontingenten Futurabilien in die kategoriale Prädikation überführten (Kap. 3.1.2). Dann erhielt die Aussage „Socrates currit“ im Unterschied zur formalen Supposition einen determinierten Charakter, und das unabhängig vom aktuellen Zustand der Realität (*suppositio discreta*). Der Antritt der modernen Weltanschauung wird im Hinblick auf die univoke Bedeutung und Klassifikation durch die Expansion der univok aufgefassten Supposition gezeigt, welche nach dem Jahr 1250 bereits ganz objektiv und rein analytisch begriffen wurde (*suppositio simplex*). Deren ursprüngliche Quelle ist Anselms Auffassung der Bedeutungslehre (Kap. 1.2), die Abelard eindeutig ablehnte. Sherwoods Übereinstimmung von Ding und Intellekt reduzierte die hyparchische Bedeutung der ersten Substanz gemäß der Schule der von Alvernus abgelehnten Grammatiker auf die logische Inhärenz. Wir haben den Gebrauch des formalen „*inesse*“ in Kilwardbys Werk *Notule* untersucht; vor ihm war es die Position des *medium* in metaphysisch falschen Arten von deduktiven Syllogismen, die Grosseteste und Rufus vorlegten. Das analytische Konzept der Existenz begründet einen ganz unterschiedlichen Sinn des Seienden als die von Bacon im Rahmen des *actus essendi* der ersten Substanz verteidigte Existenz (Kap. 3.2). Die Stabilität der modernen „Eksistenz“ wird mit Hinweisen auf das göttliche Denken als ultimative Quelle der Formen sichergestellt, siehe Avicennas Konzept dieser Ontotheologie in der Falsafa (OBJ I, Kap. 2.3.3). Die Moderne schuf den Sinn der realen Substanz auf eine unmögliche Weise.

Der Grundstreit um den aus Richtung der ersten Substanz gegebenen Status der Imposition wird in der Schrift *Anonymus Erfordensis* dargelegt. Die Schrift stammt aus dem Umfeld von Kilwardbys Schule und zeigt den allmählichen Verlust der repräsentativen Funktion der Sprache im Hinblick auf die externe Realität.

„Die Proposition «jeder Mensch ist notwendigerweise ein animalisches Wesen» und «der Mensch ist ein animalisches Wesen» ist wahr, auch wenn kein einzelner Mensch in der Realität existieren würde; der Grund dafür liegt darin, dass die Wahrheit dieses Satzes die materielle Realität auch ohne die aktualisierte Existenz der beiden Glieder des Syllogismus bewahrt (*non exigitur existentia extremorum actu*).“ [[499]](#footnote-499)

In der zitierten Passage wird behauptet, dass die oben erwähnten Aussagen sinnvoll und sogar wahr sind, ohne dass sie einer Imposition aus realen ersten Substanzen bedürfen. Die Modernisten erschufen eine neue Art der ontologischen Äquivalenz, welche die Übereinstimmung zwischen erster und zweiter Substanz aufhob. Die Oxforder Schule verdrängte die Imposition der Bedeutung aus Richtung der Realität der ersten Substanz. Im zitierten Ausschnitt des *Erfurter Anonyms* ist ein Beispiel der drastischen Reduktion der *suppositio materialis* zu sehen, durch welche die *via Modernorum* in der Fassung Scotus‘ und anderer Logiker zu Ruhm gelangte. Die Schrift des Pseudo-Kilwardby ist inspiriert von der eindeutigen Notwendigkeit und der Essenz im Modus „*semel–semper*“ nach *Nominales* in der Schule der sogenannten *sophistae Italici* (Kap. 2.3.1).[[500]](#footnote-500) Die diskrete Einheit der gänzlich univok aufgefassten Bedeutung (*individuum*) verdrängte die reale erste Substanz in der Metaphysik und Logik. Erneut zeigt sich dadurch der Einfluss von Rufus‘ Auslegung der *Zweiten Analytik*. Er vertauschte zum ersten Mal auf sophistische Weise die reale Kausalität mit der metaphysischen, essentiellen und logischen Notwendigkeit. Die Abstraktion als *denudatio* überging im zweiten Averroismus gänzlich die Rolle des *intellectus possibilis* und der *species intelligibilis*. Beides wurde im ersten Averroismus definiert. Die Schrift *Erfurter Anonyme* legt dar, dass die Wissenschaften die neue Grundlage erhalten haben, die Rufus und Kilwardby im systematischen Modus ausgearbeiteten. Die materielle Supposition erhielt einen rein nominellen Charakter im Modus *simplex*. Die formale Supposition hat keinen Unterschied in der Univozität and im Modus *per se*, die durch den Unterschied zwischen der metaphysischen und der logischen Abstraktion gegeben ist. Durch die Formalisierung der Supposition existierte die kategoriale Bindung an die erste hyparchische Substanz nicht mehr in der Logik modernen *Nominales*. Der Anonyme von Erfurt übernahm Kilwardbys Interpretation des Subjekts als privilegierte Grundlage der Erkenntnis. Es stellt ein typisches Muster des zweiten Avicennismus dar, der von der porretanischen Bestimmung der hypostasierten Essenz und Existenz beeinflusst ist.

Das *Erfurter Traktat* zeigt die Dominanz der Schule der *Modernorum* in Oxford und gewährt gleichzeitig einen Einblick in das Wesen des Konfliktes zwischen Bacon und Kilwardby. Der Anonyme aus Erfurt hat den Stellenwert der sechs Prinzipien des Erkennens gemäß Kilwardby und Rufus (Kap. 3.4.1). Der Streit betraf die sechste These. Diese ist in der in Oxford am 18. März 1277 verurteilten Gruppe der Irrtümer gegeben: *„Veritas cum necessitate tantum est cum constantia subiecti*“ (*Chartularium* I, no. 474). Es ist nötig, den Unterschied in den Termini „*existentia subiecti*“(Bacon) und„*constantia subiecti*“ (Kilwardby) genau zu analysieren.[[501]](#footnote-501) Das als modernes *scibile* gegebene Subjekt bekommt in der Auffassung Kilwardbys eine unterschiedliche ontotheologische Konsistenz (*constantia subiecti*) als im ersten Averroismus. Er bestimmt die Aussage durch die hyparchische Stellung der externen ersten Substanz (*existentia subiecti*). Die Weltanschauung im Rahmen der modernen *constantia subiecti* führt die Gewissheit des Erkennens ein, die an erster Stelle im modern Subjekt gegeben wird. Damit ist die neue Metaphysik im erkennenden Subjekt verankert, statt in der Realität. Die porretanische Beständigkeit des Subjekts (*constantia subiecti*) läuft im porretanischen Modus *semel*‒*semper*, wie es folgende Behauptung zeigt.

„Der Beweis, dass die These ‚der Mensch ist eine Substanz und somit auch ein Seiendes ist‘, besteht im Folgenden: Das Wort ‚ist‘ verhält sich zur signifizierten Sache im aktuellen Modus, und ebenso verhält sich das ‚Seiende‘ (*ens*) zur signifizierten Sache in Form des Habitus; also die Seiendheit des Verbs ‚ist‘ wird in jedem Verb begriffen. (…) Dann ist in jedwedem im habituellen Modus prädizierten Wort auch der Begriff ‚Seiendes‘ enthalten. Daher ist die Substanz ein Name, und sie wird auch in der realen Substanz verstanden.“ [[502]](#footnote-502)

Das moderne analytische Verständnis der Bedeutung „seiend“ (*intelligitur «est»*) wird homonym in den ganz verschiedenen Kategorien der Bedeutung genommen: als Substanz (*homo est substantia*); als Akt ihrer Existenz in der Realität (*per modum actus*); als habituelles Erkennen im Intellekt (*per modum habitus*); als rein appellativen Ausdruck der Bedeutung in der geläufigen Sprache (*in quodlibet verbo*). Schließlich entsteht eine Äquivalenz zwischen dem essenziellen Akt des Seins und dem benannten Ding (*ergo substantia sit nomen*). Die neue Wissenschaft nimmt nominal aufgefasste Species und Individua auf, weil sie ein neues Fundament der modernen Prädikation bilden. Deren Träger ist lediglich das moderne Subjekt, weil das Seiende der dritten Art woanders nicht existiert. Der Terminus „*constantia*“ ist an die zeitlose Essenz im porretanischen Modus *semel‒semper* gegeben. Deswegen hat er nicht die gleiche Bedeutung wie Bacons „*existentia*“, welche dank der Imposition an das hyparchische Sein der ersten Substanz gebunden ist. Der Unterschied zwischen Bacons „*existentia subiecti*“und Kilwardbys „*constantia* *subiecti*“zeigt die grundsätzliche Differenz zwischen der porretanischen „Eksistenz“ und der aristotelischen *actus essendi*.[[503]](#footnote-503) Der Terminus „Existenz“ hatte für Bacon eine andere metaphysische Bedeutung als für den zweiten Averroismus. Um das Jahr 1250 hatte das Wesen der ersten Substanz eine völlig widersprüchliche Bedeutung, die der zweifachen Wahrheit in der Schule des ersten und zweiten Averroismus folgte. Das Zitat manifestiert das ursprüngliche Denken, das auf *Oxfordian Fallacy* basiert und zu grundlegenden Fehlern in der Sprachphilosophie beigetragen hat. Sprachspiele analytischer Sophisten folgen der logischen Supposition als „*suppositio simplex*“, die eine komplette Univozität mit sich bringt. Das mythologische *tertium ens* der Oxforder Modernisten kann man leicht mit der zeitgenössischen analytischen Version von „*constantia subiecti*“ verwechseln. Sprache verträgt alles, sogar die logische Existenz einer Chimäre. Eine solche Philosophie ohne Imposition ist jedoch nicht in der Lage, einen eindeutigen Bezug zur Realität zu finden, was die aktuelle nihilistische Phase der Sprachphilosophie deutlich zeigt. Die suppositionellen Sprachspielen im Modus *simplex* stehen außerhalb der Imposition der realen ersten Substanz. Die kritischen Denker wie Bacon hielten die logisch-analytische Univozität des Seienden im Modus des reinen Nominalismus für Selbstmord des philosophischen Denkens und verkündeten dies auch öffentlich. In der Epoche der Herrschaft der Metapher und der medialen Simulakren im Modus *post-truths*, da obendrein auch der moderne Gott als letzter Garant der Objektivität tot ist, stört das niemanden mehr.

Die Polemik des *Anonymus Erfordensis* mit Bacon und Albert um das Statut vom Imposition und Supposition zeigte dem postmodernen Descartes den Weg. Das Zitat belegt, dass die hypostasierte Existenz zum Stein des Anstoßes zwischen Bacon und Kilwardbys Schule wurde. Diese verteidigt die Version des *Oxfordian Fallacy* im Modus der historisch ersten akademischen Schule der um das Jahr 1250 in Oxford gegebenen analytischen Logik. Der Terminus „*constantia subiecti*“ indiziert die Entstehung des modernen kartesianischen Subjektes in ursprünglicher *alétheia*. Der Autor des Traktats greift die von Bacon repräsentierte Schule des ersten Averroismus an.

„Wenn du sagst, dass ‚die Frage nach der Essenz die Frage nach der Existenz der Sache voraussetzt‘, dann sage ich, dass die Frage nach der Essenz die Frage voraussetzt (*supponit*), ob es die Sache gibt und ob es den Intellekt gibt (*si est res etiam si est intellectus*). Aber die Frage, ob es den Intellekt gibt, bedarf der Frage nicht mehr (*non supponit*), ob es das Ding gibt, sondern lediglich, ob es den Intellekt gibt (*si es intellectus*). Das außerhalb der Existenz eines jeden Menschen gegebene Problem ‚der Mensch ist ein animalisches Wesen‘ ist der Frage enthalten, ob es den Intellekt gibt, und nicht, ob es die gegebene Sache gibt (*si est intellectus et non si est res*).“ [[504]](#footnote-504)

Der erste Schritt stellt noch im Modus der modernen analytischen Supposition die Bindung des Erkennens an die Existenz der realen Sache sicher, welche an die Existenz des Intellektes anknüpft (*quid est intellectus non supponit quaestionem si est res, sed si est intellectus*). Der Schlüsselsatz der neu entstandenen Moderne behauptet, dass der Intellekt als kartesianische Substanz der dritten Art zur Produktion des Erkennens nicht die Existenz der realen Sache braucht (*quid est intellectus non supponit quaestionem si est res*). Zur Produktion des Erkennens und der Wahrheit benötigt der Intellekt lediglich die eigene Realität, weil er als selbstständige Substanz existiert. Infolgedessen verschwand der metaphysische Dativ aus der modernen Philosophie. Die reale Bewegung der Sonne am Firmament bestimmt kategorisch den Intellekt nach dem deduktiven Beweis in der *Zweiten Analytik*. Die Verfinsterung der ersten Substanz gründete neue epochale Stellung des Intellekts im Modus des modernen Ge-Stells. Die Zustellung des Seienden wird nicht durch die Imposition von der Realität bestimmt, sondern durch die pseudo-platonische Beteiligung aller Dinge an der höchsten Idee des Guten, zu der der mythologische moderne Intellekt als nicht existierendes *tertium ens* geworden ist. Die Parusie des Sinns des Seienden gelangte im Denken der Illuminaten auf die gleiche Ebene wie die Realität der ersten Substanz. Der anonyme Autor folgt der logischen Auslegung der *Zweiten Analytik* im Modus des *Oxfordian Fallacy*, in welcher die hyparchische Prädikation verschwand (*Anal. Post.* 84a13–14). Dann wird klar, dass der Terminus „*res*“nicht mehr die gleiche Bedeutung hat, wie in der Schule des ersten Averroismus, weil er nun im Modus der analytischen univoken Prädikation dargestellt wird. Die für Aristoteles im Rahmen der Gattung gegebenen substanziellen Bedeutungen (*homo est animal*) benötigen laut Anonymem keine Determinierung von der realen Sache mehr. Die essenziellen Bedeutungen *per prius* der Arithmetik oder Definition des Dreiecks nur vom Intellekt bestimmt werden (*est sumpta a quaestione si est intellectus*). Laut Albert und Bacon ist dies eine Art wahnsinniges Denken. Eine solche „Philosophie“ schaffte sich selbst als menschliche Weisheit ab, weil diese die Wahrheit der Welt erforscht. Das Zitat belegte die kartesianische Autarkie des Intellektes, welcher die Supposition außerhalb der realen Existenz der Sache verabsolutiert (*non supponit quaestionem si est res*). Die Existenz und die Essenz flossen zu einer Supposition zusammen, worin die typische Vorgehensweise von Gilbert Porretanus bestand (Kap. 1.4). Die Illuminaten verlassen sich auf den paranoiden Intellekt, welcher im Modus *ex nihilo* Bedeutungen als „*esse ratum*“ produziert, welche das Erkennen aus der Realität ersetzten. Siehe den Streit um den Status des„*esse ratum*“gegen „*esse debilis*“zwischen Albert und der Schule des zweiten Averroismus (Kap. 2.4.3). Wenn wir Rufus‘, Descartes‘ und Husserls reflexive Autoaktivierung des Intellekts im Modus von Avicennas *certitudo* zulassen, dann ist der Hinweis auf die Realität der Sache bereits überflüssig. Die transzendentale Bedeutung der kontingent gegebenen externen Realität taucht in der notwendigerweise gegebenen Immanenz des Intellekts auf. Das moderne Subjekt betrachtet in sich selbst das objektive *scibile* ganz evident (Kap. 3.3.3). Bacon verknüpfte ebenso wie Albert den deduktiven Syllogismus mit dem Sein der realen Substanz. Beide Denker verteidigten die ganze Zeit die an das ontologische Primat der ersten Substanz gebundene Wahrheit.

Bacons logisches Frühwerk *Summulae dialectices* (ca. 1245–50) unterscheidet zwischen der univoken Bindung der kategorialen Bedeutung an die erste Substanz (*proprietas termini*) und der in der logischen oder mathematischen Abstraktion gegebenen äquivoken Bedeutung (*suppositio simplex*). Die Determinierung des Mittelglieds des Urteils ist nach Aristoteles und Averroës nach dem Prinzip *inmediate* im Hinblick auf die erste Substanz gegeben, welche wir hernach richtig erkennen und dann im Hinblick auf deren Kausalität wissenschaftlich prädizieren. Das Wissen bedarf laut der *Zweiten Analytik* zuerst der aktuellen Existenz der Sache (*an sit*, λόγος τοῦ τί ἐστι; *Anal. Post*. 93b29). Die Frage nach der Essenz stellt sich erst *per posterius*, weil das Ding zunächst existieren muss (ὅπερ ἔχοντες ὅτι ἔστι, ζητοῦμεν διὰ τί ἔστιν, *Anal. Post*. 93b32). Bacon unterschied gemäß dem metaphysichen Dativ klar die kategoriale Prädikation, welche auf das hyparchisch gegebene Geschehen in der Welt (*proprietas termini*) bezogen wird und eine äquivoke Bedeutung, die in logischer oder mathematischer Abstraktion entsteht. Im Hinblick auf die erste Substanz (*proprietas termini*) bestimmte kategoriale Bedeutung Bacons spielt keine Rolle mehr für die Lehre der modernen Univozität. In der neuen Gestalt der Gigantomachie geht es um den alten Streit beider logischen Schulen: *„Omnis homo de necessitate est animal, nullo homine existente“* (Kap. 1.6). Die im Zitat verteidigte These des Erfurter Anonymen *„Homo est animal, nullo homine existente*“, ist nach Bacon absoluter Unsinn. Die logische Bedeutung und der Begriff der Wissenschaft können nicht ohne die erste Substanz und ohne reale Kausalität entstehen. Das Erkennen würde niemals in der Ordnung der kategorialen Lehre zur Univozität heranreifen. Die reale Kausalität ist notwendig, um die Verbindung zwischen dem Intellekt und den realen ersten Substanzen zu schaffen. Bacon kritisiert Rufus von Cornwall in den *Summulae* *dialectices* und später auch im *Compendium studii theologiae* als einen der Quellen dieser fehlbaren Formulierung. (Pelster 1949, 175–79). Die metaphysische Prädikation der kategorialen Termini wird hyparchisch von der realen Sache determiniert, welche somit auch das Subjekt der Prädikation, d. h. die zweite Substanz bestimmt. Diese wird im Rahmen der Univozität des Mittelgliedes des wissenschaftlichen Beweises determiniert. Das Mittelglied des Urteils drückt univok die Beziehung zur ersten realen Substanz aus. Diese schon bei Abelard gegebene Bindung wurde von den aristotelischen Modisten (*Modistae*) an der artistischen Fakultät in der Rue de Fouarre in der Dekade nach dem Jahr 1250 gegen die Mendikantenschule des zweiten Averroismus erneuert. Die säkularen Magister wurden nach dem Streit mit den Mendikanten im Jahre 1255 zum Verlassen der artistischen Fakultät gezwungen. Boethius von Dacien, Thomas von Aquin und Siger von Brabant kodifizierten später diese Lehre in der dreifachen Ordnung (*ordo essendi, cognoscendi, significandi*). Es folgt der *Zweiten Analytik* über *De anima* bis hin zu *De interpretatione*. Der zweite Averroismus prädizierte die Supposition und Imposition im porretanischen Modus *semel*‒*semper*. Dadurch entstand eine Univozität beider Termini im Modus der subsistenten Essenz als porretanischer Hypostase. Deren Kausalität bestimmt das modernistische Prinzip *inmediate*, welcher im Rahmen der logischen Notwendigkeit prädiziert wird. Indem man eine universelle Suppositon, die durch das moderne Subjekt des Wissens bestimmt wurde, durch einen Schwindel der ersten Substanz ersetzte, wurde eine neue Gigantomachie der Substanz geschaffen. Indem die Imposition der ersten Substanz durch eine universelle Supposition ersetzt wurde, die das moderne Subjekt des Wissens bestimmt, begann eine neue Gigantomachie der Substanz. Der *ad mentem Averrois* gegebene Aufbau der klassischen Metaphysik galt nicht mehr.

Die Prädikation der Substanz erhielt ein unterschiedliches metaphysisches Statut, weil das Suppositum der Aussage nichtmehr für den ersten und den zweien Averroismus identisch war. Der Anonyme aus Erfurt polemisiert mit dem Prinzip *ex inmediatis* gemäß der *Zweiten Analytik* und führt nach Kilwardbys Vorbild eine univoke Auffassung der Substanz ein. Nach Bacon verschwand damit die hyparchische Bindung an die erste Substanz (*proprietas termini*). Modernisten ersetzten es durch logische oder mathematische Abstraktion (*suppositio simplex*). Die Substanz verlor in beiden Schulen das gleiche kategoriale Statut, und es trat eine Trennung in der Metaphysik gemäß der *via Antiquorum* und der *via* *Modernorum* ein. Für Bacon und Albert stellte eine solche Wissenschaft einen Wahnsinn, weil aristotelische Übereinstimmung zwischen Intellekt und realer Sache verloren ging. Zu jener Zeit wurde der entscheidende Teil der akademischen Philosophie vom *ad mentem Averrois* dargebotenen kritischen Denken geleitet. Diese Denker verteidigten die Würde der ersten Wissenschaft in deren ursprünglicher Wahrheit und Weisheit. Daher lehnten sie Avicennas Philosophie des "fliegenden Mannes" ab, die in der zeitgenössischen Version als „Gehirn im Bottich“ aktualisiert wurde. Solche Ideen wurden zum ersten Mal von den zitierten Autoren der ersten logisch-analytischen *science-fiction* in Oxford eingeführt. Der erste Averroismus stand nicht unter dem Einfluss der objektiv denkenden Furien; deshalb konnte er nicht die Imposition aus der Realität abschaffen. Die Moderne begann mit der Erstellung philosophischer und wissenschaftlicher Bedeutungen des Seienden *ex nihilo*, d. h. nur aus dem Faktum, dass der hypostasierte Intellekt als *res cogitans* existiert. Das vorausgegangene Kapitel hat dargelegt, wie dieser Intellekt bei Kilwardby eine mathematische Materie erschafft. Er begründete neue Konstruktion der Wissenschaften durch die theoretische Physik, welche auf der Prädikation des Seienden der dritten Art basiert. Das Vorgehen der Argumentation zeigt, dass die analytische Interpretation der *Zweiten Analytik* in der folgenden Dekade nach der Ankunft von Rufus und Kilwardby in Oxford einen entscheidenden Einfluss gewann (1245–50). Die Autarkie des Intellektes wurde zum Hauptthema des Streites zwischen Bacon und den ersten Modernisten in Oxford. Die Univozität der Prädikation nach mathematischer Analogie und moderner Logik wurde in Oxford ab 1250 zu einem anerkannten Faktum durch Rufus, Kilwardby, Sherwood und weitere Modernisten. Eine andere Situation herrschte hingegen in Paris nach dem Hinscheiden des Kanzlers Alvernus. Dort tobte ein heftiger Streit zwischen beiden Schulen. Eine noch ganz andere Situation finden wir in der Ordensschule der Dominikaner in Köln, wo damals Albert der Große und Thomas von Aquin eine Dekade später wirkten.

Der Streit zwischen den aristotelischen Existenzialisten in Paris und den modernen Essenzialisten in Oxford besaß einen klaren theologischen Untertext, was bereits zur Zeit des Streites zwischen Abelard und den ersten Modernisten galt. Die Oxforder Analytiker wie Kilwardby und die nominalistischen Logiker wie Sherwood behaupten, dass Bacons Auffassung der Wissenschaft nur die kontingente Kausalität der in der Realität gegebenen ersten Substanz betrifft. Aus der Sicht Kilwardbys hatte Bacon im Terminus „*constantia subiecti*“ein unzureichend definiertes Mittelglied des Urteils. Das Subjekt in der materiellen Realität ist nur kontingent gegeben. Die analytischen Modernisten behaupteten, dass durch Bindung der aristotelischen Wissenschaft an die kontingent gegebene erste Substanz die ewigen theologischen Wahrheiten ihre Gültigkeit verloren. Grosseteste erweiterte daher den Einfluss der modernen Logik bis in die kontingenten zukünftigen Ereignisse als Ankunft des Antichristen (Kap. 3.1.2). Es kam zu einer paradoxen Situation, als die generisch differenten Wahrheiten der Dogmatik (das Kommen des Antichristen) begannen die Grundlagen der Logik und Metaphysik zu verändern. Durch die Einführung der Philosophie als Dienerin der Theologie entstand eine ontotheologische Struktur der modernen Metaphysik. Die eine sophistische Wahrheit wurde durch Tempiers und Kilwardbys modernistisches Dekret vom März 1277 verteidigt. Der Streit zwischen beiden Schulen belegt die veränderteWeltanschauung. Die etablierte Gruppe der Modernisten in Oxford schuf den Begriff der modernen Wissenschaft, in welcher die Realität durch die spekulative und mystische Ontotheologie ersetzt wurde. Die Kompliziertheit der Haltungen wird im Streit um den Einblick in Gottes Wesen illustriert (Hoye 1976, 270–71). Bischof Alvernus erklärt im Jahr 1241 zur häretischen These, dass an und für sich genommene Gottes Existenz weder von Engeln noch von Menschen eingesehen werden kann.[[505]](#footnote-505) Durch die Bestätigung des direkten Einblicks in das göttliche Wesen wurde der Streit um die Offenbarung Gottes beigelegt. Der Neuplatonismus hielt eine direkte Offenbarung Gottes für praktisch unmöglich, nach dem abgetrennten Prinzip des Einen und nach dem Vorbild des Alten Testamentes. Er postulierte daher eine stellvertretende Offenbarung Gottes in Form der Theophanie (Dionysios Areopagita, Johannes Chrysostomos, Johannes von Damaskus, Scotus Eurigena). Diese Theophanie der demiurgischen Hypostasen verbanden sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts mit Avicennas Metaphysik und wurden nach dem Jahr 1230 im Modus der porretanisch ausgelegten Schrift *Kategorien* prädiziert. Damit passten sie sich voll dem neuplatonisch gegebenen Emanations- und Komitationsszenarium der *sequaces Aristotelis* an. Die von der aristotelischen Falsafa beeinflusste lateinische scholastische Theologie behauptet, dass Gott in seinem Wesen direkt erkennbar sei, weil er sich in der Heilsgeschichte erkennen lasse, durch die Propheten, durch seinen Sohn und durch die Wirkung der göttlichen Dreieinigkeit. Das Gleiche gilt für die christlich aufgefasste und in der Auffassung der *Zweiten Analytik* gegebene Philosophie Gottes, weil Gott als *causa prima* sich direkt erkennen lässt. Aber die Philosophie kann seine Existenz nicht direkt erkennen; dies gehört in den Bereich der offenbarten Wahrheiten der Theologie. Alvernus verteidigt in diesem Streit den Standpunkt des ersten Averroismus und dessen Auslegung der *Zweiten Analytik*. Da Gott von Natur aus der handelnde Schöpfer in der Ordnung der Kausalität ist, bringt seine Anerkennung die Ordnung der wissenschaftlichen Demonstration mit sich. Das mittlere Glied des deduktiven Beweises basiert auf der Imposition der Nachwirkungen, die durch die reale göttliche Kausalität verursacht werden. Das Gleiche behauptete der Kommentator in Gestalt der erkennbaren Wege zu Gott, welche durch die Kausalität der ersten Substanzen gegeben sind (*dalā'il*; OBJ I, Kap. 2.4.3). Der Streit zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus hat gezeigt, dass, wenn zwei dasselbe sehen, es nicht dasselbe ist. Es gilt doppelt für den Fall der Bedeutungen wie *essentia divina.* Der zweite Averroismus betrachtet die neuplatonische Form im Rahmen der in Gestalt des *tertium ens* gegebenen Species und verteidigt deshalb den direkten und unkomplizierten Einblick in jedwede Essenz. Bonaventuras Kommentar zu den Sentenzen zitiert Alvernus‘ Verbot und bestätigt, dass Gott „*in gloria sua substantia*“einsehbar ist, weil das Gegenteil nach dem oben angeführten ersten Artikel der Pariser Universität häretisch ist (*In II Sent*., d. 23, a. 2, q. 3, ad 7; *Opera omnia II*, ed. Quaracchi, p. 547b). Dies ist jedoch eine völlig andere Anschauung der göttlichen Essenz, als Alvernus aus der Schule des ersten Averroismus im Sinn hatte. Der erste Averroismus intendiert die aristotelische Substanz im Rahmen der *species intelligibilis*, weil er über keine Denudation, sondern über die aristotelische Abstraktion verfügt. Laut Aquins Werk *De veritate* können wir das göttliche Sein im direkten Einblick nicht sehen (*non potest visio Dei per essentiam secundum primum modum*).[[506]](#footnote-506) Das Zitat legt dar, dass der menschlich gegebene Modus des Erkennens mit den Konzepten *ens* und *verum* arbeitet, welche es an zweiter Stelle auf die göttliche Wahrheit und das Sein durch die Abstraktion und die Prädikation bezieht. Wir erkennen durch Belichtung von vorne, aus Richtung der sinnlichen Species(*mens enim nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi obiecta*). Sie wandeln sich dank der Intentionalität des rezeptiven Intellektes in intelligible Species um (*a quibus species intelligibiles accipit*). Dann haben Bonaventuras gut gemeinte Wörter über die direkte Ansicht der göttlichen Substanz (keineswegs komplett, aber trotzdem ganzheitlich gegeben) nicht die gleiche Bedeutung. Duns Scotus wirft Aquin in Bonaventuras Linie eine Einschränkung des menschlichen Erkennens auf eine lediglich empirische Tatsache vor, was angeblich ein direktes Erkennen der göttlichen Essenz ausschließt (Hoye 1976, 283). Der Streit um den Einblick in die göttliche Essenz weist auf den grundsätzlichen Unterschied im Rahmen dieses oder jenes *obiectum* des theologischen und philosophischen Erkennens hin. Der erste Averroismus kann den direkten Einblick in die göttliche Essenz in der Philosophie nicht tolerieren, weil solche Anschauung nur in der prophetischen und mystischen Erfahrung existiert. Beide Richtungen arbeiteten mit einer unterschiedlichen Auffassung der Wahrheit, des Erkennens und des Sinns des Seienden. Die Repräsentanten beider Schulen sahen nicht auf die gleiche Weise Gottes Wesen, was für die kirchliche Hierarchie nach dem Jahr 1270 ein Kardinalproblem darstellte.

Die Hermeneutik der Objektivität zeigt die Entstehung des Averroismus durch die konfliktreiche Beziehung zwischen erstem und zweitem Averroismus. Er spielte sich auf die eine Art bis zum Jahr 1250 in Oxford, und auf eine andere Art in Paris ab. Kilwardby und Rufus studieren einige Jahre zusammen in Paris, wo bis zum Tode des Kanzlers Alvernus der erste Averroismus herrschte; aber beide mussten diese Schule während des Wirkens des Bischofs Alvernus mit großer Wahrscheinlichkeit verlassen. Die modernen Sophismen standen im offensichtlichen Widerspruch zum Text der *Zweiten Analytik* und *De anima*. Solche Lehre wurde an der hiesigen Alma Mater bis zum Jahr 1250 grundsätzlich abgelehnt. Nach dem Tod von Alvernus trat eine andere Situation ein, Es kam die Sternstunde von Bonaventuras modernistischer Schule, welche aus dem akademischen Untergrund in volle geschichtliche Wirksamkeit aufstieg. Das Haupthindernis des Modernismus bestand in der Verurteilung des extern auf dem Menschen einwirkenden *intellectus agens*. Auf der akademischen Versammlung der Pariser Universität lehnte Alvernus diese Lehre als häretisch ab. Deshalb wurde Averroës des äußeren Einflusses des kosmischen Intellekts auf den menschlichen Intellekt beschuldigt. Sein Simulakrum wurde zum akademischen Sündenbock, der alle Sünden und Irrtümer der *Modernorum* auf sich nahm und sie bis heute trägt. Der Angriff auf den arabischen Kommentator als christlichen Häretiker war in Paris bis zum Jahr 1250 undenkbar. Die Universität wurde vom *ad* *mentem Averrois* gegebenen kritischen Denken nach der Sizilianischen Schule geleitet. Die Averroisten wie Rufus und Kilwardby mussten aus Paris nach Oxford zurückkehren, wo sie siegreich ihre Karriere in akademischen und kirchlichen Funktionen vollendeten. Nach ihnen widerfuhr das Gleiche Pecham, welcher im Jahre 1271 der Kritik Aquins und Sigers nicht standhielt. Schließlich verlässt auch Aquin Paris um ein Jahr später. Er wiederum nicht standhielt der Kritik der Anhänger Sigers in der Rue du Fouarre und der Irre der mendikanten Modernisten um Pecham. Beide Gruppen lehnten seinen Semi-Averroismus aus der Position des ersten und des zweiten Averroismus ab (OBJ III, Kap. 4.4.3). Wir haben betont, dass der versöhnliche Wilhelm von Auvergne die Verurteilung der Modernisten keineswegs radikal auffasste, was für den aufkeimenden zweiten Averroismus eine wichtige (und schicksalhafte) Entscheidung darstellte. Alvernus respektierte als Kenner der *Zweiten Analytik* den zweifachen Weg zur Wahrheit, welcher durch die generische Unterschiedlichkeit von Theologie und Philosophie gegeben ist. Daher lehnte er in seiner Funktion als Bischof und Kanzler lediglich diejenigen Lehren der *Modernorum* ab, welche direkt die christliche Auffassung Gottes und des Menschen gefährdeten. Die goldene Zeit der Moderne beginnt erst nach der Rückkehr beider lateinischen Sophisten nach Oxford, was Bacon im Falle des Ordensmitbruders Rufus beschrieb (Kap. 3.2.). Rufus begann nach Bacons Zeugnis 1250 in Oxford zu lehren. Zur selben Zeit stellte Kilwardby hier den neuen Ort der Wissenschaften gemäß der umgearbeiteten Metaphysik vor. Nach dem Tod des Alvernus begann der Siegeszug der *Modernorum* auch in Paris. Der zweite Averroismus setzte sich in Paris durch Bonaventuras Schule aufgrund der Redaktion der *Summa Halensis* (1240–56) fort. Die Oxforder Modernisten verbanden sich mit Bonaventuras Schule, welche von Alexander von Hales gegründet worden war. Sie kamen aus der babylonischen Gefangenschaft der kritischen Philosophie heraus und befreiten sich schließlich von der Bevormundung des ersten Averroismus. Der Pariser Angriff Bonaventuras auf Averroes’ Metaphysik folgte den vorherigen Angriffen von Rufus und Kilwardby, die in Oxford stattfanden. Der zweite Averroismus wurde zu einer eigenständigen Schule, als sich Sophisten in Paris unter der Leitung von Bonaventura mit ihren Kollegen in Oxford zusammenschlossen. Beide Richtungen übernahmen die analytische Philosophie von Rufus und Kilwardby. Rufus schrieb sein Kommentar zu den Sentenzen, zu selber Zeit wie Bonaventura, also während Magisterstudien in Paris in den Jahren 1252–56.

Es was ganz begreiflich, dass gerade in dieser Zeit an der Pariser Universität der harte Konflikt zwischen den akademischen Mendikanten und den säkularen Magistern begann. Zentrum der aufkeimenden Moderne wurde der Lehrstuhl der Mendikantenorden, welcher an der Pariser Universität durch die Bulle *Quasi lignum vitae* von Papst Alexander IV. eingerichtet wurde (1255). Mit diesem Datum entstand offiziell die Moderne auf dem akademischen Boden von Paris. Magister Guillelmus de Sancto Amore wurde von der Universität und von der Funktion des Rektors zu dieser Zeit abberufen, da der Modernist Rufus an dieser Alma Mater die Magisterwürde erhielt. Rufus wird etwa im Jahr 1256 Magister der Theologie und Bonaventura im Jahr 1257. Beide franziskanischen Modernisten bekommen die volle *licentia docendi* und beide wirkten in Paris in der neu entstandenen Bastion der Modernisten. Es ist kein Zufall, die Hauptkrise zwischen den Mendikanten und den säkularen Magistern gerade um diese Zeit ausbrach. Spätestens Im Jahr 1255 ordneten die aristotelischen Magister in der Rue du Fouarre das Pflichtstudium der Schrift *De anima* an, welche ins Curriculum der artistischen Fakultät gesetzt wurde. Durch die Einführung der Interpretation von *De anima* antworteten die Magister von Rue du Fouarre positiv auf die Sophistik der gelehrten Lateiner in der Schule des zweiten Averroismus. Das Ringen um die richtige Auslegung von *De anima* in der Linie des Bischofs Alvernus war wahrscheinlich die letzte Entscheidung von Guillelmus de Sancto Amore als Rektor der Universität. Siger von Brabant als letzter aristotelischer Rektor an der Pariser Universität trat in die Fußstapfen seiner Vorgänger und erfüllte den Sinn der klassischen Philosophie *ad mentem Averrois* auf brillante Weise. Mit dem Rektor Wilhelm gingen wohl auch früher oder später seine Schüler Gérard d’Abbeville und Nicolas des Lisieux weg. Im Jahre 1255 verliert der erste Averroismus zum ersten Mal einen Machtkampf durch den Abgang der Magister und des Rektors, welche von den modernen Medikanten abgegriffen worden waren. Diese hatten im selben Jahr einen eigenen Lehrstuhl an dieser Universität bekommen. Zu jener Zeit verlässt Rufus als Begründer des Modernismus die Pariser Universität und kehrt zurück nach Oxford, zum zweiten Mal. Seine extremistische Position konnte er nicht mehr halten, nach dem konzentrierten Angriff der säkularen Magister in der Rue du Fouarre und Albert und Aquin, der gerade neu hinzugekommen war. Aber den in Paris tätigen Oxforder Analytikern drohte nichts Ernstes mehr. Rufus‘ modernistische Linie wird an der Pariser Fakultät von seinem Schüler Bonaventura betreut, welcher als soeben ernannter Magister den neuen Lehrstuhl der Mendikantenorden gründet und die Modernisierung der Metaphysik fortsetzt. Rufus erlangt wahrscheinlich als erster Magister in Paris diese Würde an der neu gegründeten Mendikantenfakultät. Dann kehrt er zurück nach Oxford, wo er um das Jahr 1260 in der Funktion als Magister Regens des Franziskanerkollegs stirbt. Somit wurde Oxford definitiv zur Bastion des Modernismus im Modus des *Oxfordian Fallacy*, worin dessen *raison d’être* besteht.

Das Ringen der ersten und des zweiten Averroismus erklärt auch glaubhaft die bewegten Schicksale von Roger Bacon. Als Bacons Freunde Fulquode im Jahre 1265 zum Papst Clemens IV. gewählt wurde, forderte er gleich im Folgejahr Bacons als *Opus maius* bekanntes Werk an, welches trotz der Feindschaft der Oxforder Franziskaner entstand (Bérubé 1969). Weder das Lehren in Oxford noch die Freundschaft mit dem Papst rettete diesen Vertreter des ersten Averroismus vor Verfolgungen seitens der Mächtigen. Sein akademischer Konflikt mit Kilwardby und Bonaventura war absolut unvermeidlich. Bacon betrachtet das Denken der Modernisten als reinen Wahnsinn (*insaniunt contra veritatem*, Kap. 3.4.2), und seine Verfolgung dauerte ein ganzes Jahrzehnt. Bacons Verfolgung korrespondiert mit seinem zweiten Aufenthalt in Paris (ca. 1256–80). Zu deiser Zeit eröffnete der zweite Averroismus nach der Eroberung Oxfords im Jahre 1255 einen Siegeszug an der Pariser Universität. Beide angegebenen Schriften *Opus maius* und *Opus minus* (ca. 1267) begründen das aristotelische Weltbild und das Erkennen gegen die Modernisten. Bacon macht durch *Opus maius* das gleiche aufklärerische Werk wie Albert der Große, welcher in derselben Dekade die integralen Kommentare zu den aristotelischen Schriften vollendet (Kap. 2.4.3). Die akademische Verfolgung kulminierte durch Internierung dieses Tertiärs im Franziskanerkolleg von Paris etwa in den Jahren 1277–79. Das Lehrverbot sowie die eingeschränkte Publikationserlaubnis wurden im Jahr 1277 festgesetzt, wodurch Bacon klar als Anhänger der Schule des ersten Averroismus bezeichnet wird. Der General des Ordens Jérôme d’Ascoli (Girolamo Masci), der später zum Papst Nikolaus IV. gewählt wurde, verbot gleich nach der Verurteilung 1277 die Verbreitung von Bacons Werken unter den Franziskanern. Diese Verurteilung bestätigte indirekt Bacons Streit mit dem vorherigen Generaloberen der Franziskaner, also mit Bonaventura. Sein Werk *Collationes in Hexaëmeron* (1273) kritisiert indirekt Bacons edukatives Projekt der Philosophie. Bacon bewertet seinerseits im Werk *Opus minus* kritisch die Tätigkeit des nicht genannten Magisters der Schule Alexanders von Hales. Er missbrauchte den Titel Magister der Theologie und seine Schriften seien voller Irrtümer.[[507]](#footnote-507) Für Bonaventura gilt die Spezifizierung „*intravit ordinem Fratrum puerulus*“, aber keine andere Bestimmung (*nec unquam legit philosophiam, nec audivit eam in scholis*; ibid, p. 327). Wenn wir indes die Kritik am Kollektivwerk *Summa Halensis* ebenso hart und ironisch nehmen wie Bacon, dann gilt die erwähnte Unkenntnis der Philosophie auch für Bonaventura.[[508]](#footnote-508) Bonaventura gehörte zu den vorderen Anhängern der Hales‘ Schule, welche Bacon aus den bereits dargelegten Gründen nicht als authentische Philosophie betrachtete, sondern als Sammlung moderner Sophismen. Bacon nennt die Gruppe der zweiten Averroisten als zweiträngige Philosophen und überhaupt nicht als Theologen (*vulgus philosophorum quam theologorum*; *Opus minus*, p. 360). Bacons Kritik erinnert an die zitierte Passage Alberts über die Lächerlichkeit (*ridiculum*) der Werke jener pseudo-gelehrten *Latinorum*, mit denen es keinen Sinn hat, zu debattieren (Kap. 2.4.3). Bacon ironisiert hart die Gruppe der zweiten Averroisten, welche um die Redaktion der *Summa Halensis* entstanden war. „Dieser nicht genannte franziskanische Magister hat angeblich jene große Summe zusammengeschrieben, schwer wie ein Pferd. Darüber hinaus hat er sie nicht selbst verfasst, sondern andere.“ (*Opus minus*, p. 326). Die vorausgegangene Matrix hat dargelegt, dass Bischof Alvernus dieselbe Gruppe als *sophistae Latini* kritisierte (Kap. 2.3.1). Der Streit zwischen erstem und zweitem Averroismus war nach dem Jahr 1250 nicht länger eine rein philosophische Angelegenheit. Das galt noch um das Jahr 1240, als die Auffassung der Wissenschaft gemäß der zweifachen Auslegung der *Zweiten Analytik* bearbeitet wurde.

Nach der Einführung der zweifachen Auffassung der Metaphysik laut der *Modernorum* und der *Antiquorum* kam es zu einem Frontalzusammenstoß. Die Frage nach dem Subjekt der ersten Wissenschaft wie zwei konkurrierende Projekte auf: Avicennas und Averroës‘ Metaphysik. Der Streit um diese zweifache Wahrheit der Metaphysik wurde in dieser oder jener Auslegung des Aristoteles als Bedingung *sine qua non* des sinnvollen philosophischen Diskurses präferiert. Das grundlegende Merkmal des zweiten Averroismus bestand im Eklektizismus aller Art, welcher in der Auffassung der einen ontotheologisch gegebenen Wahrheit gipfelte. Die philosophischen Termini erhielten eine theologische Bedeutung und umgekehrt. Für die Hermeneutik der Objektivität ist ganz wichtig die Zeit, wenn es zum ersten offiziellen Angriff auf Averroës kam. Der zweite Averroismus konnte sich in Paris erst nach der sophistischen Kritik an Averroës als Häretiker in den offenen Konflikt mit dem ersten Averroismus einlassen. Die häretische und öffentlich verurteilte These über den getrennten kosmischen Intellekt musste an Averroës weitergegeben werden. Er wurde zum Averroisten gemacht. Daher beginnt die Schule der *Modernorum* im Jahr 1250 einen neuen Streit um Averroës. Sie kommentierten nicht die imposante Gestalt des philosophischen Kommentators, sondern ihn als religiösen Häretiker verurteilten. Der Angriff der zum Mendikantenorden gehörigen *Modernorum* auf Averroës stellt den grundlegenden *terminus post quem*, der die Entstehung der Moderne datiert. Diese philosophische Bastille musste keineswegs in Oxford erobert werden, wie es Kilwardby bereits um das Jahr 1250 getan hatte, sondern in Paris, wo sich das Zentrum der damaligen universitären Ausbildung und auch das Zentrum des ersten Averroismus befanden. Der erste Angriff begann in Paris etwas im Jahre 1252, also sehr bald nach dem Tod des Bischofs Alvernus. Bonaventura publiziert seinen Kommentar zum zweiten Buch der Sentezen und knüpft an Rufus‘ und Kilwardbys Philippika gegen Averroës an (*positio Commentatoris super librum de Anima … pessima est et haeretica*; OBJ III, Kap. 4.1.3). Bonaventura desinterpretiert Averroës ebenso wie Kilwardby und Rufus, also ganz bewusst und sophistisch. Deshalb musste er diesen islamischen Philosophen im Stile der Oxforder *Modernorum* als christlichen Häretiker bezeichnen, um den Streit von der sachlichen philosophischen Diskussion auf einen machtbezogenen und dogmatischen Diskurs überzuleiten. Im gleichen Geist fuhr eine Generation später Aegidius Romanus fort, der im Werk *De erroribus Philosophorum* (ca. 1270) Averroës‘ „Häresie“ sophistisch *ad hoc* durch zusammengetragene theologische Zitate belegte.[[509]](#footnote-509) Diese Sophistik wurde von Ernst Renan übernommen, der für die Postmoderne eine objektive Lehre über den westlichen Averroismus verfasste.

Der Kern des Streites zwischen beiden Schulen um das Jahr 1250 wurde die Stellung von Theologie und Philosophie. In dieser grundsätzlichen Sache der in der *Zweiten Analytik* postulierten gattungsmäßigen Trennung beider Wissenschaften entstand der Streit zwischen Bacon und Bonaventura, welcher nicht auf den ersten Blick zu sehen ist. Bonaventura kritisiert das Studium der philosophischen Werke, welche die Theologen verwirren.[[510]](#footnote-510) Ähnlich negativ sieht die „*curiositas*“ der Philosophie das Werk *Collationes de donis Spiritus sancti*.[[511]](#footnote-511) Umkehrt, Bacons *Opus minus* polemisiert grundsätzlich mit dem zentralen Teil von Bonaventuras Lehre. Bonaventura forderte die Unabhängigkeit der neuen Theologie von der klassischen, *ad mentem Averrois* dargebotenen aristotelischen Philosophie. Bacon wies die These zurück, dass die falsche Philosophie der Modernisten die Theologie beherrschen sollte (*philosophia dominatur in usu theologiam*).[[512]](#footnote-512) Bacon verteidigt den zweifachen Weg zur Wahrheit im Sinne der eigenen Würde sowohl der Theologie als auch der Philosophie (*dignitas philosophia*). Jede Wissenschaft verfügt über einen eigenen Bereich der Forschung und der Wahrhaftigkeit; daher darf keine Art des Wissens eine andere Art der Wissenschaft determinieren (*nulla facultate extranea debet dominari*). Die Magister in der Rue du Fouarre, welche die kritische Auffassung der Wissenschaft gegen die Modernisten aller Art schützten, verwiesen grundsätzlich auf die Gültigkeit der *Zweiten Analytik* über die Unmöglichkeit des Übergangs von einer Gattung in eine andere im Rahmen der einen *demonstratio*. Diesen Standpunkt verteidigten sie in der Erklärung der Pariser Universität vom 1. April 1272 (OBJ III, Kap. 4.1.2). Das war der Grund des Abgang Aquins aus Paris am Ende April 1272. Dieser Theologer war nicht bereit, den zweifachen Weg der wissenschaftlichen Forschung gemäß der *ad mentem Averrois* dargebotenen *Zweiten Analytik* anzuerkennen. Die vorherigen Kapitel und der Erfurter Anonyme haben gezeigt, dass der zweite Averroismus die These der gattungsmäßigen Unterschiedlichkeit der Wissenschaften zugunsten der neuen Art der im Rahmen der universellen Supposition gegebenen univoken Prädikation des Seienden aufhob. Der Angriff des zweiten Averroismus auf die aristotelische Philosophie wird ab dem Jahr 1250 aus der Position der fehlerhaft positionierten unitären Ontotheologie der *Modernorum* geführt. Die modernen Illuminaten brauchen die Übereinstimmung zwischen Denken und Realität nicht mehr zu suchen, weil sie die absolute, d. h. gänzlich abgeteilte *certitudo* ihrer Dogmatik und der objektiv gegebenen *rectitudo* der Vermutungenhaben*.* Die Aristoteliker wurden erst um 1270 in Paris zu akademischen Dissidenten. Aber Bacon war bereits nach dem Jahr 1245 unter Kilwardbys Wirken als Rektor in Oxford und später in Paris unter Bonaventura bis zu seinem Tode ein philosophischer Dissident. An der von Bonaventuras Schule und der Schule des zweiten Averroismus beherrschten Pariser Universität entging der Dominikaner und Semi-Averroist Thomas von Aquin Bacons Schicksal. Aber der säkulare Magister Siger von Brabant als brillanter Kenner des Averroës und der aristotelischen Metaphysik wurde nicht ersparrt. Dieser Meister und Rektor der Künstler wurde von keiner Autorität einer religiösen Schule geschützt. Er verteidigte die wahre Philosophie allein durch sein eigenes Genie und seine Ehrlichkeit in Verbindung mit der Verteidigung der akademischen Freiheiten gegen die dogmatischen, machthungrigen Modernisten, die ihre eigene einzigartige Wahrheit verteidigten. Alle diese grundlegenden Veränderungen bestimmen das Vorgehen der Hermeneutik bei der Erforschung der folgenden Matrix der Objektivität in den Jahren 1250–77. Der Streit zwischen Bonaventura, Kilwardby und Pecham auf der einen Seite, und Bacon, Siger, Aquin und Albert auf der anderen Seite, hat den Charakter des Zusammenstoßes zweier Denkschulen. Der Konflikt zwischen beiden Schulen brach nach 1250 mit voller Wucht in Paris aus und verschob den Streit des Averroismus in die zweite Etappe. Nach diesem Datum verließ die objektive Weltanschauung das abgeschlossene Umfeld der artistischen Fakultäten in Paris und Oxford und eröffnete den Weg des epochalen Wirkens im gesamten lateinischen Westen.

## 3.5. Modernisierung des Avicennismus

Die hermeneutische Archäologie bestimmte mithilfe der Triade Geschichtlichkeit, Geschichte und Historie die Art und Weise und den Ort der Entstehung der modernen Wissenschaft (*ortus scientiarum*). Die gedachte Existenz der Sache wurde wie bei den *Nominales* zu einem objektiven Körper (Kap. 1.6). Diese Pseudosubstanz (*res*) ist in die Welt und in das moderne Denken gekommen, um das geschichtliche „Wohnen“ zu etablieren. Sie kam in das epochal Eigene (*eís ídion*), um die moderne Weltanschauung als Ereignis der Objektivität zu ereignen. Seit der Zeit der gelehrten *Latinorum* wohnt dieses *tertium ens* bei allen gebildeten Menschen in der Form eines objektiven Wesens. Westliche Illuminaten nehmen dieses *tertium ens* als ihr eigenes Ding des Denkens an (*idiotés*). Durch die Verwendung dieses *genitivus subiectivus* und *obiectivus* der modernen Geschichtlichkeit nimmt dieses idiotische *tertium ens* im Laufe der westlichen Geschichte seine eigene Natur an („ereignet sich“). Es beruft moderne Gelehrte zu ihrem „Ge-Stell“ als objektive Wissenschaft, um die tragikomische *a/létheia* der göttlichen Musen zu erfüllen. Seit dem bekannten Vortrag von Max Weber (1917) ist Wissenschaft ein objektiver Beruf. Die moderne Wissenschaft entstand durch den ersten Frontalzusammenstoß zwischen der klassischen und der modernen Interpretation der Metaphysik in den Jahren 1230–50. Die Entstehung des modernen Subjektes sollen wir vom Beginn der Objektivität trennen.[[513]](#footnote-513) Dieser Konflikt stellt aus der Sicht der Geschichte der Philosophie das entscheidende Ereignis der Entstehung der Objektivität dar. Der Streit der Porretaner mit den Aristotelikern begann in Paris bereits um das Jahr 1200, wovon Blunds Kommentar zu *De anima* zeugt. Seine Schule knüpft an den Streit zwischen Abelard und nominalistischen Modernisten an, welche in der Abtei des Heiligen Viktor residieren. Diese war vom Neuplatoniker Guillaume de Champeaux gegründet worden (Kap. 1.6). Die klassische Metaphysik definiert das wahre Erkennen als universell im Intellekt etabliertes Akzidens, welches adäquat über das reale Sein der ersten Substanz aussagt. Schlüsselbedeutung hat Blunds Unterschied zwischen der internen Species des Erkennens und der externen Form der Sache, welcher die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung zwischen dem Ding, den Sinnen und dem Intellekt ermöglichte. Die neuen Alexandriner in Oxford und Paris bildeten geschichtliche Analogie zu Averroës‘ Zeitgenossen (OBJ I, Kap. 2.4.2). Die ersten modernen Kommentare zur *Zweiten Analytik* (Grosseteste, Rufus, Kilwardby) legten das Erkennen in der Schule des zweiten Averroismus dar. Die erste historisch wirksame Gestalt des zweiten Averroismus wurde von Grosseteste in die Philosophie eingeführt und von seinen beiden wichtigsten Nachfolgern bestätigt. Der Franziskaner Rufus und der Dominikaner Kilwardby führten die erste geschichtlich wirksame Gestalt des Modernismus in die Philosophie der Schule ein, die „*sophistae Latini*“genannt wurde. Zum Entstehungsort der objektiven Bestimmung des Seienden wurde in den Jahren 1230–35 die franziskanische Kommunität der Oxforder Illuminaten. Hier führte der Modernist Rufus von Cornwall das Wort, welcher zum Führer der neuen *intelligentia spiritualis* geworden war. Die analytische „Philosophie“ dieser Schule entwickelte ein neues Wissenschaftskonzept, das auf der unmittelbaren Intuition der essenziell aufgefassten Formen beruht. Die Wissenschaft wird von der Deduktion der Bedeutungen aus der logisch aufgefassten zweiten Substanz begründet, welche irrtümlich als erste Substanz ausgegeben wird. Die primäre Deduktion der Bedeutungen und der Gewissheit geht aus der im Modus *semel–semper* gegebenen Essenz hervor. Das verhängnisvolle Verschwinden der ersten Substanz im *Oxfordian Fallacy* war möglich durch das neu gebildete Mittelglied des deduktiven Urteils. Das durch die Notwendigkeit des metaphysischen Dativs gegebene aristotelische Prinzip *ex inmediatis* wurde in die Gestalt der logischen Notwendigkeit modernisiert. Dann gilt die Theorie der Wahrheit als Korrelation (*coaequatio*) zweier Formen des *tertium ens*: ein Wesen der dritten Art ist als übergeordnete ewige Form gegeben; das andere Seiende ist in der kontingent gegebenen Sache als eine besondere Form von Universalien gegeben, die außerhalb des menschlichen Geistes existieren. Die als Grundlage der aristotelisch aufgefassten Wissenschaft gegebene metaphysische Abstraktion und Deduktion wurde durch deren modernes Simulakrum ersetzt, also durch logische Abstraktion und Deduktion. Die Univozität des Seienden wird im autarken und quasi-substanziellen Intellekt der *Modernorum* hergestellt. Solche drastiche Umkehrungen im Denken riefen einen prinzipiellen Konflikt der Modernisten mit dem ersten Averroismus hervor.

Eine neue Runde der Gigantomachie zwischen den Neuplatonikern und den Aristotelikern wurde durch die Rezeption von Averroës im lateinischen Westen ab 1220 ausgelöst. Damals entstand ein neues Ereignis des Denkens, welches den Horizont der Falsafa überschritt. Es kam zur Entstehung des zweiten Averroismus und die Schule der *Nominales* definitiv verschwand. Die im Rahmen der *Logica Modernorum* wirkenden nominalistischen Schulen integrierten sich in die Strömung des zweiten Averroismus. Das wichtige Ereignis, welche eine neue Metaphysik begründete, war Scotus‘ Interpretation des Kommentators, geschaffen in der Linie des ersten Averroismus der Sizilianischen Schule. Seine Vorlesungen wurden um das Jahr 1230 an der Pariser Universität abgehalten. Zu dieser Zeit verließ Grosseteste die Universität von Paris und ging nach Oxford. Er baute das Franziskanerkolleg in Oxford zum Fundament dortiger Universität aus, die von den porretanischen Logikern und den Avicennisten aus der Schule der *Nominales* dominiert wurde. Die klassische Schule der Interpretatoren des Aristoteles folgten der Linie Boethius‘ und Abelards. Sie waren an der damals entstandenen Pariser Universität am besten dazu disponiert, Scotus‘ Auslegung zu schätzen. Averroës‘ *proportio* garantierte im ersten Averroismus der Blund’schen Schule eine adäquate Beziehung zwischen der ersten und der zweiten Substanz. Die so gegebene univoke Prädikation determiniert wissenschaftliches Erkennen im Rahmen des deduktiven Syllogismus der *Zweiten Analytik*. Die Vertreter des ersten Averroismus hielten sowohl an Averroës‘ *intellectus possibilis* als auch an der klassischen aristotelischen Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Intellekt und realer Substanz fest. Der philosophische Streit wurde zu einem ideologischen und machtbezogenen Streit. Kilwardby verteidigte den zweiten Averroismus auch autoritär, was sein Streit mit Bacon und mit Thomas von Aquin zeigte (Destrez 1930). Kilwardby wurde Rektor des Oxforder Kollegs und im Jahre 1272 Erzbischof von Canterbury. Es gibt direkte Verbindung des in Oxford verteidigten zweiten Averroismus mit allen in den Streitigkeiten 1270–77 diskutierten Fragen. Es ist überhaupt kein Zufall, dass die Erklärung der Magister in der Rue du Fouarre, welche die Autonomie von Theologie und Philosophie verteidigt, im selben Jahr 1272 erscheint, da dieser Modernist zum Erzbischof von Canterbury ernannt wird und als Kanzler der Universität in Oxford wirkte. Die Vertreter des zweiten Averroismus vollzogen die erste Säuberung der Aristoteliker in der Rue du Fouarre im Jahr 1256. Der Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus lässt sich nach dem Jahr 1250 vor allem an diesen kontroversen Punkten und Lehren manifestieren:

* Der Streit um die Verurteilung des sogenannten „Averroismus“, wobei der erste Averroismus der Aristoteliker und der zweite Averroismus der *Modernorum* einander gegenüberstanden.
* Der Streit um die zweifache Wahrheit, wobei Averroës‘ *proportio* in der Schule des ersten Averroismus versus neuplatonische *rectitudo* und *certitudo* in der Schule des zweiten Averroismus im Spiel waren.
* Der Streit um die existenzielle Einheit der Person und um die numerische Einheit des Intellektes. Gegenüber dem nach dem CMDA gegebenen *intellectus possibilis* als Einheit der seelischen Fähigkeiten stand der objektiv hylemorphische *intellectus materialis*. Er verbindet sich mit dem substanziellen und getrennen kosmischen *intellectus agens*.
* Der Streit um den Status der Spezies: die *species intelligibilis* von Averroes sind nicht mit den modernistischen *species* vereinbar, die ewige Essenzen ausmachen.
* Der Streit um die Ewigkeit der Welt. Auf der einen Seite stand die hypothetische Proposition der aristotelischen Philosophie, welche neutral sowohl die Ewigkeit der Welt als auch die Erschaffung der Welt durch die erste Ursache verhandelte. Auf der anderen Seite stand die unifizierte Ontotheologie der dogmatischen Modernisten, welche vor dem Beginn der Schöpfung in den göttlichen Intellekt schauen.
* Der Streit um den Einblick in die göttliche Essenz, in welchen der zweite Averroismus die göttliche Species mystisch und im direkten Einblick sah. Der erste Averroismus verteidigte die wissenschaftliche Erkenntnis des Gottes als „*quoad nos*“ innerhalb der Schule der Modisten, die von CMDA vorgegeben wurde. Der mystische Einblick in das göttliche Wesen und philosophisches Wissen über Gott als erster Ursache sind gattungsmäßig unterschiedlich.

Für die Denker des ersten Averroismus im Paradigma der Sizilianischen Schule war Averroës kein Averroist und konnte es auch nicht sein. Die Schule des zweiten Averroismus hielt den Kommentator für einen Häretiker und einen fehlbaren Philosophen. In der folgenden Generation gesellten sich einige vom Avicennismus der Toledischen Schule beeinflussten Semi-Averroisten und Theologen (Aquin, Aegidius Romanus) zur Schule des zweiten Averroismus.

Die Verfinsterung der ersten Substanz begann um 1230 durch Grossetestes Auslegung der *Zweiten Analytik*. Diese Interpretation öffnete die Augen den um 1235 in Oxford studierenden jungen gelehrten Lateinern. Diese waren zu Magisterstudien nach Paris gekommen. Die Rezeption von Avicennas Korpus in der Fassung der Toledischen Schule beeinflusste die Auslegung des *Corpus Aristotelicum* in Oxford. Sie trug zur Entstehung der Moderne um das Jahr 1240 in Paris bei. Die Sophisten von Oxford verbanden die neue Interpretation der „Wissenschaft“ im Paradigma des *Oxfordian Fallacy* mit dem veränderten Statut der *Kategorien* in den logischen Schulen der Porretaner, *Grammatici* und *sequaces Aristotelis*. Albert, Bacon und weitere kritische Denker lehnten die Oxforder Schule im Namen des ersten Averroismus ab. Ihre Interpretation des aristotelischen Korpus folgte Averroës‘ Linie im Paradigma der Sizilianischen Schule. Für die Sophisten aus Oxford gilt Averroës‘ Kritik an der damaligen Avicennisten (*hoc contrarium est ei quod contingit Modernis*; OBJ I, Kap. 2.4). Weder damals noch heute ist niemand gebildet und perfekt, wenn er kein Alexandriner, d. h. kein alexandrinischer Modernist ist (*nullus enim es sciens et perfectus apud eos nisi qui est Alexandreus*). Die Rezeption des Kommentators in Oxford bedeutete lediglich, dass der neuplatonische Avicenna einen aristotelischen Mantel erhielt, den er bis heute trägt. Der erste Modernist Grosseteste war indes noch immer ein excellenter Aristoteliker. Er war sich des gewissen, in seiner Auffassung der univoken Konversion der Prinzipien des Erkennens gegebenen Problems bewusst. Er sah eine gewisse Unklarheit (*aliquantulum obscura*) im Schema, im welchem die Imposition aus Richtung der ersten Substanz verschwand. Darin unterschied er sich von Philipp dem Kanzler an der Pariser Universität, welcher zur gleichen Zeit eine volle Konversion der Transzendentalien im Begriff der *resolutio* vollzog. Aus den höchsten platonischen Gattungen des Seins, welche unter der Idee des Guten vereinigt waren, wurden Elemente der aristotelischen kategorialen Prädikation (Kap. 2.3.2). Grosseteste vollzog formal die gleiche neuplatonische Konversion der kognitiven Prinzipien zu einer nicht weiter reduzierbaren formalen Grundlage. Die Konversion der ersten Prinzipien des Erkennens, welche in Oxford um das Jahr 1230 vollzogen wurde, knüpfte übergangslos an die neuplatonische Konversion der Transzendentalien an, welche zur selben Zeit Philipp der Kanzler in Paris einführte. Grosseteste blieb aber ein kritischer Aristoteliker der Blunds Schule. Er sah weiterhin noch das gewisse Problem in der Konversion zwischen der ersten und der zweiten Triade der Prinzipien des Erkennens. Grosseteste ist der erste lateinische Modernist geworden, weil er der letzte Vertreter der klassischen Metaphysik in der aufkommenden Moderne war, der die Wirkung der *a/létheia* in der Finsternis der ersten Substanz reflektierte. Sein Begriff „*aliquantulum obscura*“ spiegelt zum letzten Mal die Wahrheit und Falschheit der modernen Wissenschaft wider. Sie braucht nicht die Realität der ersten Substanz, um einen deduktiven Beweis durchzuführen. Dieses epochale Ereignis leitete die Verfinsterung der Wirklichkeit ein und eröffnete die objektive Interpretation der realen Ereignisse als Sonnenfinsternis durch die falsche Interpretation der *Zweiten Analytik*. Die doppelte Verneinung (d. h. der realen Sonne und der metaphysischen ersten Substanz) ergibt im Lateinischen einen Positiv. Durch die Verdichtung der sophistischen Finsternis erstrahlte den Oxforder Illuminaten das Licht der modernen Vernunft gemäß der metaphysischen *obscurity*, die Averroës bei Avicenna fand. Diese Unklarheit sahen nicht mehr die jungen Oxforder Gelehrte, welche um das Jahr 1235 nach Paris gekommen waren. Die ersten Modernisten kamen aus Oxford und fanden die magistralen Lehrer in der Schule Alexanders von Hales und Philipp des Kanzlers . Sie lehnten die Schule von Blunds Nachfolgern ab, welche von Bischof Alvernus und Albert der Große geleitet wurden. Die aristotelische, *ad mentem Averrois* gegebene Metaphysik bekam zwei gänzlich unterschiedliche Auslegungen nach der Sizilianischen und nach Toledischen Schule. Die Entstehung der neuen Interpretation der *Zweiten Analytik* muss aus der Sicht des vorliegenden Dreiecks aus Geschichtlichkeit, Geschichte und Historie betrachtet werden. Die durch intuitiven und mystischen Einblick gegebene Wahrheit beeinflusste die anschließenden Kommentare dieser Schule die Auslegung der Schrift *De anima*, wodurch der tatsächliche Streit um den Averroismus entbrannte. Die auf metaphysischen Irrtümern errichtete Moderne musste sich in der ersten Phase ihrer geschichtlichen Wirkung hauptsächlich auf autoritäre Weise durchsetzen. Die epochale Wirkung des *Oxfordian Fallacy* setzte das Denken der lateinischen Sophisten durch die Macht des erzbischöflichen Stuhles in Canterbury durch (Anselm, Kilwardby, Pecham), welche das Reich der in Oxford entstandenen Sophismen beschützten. Die gleiche Entwicklung begann in Paris nach dem Jahr 1277. Der Ursprungsort der analytischen Sicht der Moderne wurde in der Matrix im porretanischen Begriff „*discrete videamus*“analysiert (Kap. 1.4). Dieses Ereignis des mythologischen Denkens eröffnete das wissenschaftliche Erforschen den nicht existenten Diakosmos der *Nominales* und konstituierte somit den epochalen Irrtum der Moderne. Die himmlische Mystik und die kirchliche Macht der modernen Illuminaten gingen Hand in Hand. Dieses heilige Band der Moderne hat sich jetzt verwandelt. Es gibt Verschmelzung nihilistischer Ideologien aller Art , die von der politischen Macht im Rahmen von „*Deep state*“ und der transnationalen Konzerne gefördert werden.

Kehren wir zur Wirkung des metaphysischen Dativs zurück. Albert verteidigte das Realitätsprinzip gegenüber der Schule der Oxforder Modernisten. Sie kamen nach dem Jahr 1235 nach Paris (Kap. 2.4.1). Das Ereignis der vergangenheitlichen Donation des Seins (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*) bestimmt das wahre Erkennen der ersten Substanz. Der ursprüngliche Akt des Seins, welcher das Seiende als hier und jetzt der seienden Substanz begründet (οὐσία, τόδε τι), wirkt im wissenschaftlichen Urteil *ex inmediatis* und begründet dadurch das sekundäre Erkennen dieser Seiendheit, welche im Denken und nur im universellen Modus gegeben ist. Der analytische Austausch der ersten Triade der Erkenntnisprinzipien mit der zweiten veränderte die Weltsicht zur Epoche des Anthropozäns. Die Parusie der ersten realen Substanz, welche zuvor als Donation des Seins des Seienden gegeben war, nun in die manipulative Macht des Subjektes geriet (*Ge-Stell*; OBJ I, Kap. 1.2). Diese Auffassung des Seienden ist grundsätzlich paranoisch. Der Sterbliche erschafft mit seinem Denken die Dinge nicht, sondern sie nur erkennt. Die Rache der Musen ließ sich ein paar Jahrhunderte lang auf sich warten und hatte einen tragisch göttlichen Charakter. Oxford wurde nach dem Niedergang der Pariser Universität im vollendeten Alter der Aufklärung zum Hauptzentrum der objektiven modernen Bildung. Grossetestes Unschlüssigkeit im Stil „*aliquantulum obscura“* verschwand in der Modernität. Sie wurde durch die tragisch paranoide Epoche („Irre“) der siegreichen Objektivität ersetzt. Die Wahl für die analytische Determinierung von „*inesse*“im Mittelglied des wissenschaftlichen Urteils war fatal einfach und dem Oxforder Bacon zufolge auch fatal fehlerhaft. Die Vermischung zwischen zwei Arten von *per se* gegebener Universalität ließ die erste hyparchische Substanz aus der modernen Metaphysik verschwinden. Die reale Kausalität und die durch die Existenz der Welt begründete Notwendigkeit (*actus essendi*) spielten im Schema der Erkenntnis keine entscheidende Rolle mehr. Die Generation der Modernisten, welche aus dem analytisch denkenden Oxford zu Magisterstudien nach Paris gekommen war, hatte in der Frage des wissenschaftlichen Erkennens der Realität bereits absolute Klarheit. Diese Veränderung vollzogen Rufus (Kap. 3.3.1) und Kilwardby (Kap. 3.4.1) während ihrer Magisterstudien in Paris in den Jahren 1235–40. Die Mendikanten und Illuminaten aus Oxford ergänzten die hiesigen Aufklärer aus der Schule der *sophistae Latini* hervorragend. Die *sophistae Latini* begannen um das Jahr 1235 die Gesamtheit des Werks *Summa Halensis* unter der Führung Rupellas und dann Bonaventuras zu kompilieren. Die Wahrheit der Objektivität in deren bei Grosseteste gegebenen *a/létheia* ging in dieser Schule der ersten Modernisten in die volle Unverborgenheit der *veritas* über, welche als epochaler metaphysischer Irrtum des Westens gegeben war. Dadurch kam es auch zu einer grundsätzlichen Aufhebungder Schulen der porretanischen Logik, welche durch die moderne Interpretation der *Kategorien* und der *Zweiten Analytik* in den neuen Strom der analytischen Moderne übergingen. Die selbstbewussten und gelehrten Sophisten in Oxford und Paris produzierten in den nächsten Generationen weitere Versionen des *Oxfordian Fallacy*. Rufen wir uns in Erinnerung, dass zur selben Zeit in Paris der Kanzler der Universität Alvernus die neuplatonische Falsafa und Avicenna als problematische Nachfolger des Aristoteles kritisierte (*sequaces Aristotelis*) und im Gegenzug die exzellente Auslegung des Averroës lobte (*philosophus nobilissimus*, Kap. 2.3). Die Deformation des Erkennens im Hinblick auf die Essenz und deren Wirkung bestätigt die neue Interpretation von Aristoteles‘ Werk, namentlich der *Kategorien,* der *Metaphysik* und der *Physik*. Die Interpretation dieser Werke des Aristoteles wird zur Grundlage der künftigen Streitigkeiten der Scholastik, welche abermals die Gigantomachie der Falsafa zwischen Avicenna und Averroës auf Tapet brachte. Die Historie des Westens hat bestätigt, dass die spekulativen Illuminaten des zweiten Averroismus eine erfreuliche mythopoetische Wissenschaft der Moderne schufen. Mit der Kraft der sophistizierten Musen ausgestatet, sie besiegten die Auffassung des im ersten Averroismus gegebenen „schwachen“ Intellektes. Die Erkenntnis kraft eines solchen modernen und „starken“ Verstandes kann die Welt der Mathematik begründen, aber keineswegs die Metaphysik, die die realen ersten Substanzen untersucht.

Damit war in der Philosophie ab dem Jahr 1250 der Weg bereitet für den grundsätzlichen Streit hinsichtlich folgenden Punkten: Status des menschlichen Erkennens; Theorie der Wahrheit; Einheit des Seienden; Stellung Gottes in der Metaphysik. Der zweite Averroismus missinterpretierte zwei fundamentale Quelle der klassischen Metaphysik: sowohl Aristoteles‘ Lehre als auch die anschließende Auslegung des Kommentators. Die Modernisten konstituierten eine neue Form der Metaphysik, welche die Bildung der Objektivität startete. Diese neuplatonische Verdoppelung der Realität erweckte eine grundsätzliche Abscheu der Averroisten der ersten Welle, zu denen der Pariser Bischof Alvernus, Roger Bacon, Albert der Große und deren philosophischen Nachfolger in der Rue du Fouarre gehörten. Der kritische Bacon erlebte die Anfänge der *Modernorum* direkt in Paris, weil er dort irgendwann um das Jahr 1240 die Magisterwürde erlangte. Die Einführung der authentischen Lektüre des Aristoteles stellt nach seinen Worten eine *horribilis difficultas* dar (Wéber 1991, 74). Die gleiche Aufgabe stellt sich eine Dekade später auch Albert, welcher gegenüber der Gruppe der modernen Sophisten argumentierte. Albert fasste in seinen der Einheit des Intellektes gewidmeten Schriften nach dem Jahr 1256 die Lehre dieser Schule im Terminus *opinio* *Latinorum* zusammen (Kap. 2.4.3). Alvernus, Bacon, Albert und teilweise Grosseteste lehnten neue Weltanschauung im Zeitraum 1235–45 ab. Die Kritiker der *Modernorum* aus den Reihen des ersten Averroismus begriffen, dass es um eine radikale Veränderung des Sinns des Seienden geht. Neue Metaphysik beruft sich nur formal und ohne tiefere Kenntnis auf Aristoteles und Averroës. Rufus von Cornwall wurde zum Begründer der objektiven Beziehung zur Realität und hat auch den Grundstein für den Streit um den angeblichen Averroismus des Kommentators gelegt. Die erste Generation der Modernisten studierte die Sammlungen hypothetischer Beispiele der modernen Logik (*Sophistaria*); sie wurden in der folgenden Dekade die Magister mit vollem Abschluss der *licentia docendi*. Diese Wandlung kam seit dem Jahr 1240 und gründete die Schule des zweiten Averroismus. Es kam zum Übergang von Alvernus‘ Terminus der „sophistischen Lateiner“ (*sophistae Latini*) zu Alberts ironischer Benennung dieser Gruppe als „gelehrte Lateiner“ (*doctores Latini*) gegeben. Die neuen Magister (Kilwardby, Rufus, Bonaventura) begannen die nächste Generation von Philosophen und Theologen an den Mendikantenschulen zu formieren. Nach dem Jahr 1255 taucht am Lehrstuhl der Mendikanten in Paris ein neuer Typ des westlichen Sophisten in Verkleidung eines universitären Akademikers auf. Das Entstehen Der moderne Intellektuell als Sophist entstand am neuen Lehrstuhl der Mendikanten in Paris. Solche Profanation der Philosophie wurde vor allem von Guillelmus de Sancto Amore von der säkularen artistischen Fakultät in der Rue du Fouarre kritisiert. Die Moderne erschuf einen neuen kosmologischen Mythos, welcher unter der Leitung der Furien deren eigene intellektuelle Reproduktion im Modus der „kulturellen Hegemonie“ sicherstellten (OBJ III, Kap. 4.6). Diese objektive Mythologie gedeiht hervorragend auch heute noch, sogar in noch verrückteren Formen. Diesem entspricht auch die zeitgenössische frenetische Produktion der Seienden der dritten Art. Die Moderne hat die Suche nach der Wahrheit durch die unbegrenzte Produktion von Simulakren ersetzt, die die Macht des modernen Subjekts bezeugen ("Wissen ist Macht"). Je mehr der Simulakren sammelt das moderne paranoische Subjekt in der Assimilationstheorie der Wahrheit, desto größer Portion der Realität kontrollliert es.

Der Streit zwischen beiden Schulen geriet nach dem Jahr 1250 in eine dramatische und konfrontative Phase. Die zweifache Wahrheit hinsichtlich der Substanz veränderte grundlegend den Sinn dessen, was die Sache (*res*) aus der Sicht der Metaphysik ist. Der erste Averroismus konnte deswegen nichts mit der Auffassung der zweifachen Wahrheit anfangen. Er arbeitete mit der hyparchisch gegebenen ersten Substanz und ging den Weg der Imposition der kategorialen Bedeutung aus der Realität. Gott oder jedwede erste Substanz gibt es in der Realität nur einmal, sie existiert aktuell und an und für sich. Wir müssen genau darlegen, wie wir solche realen Dinge erkennen: entweder durch die Vernunft auf der Grundlage der Metaphysik oder durch göttliche Offenbarung auf der Grundlage der Theologie. Im ersten Averroismus impliziert diese These zwei Wege der Erkenntnis, die sich auf die eine Wahrheit beziehen, also erforscht zwei Wege zur einen Wahrheit. Das ist das Szenario der *Zweiten Analytik*. Die gattungsmäßig unterschiedlichen Wissenschaften verfügen über keine gleiche Forschungsmethode. Deren Wissen wird vom metaphysichen Dativ bestimmt, der sich auf reale erste Substanzen bezieht. Aristoteles und der Kommentator definieren die letzte Ebene der Univozität der Philosophie durch die Imposition der Bedeutung, welche die zweite Substanz darstellt. Diese Prädikation ist im Hinblick auf die Realität adäquat gegeben. Die Realität begründet deshalb die univok definierte erste Wissenschaft. Die Wissenschaft des klassischen Aristotelismus ist nicht objektiv, sondern wahr. Der erste Averroismus verteidigte die Übereinstimmung von Realität und Intellekt auf der Grundlage der Kausalität der ersten Substanz in der deduktiven kategorialen Aussage. Das Erkennen der zweiten Substanz ist nicht von einer Gattung auf eine andere übertragbar. Theologie und Philosophie erkennen zum Beispiel die reale Kausalität Gottes als erste Substanz. Aber das Mittelglied des wissenschaftlichen Urteils (*medium*) einer jeden dieser Wissenschaften wird durch eine andere Auffassung Gottes und der zweiten Substanz determiniert. Die auf dem kategorialen Niveau der zweiten Substanz gegebene generische Einheit der Bedeutung (d. h. Gott in der theologischen Offenbarung der Bibel, Gott als philosophische *causa prima*) ist nicht von einer Wissenschaft auf die andere überführbar. Aber das Endziel des verschiedenartigen Erkennens aller Wissenschaften ist diese oder jene real existierende Substanz. Den Aristotelikern aus der Schule des ersten Averroismus zufolge war klar, dass die Modernisten das Sein des Seienden in reiner Homonymie begreifen, weil sie die Imposition der metaphysischen Bedeutung aus der ersten Substanz abgeschafft haben. Die Moderne destruierte die Grundausrichtung von Aristoteles‘ Metaphysik als erster Wissenschaft der hyparchischen Substanzen, die jenseits von uns existieren. Die Moderne ersetzte die Existenz der ersten Substanz durch den Akt des auf die Essenz bezogenen formalen „*exsistere*“. Im logischen Modus *semel─semper* gilt dann immer, dass es eine dauerhafte Form gibt, die in der intellektuellen Erkenntnis der Parusie und der Erleuchtung gegeben ist. Danach erfährt sie eine kontingente Verwirklichung in der Realität durch die verschiedenen Formen der avicennischen Komitation. Die erste Substanz wurde um das Jahr 1240 nicht mehr anerkannt wegen der „Ungehorsamkeit der Materie“ (*inoboedientiam materiae*, Kap. 3.3.2). Diese Weise des intellektuellen Doketismus begann, die moderne Wissenschaft zu bestimmen. Die Illuminaten in Oxford schufen um 1235 eine neue Materie der dritten Art im Modus des universellen Hylemorphismus. Es kam zur vollständigen mathematischen und logischen Gehorsamkeit der mythologischen Materie. Dadurch entstand neue Weltanschauung, in welcher die klassischen Begriffe der Metaphysik nicht länger die ursprüngliche Bedeutung trugen. Die Pariser Universität wurde unter dem Pontifikat des Bischofs Alvernus um das Jahr 1240 zum historisch ersten Ort dieses grundsätzlichen Streites beider Arten der Metaphysik. Die Grundlage der Metaphysik der *Modernorum* ist nicht länger Averroës‘ oder Aristoteles‘ erste Substanz, sondern die Gewissheit des modern Subjekts. Moderner Gott produziert als intellektuelle Ursache alles im Hinblick auf Realität, zuerst im göttlichen Denken und dann in der Schöpfung. Der erste Averroismus überließ die Schöpfung dem weisen Gott und seinen unergründlichen Absichten. Daher befasste er sich mit dem Erkennen der bereits existierenden ersten Substanz und begriff Gott als *causa prima* im metaphysichen Dativ und im vergangenheitlichen Charakter der ersten Substanz. Das gänzlich abgetrennte Sein des anti-modernen Gottes wurde durch die wissenschaftlich nachweisbare Kausalität der realen Seienden prädiziert. Die mystischen Illuminaten wollten noch mehr wissen, da sie Gott ihrer ontotheologischen Wahrheitstheorie assmimilierten. Sie schufen den modernen Gott als mythologisches Wesen und begannen, in sein Denken und in seine schöpferische Intentionalität paranoisch hineinzuschauen. Die manipulative Macht der Moderne, die auf dem modernen Gott als onto-theologischem Fundament der objektiven Metaphysik beruht, wurde zum Opium des imperialistischen westlichen Denkens.

Ale die Mächte der strafenden Justiz, die Furien bestraften die Modernisten für diese Hybris mit der Produktion des metaphysischen Chaos und der dämonischen Logik. Die Dadurch veränderte sich nicht nur die Auffassung der Wahrheit, sondern es entstand auch eine neue Logik mit einer neuen Auffassung der Wahrheit. Die Analyse der Logik zeigte bei Grosseteste, dass die Belichtung des Seienden von hinten die Gültigkeit der logischen Prädikation aus der göttlichen Position erschuf (Kap. 3.1.3). Der logische Wert von Ereignissen ist in der Zukunft bestimmbar; solches Vorgehen ist im klassischen Aristotelismus unmöglich. Moderne Wahrheit oder Unwahrheit wird durch ewige göttliche Absichten bestimmt, anstatt durch existierende erste Substanzen. Modern und logisch zu sein, es bedeutet, dass jedes verwirklichte oder auch nur potentielle Sein die Funktion der eschatologisch gegebenen Notwendigkeit ist. Nicht die Französische Revolution hat den Kurs der Moderne in Richtung Zukunft geändert, sondern die dämonische moderne Logik, die sich auf das Kommen des Antichristen stützt, hat dies getan. Der Wahrheitswert jeder logischen Aussage ist *absolute* in der Heilsgeschichte und in der ewigen göttlichen Absicht gegeben. Die neue Form der Logik trennte sich vom aktuellen Erkennen der Realität, in welcher die Notwendigkeit an die Existenz der realen ersten Substanz durch den metaphysichen Dativ anknüpft. Die eschatologischen Illuminaten in Oxford begründeten eine im Rahmen der neuen Ontotheologie gegebene moderne Logik. Die Wahrheitswert der logischen, „Antichrist“ genannten Funktion ist im Modus *semel–semper* im unveränderlichen göttlichen Denken gegeben. Das einzige, was unbestimmt bleibt, ist seine Ankunft hier und jetzt; der ewig determinierte Grundwert des Antichristen als eschatologische Substanz ist in der Modalität *absolute* gegeben, also völlig losgelöst von der Realität. Die Ankunft des Antichristen spielt die Rolle der modernen mathematischen Funktion, welcher die zugehörige Variable zugeordnet wird (der objektiv wahre Antichrist kommt oder kommt nicht). Höchste Sicherheit hinsichtlich der Ankunft des Antichristen kann dem ontotheologisch und mystisch determinierten Prozess seiner Ankunft zugeordnet werden, in der von Gott festgesetzten Zukunft. Ersetzen wir nun die Variable über die künftige Ankunft des Antikristen durch die bereits gegebene Gegenwart seiner Ankunft. Die formale Notwendigkeit gelangt aus dem möglichen Modus *non sequitur* in den realen Modus *sequitur*. Das ursprünglich unbestimmte, aber bereits bivalent gegebene Sein der Sache oder des Ereignisses, verändert sich in einen aktuell gegebenen und somit auch wahrheitsgemäßen oder nicht wahrheitsgemäßen Zustand. Die Vertauschung der ersten Substanz gegen das unbestimmte „*esse incompletum et indeterminatum*“ ermöglichte die Entstehung der formalisierten logischen Funktion des Typs *f(x).* Jedes Geschehnis *x*, welches logisch zur ursprünglichen eschatologischen und ontotheologischen Funktion *f* gehört, stellt die zugehörige Variable in der formalen Aussage des Typs *f(x)* dar. Die moderne Logik wurde nicht länger vom gesunden aristotelischen Verstand geprägt. Unter der Führung von Grosseteste und hauptsächlich von Rufus, ging der moderne Zweig der Logik in die mythopoetisch gegebene Eschatologie der Oxforder franziskanischen Illuminaten über. Das *Buch der Offenbarung* und die Interpretationen des Joachims von Fiore determinierten die mystische Realität. Solche „Tatsachen“ hatten für Oxforder franziskanischen Gelehrten einen kosmisch notwendigen Charakter. Dieser mystische Diakosmos des modernen Geistes ersetzt auf mythopoetische Weise die ungehorsame und veränderliche erste Substanz, welche nur mit den Sinnen wahrgenommen wird. Die mystische Numerologie und die moderne Logik gelangten durch die *Oxfordian Fallacy* bis in die Metaphysik hinein. Die Moderne hat in einem ersten Schritt einen modernen Gott geschaffen; in einem zweiten Schritt hat sie einen objektiven Antichristen erdacht; und schließlich hat sie einen schizophrenen Adam konstruiert. Moderne konstruierte den schizophrenen Adam als chaotische Sammlung ungleichartiger Substanzen und Hypostasen, welche der Illuminat im Hinblick auf sich selbst als der Grundlage des Erkennens (*subiectum*) errichtet. Das moderne Subjekt schafft „seine“ eigene Wissenschaft als objektive Ähnlichkeit mit dem Wesen der dritten Art, das es als eindeutig in sich und außerhalb von sich betrachtet. Die grundlegende Aufgabe der modernen Wissenschaft ist das Wissen als nihilistische Macht über den modernen Gott, über den modernen Menschen und über die objektive Welt. Der erste Götze ist bereits gestorben; der zweite ist das nicht existierende *individuum* und *concretum* der Konzentrations- und Arbeitslager des XX. und XXI. Jahrhunderts. Das dritte Idol hat gerade das letzte Stadium seiner nihilistischen Existenz erreicht, die objektiv „Anthropozän“ genannt wird.

Die Gewissheit des modernen Subjekts folgte der eschatologisch begründeten Weltanschauung der ersten Illuminaten und damit gründete die Zeitalter der Informatik. Rufus‘ mythopoetische Version der *informatio* basiert auf notwendiger Ankunft des Antichristen, die Grossetestes schuf. Seine Leistung ging in die digitale Epoche über. Die Ankunft des Antichristen digitalisierte sich dadurch, dass dieses Seiende der dritten Art in der eschatologischen Logik des *modus ponens* eine binäre Bedeutung erhielt. Diese objektiv wichtige, jedoch real nicht existente Substanz begründete die binäre Informatik. Die Informatik wurde dadurch belegt, dass anstelle des Antichristen das emittierte Elektron kommt oder nicht kommt. Die Entdeckung der Transistoreffekt (1947) begründete die Struktur des bipolaren Transistors (Typ NPN oder PNP). Die Emission or nicht-Emission des elektrischen Impulses vom Emitter (E) geht an die Basis (B). Letztere reagiert auf die Ankunft eines Elektrons mit einem exponentiellen Anstieg der physikalisch gegebenen Aktivität im Kollektor (C). Nach der Ankunft des Elektrons, das physikalische Subjekt auf dem Niveau der Transistorbasis (B) erzeugt eine ordnungsgemäß höhere Spannung im Kollektor. Die frenetische Aktivität des modernen Subjektes (C) war an die Ankunft des Antichristen verbunden (E). Es legte die Entstehung einer neuen *intelligentia spiritualis* in Oxford nach dem Jahr 1235 offen (B). Wenn der Antichrist oder das Elektron kommt, dann erhöht sich die Aktivität des menschlichen oder physikalischen Subjekts um ein Vielfaches. Die Informatik entstand durch diese Verbindung der klassischen Physik mit der modernen Logik. Die im Rahmen der Emittierung des Elektrons gegebene physikalische Kausalität trägt die objektiv-logische und somit „informatische“ Wahrheitswert. Es war ursprünglich als Rufus‘ *informatio* gegeben. Die Einführung der ontotheologischen Produktion des Seins der dritten Art enstand eine homogene Welt der modernen physikalischen Abstraktion, die durch messbare Inputs und Outputs gegeben ist. Ein mathematisch indizierbarer Output ist für die moderne Wissenschaft wichtig. Dieser manifestiert sich als objektives *concretum*. Es wird durch die Synthese modernistisch produzierten Tatsachen (*facta*) gegeben, die mittels mathematischer Analogie verbunden sind. Die moderne Metaphysik braucht sich nicht um das Erkennen der realen Substanz zu kümmern. Jedwede individuelle Einheit der Bedeutung stellt einen objektiven Eintritt in das hypostasierte Denken des Illuminaten dar. Dieses *subiectum* wirkt als universelle Datenbank für alle Seienden der dritten Art (*locus* *specierum*). Die Macht der logischen Illusion, die von akademischen Furien durch Grosseteste und seine analytische Schule in Oxford erwirkt wurde, erhielt einen globalen Charakter. Der moderne Gott ist schon lange gestorben; aber dafür lebt das Imperium der Finanzderivate, welche auf der real nicht existenten Ankunft des Antichristen beruht. Die Finanzderivate als Simulakrum wuchern in den letzten Zeiten des Unverstandes wie ein Krebsgeschwür. Sie metastasieren in die Finanzblasen, machen Millionen der Menschen zu Bettlern und verursachen Hybridkriege. Das moderne Wissen ist nicht wahr, sondern machtvoll. Seit dem 19en Jahrhundert bedieten sich verchiedene Authoren (Francis Bacon, Thomas Jefferson) mit dem Sprichwort „*Knowledge is power*“. Modernes Wissen ist im metaphysichen Grunde paranoisch. Aufgrund dieser modernen Unwahrheit muss es die ganze reale und dadurch wahre Welt erobern. *Fiat iustitia Modernorum, et pereat mundus Antiquorum.* Der neue Welt wird von modernen Furien als Mächten des „subjekt–objektiven“ Chaos regiert. Wir befinden uns in der nihilistischen Epoche, die ganz richtig „Anthropozän“ genannt wird. Das Subjekt dieser Epoche ist nicht mehr der Mensch als Person, sondern als modernes konkretes Individuum, das durch den Status der „Mensch–Leiche“ bestimmt wird.

Die moderne Philosophie der einen mythopoetischen Wahrheit entstand im Umfeld des zweiten Averroismus mittels Verabsolutierung der logischen Supposition. Die Moderne überführte das Erkennen der Realität in objektiv logische Abstraktion aufgrund Avicennas *denudatio*. Die Welt der ersten Substanzen verwandelte sich in Diakosmos objektiver Essenzen, die durch die neuplatonische Analogie vereint wurden. Rufus gab sogar eine Individualität und Kausalität der arithmetischen Anzahl (*numerus*) und begründete dadurch die moderne Mathematik. Der Sinn des Seienden wird von der kleinsten abstrakten Einheit der Bedeutung (*numerus*) herausgeführt, welche nicht mehr weiter teilbar ist (*individuum*). Die Umfänglichkeit dieses Individuums wird im Rahmen der analogischen Ähnlichkeit mit der Zahl mathematisch definierbar. Die Zahl definiert das Individuum im kausalen Modus *per prius*. Rufus definierte die Metaphysik im Modus der avicennischen Gewissheit. Die Gewissheit des erkennenden Subjektes wird auf notwendigerweise und universell gegebenen *coaequatio* aufgebaut, welche auf der mathematischen Abstraktion und der numerischen Analogie beruht. Die moderne Wahrheit als *coaequatio* und *certitudo,* welche an die mathematisch aufgefasste Metaphysik anknüpfen, veränderte als *causa certissima* das Statut der Metaphysik. Die Anschauung der reinen Formen bringt die Produktion der mathematisch gegebenen Bedeutungen hervor. Die Mathematisierung der Welt im zweiten Averroismus knüpfte an das Erbe der erloschenen Schulen der *Nominales* an. Die nominalistische Union der Mathematik und Metaphysik bekam ein neues Wert mittels der Lektüre Avicebrons Werk *Fons vitae*. Die Ankunft der neuen Materie der dritten Art ermöglichte Rufus und Kilwardby eine Radikalisierung der Wissenschaft in den ersten analytischen Kommentaren zur *Analytica posteriora*, welche in den Jahren 1235–40 verfasst wurden. Rufus verlieh der analytischen Deutung der Realität eine akademische Form. Die neue Auffassung der im Umfeld des *Oxfordian Fallacy* gegebenen Ontotheologie begründete um das Jahr 1250 in Kilwardbys Werk *De ortu scientiarum* einen epochalen Ort der analytisch begründeten Wissenschaft. Kilwardby führte in seiner autoritären Rolle als Pädagoge und als wichtigster kirchlicher Würdenträger in England die Metaphysik der *Modernorum* als offizielle akademische Lehre in Oxford ein. Bacon, welcher in dieser Phase die Schule des ersten Averroismus in Oxford repräsentierte, erklärte diese Lehre für einen fatalen Irrtum und für Wahnsinn gegenüber der Wahrheit. Während Kilwardbys Wirkung als Rektor beherrschte der zweite Averroismus die Oxforder Universität. Bonaventuras Schule eroberte Pariser Universität erst eine Dekade später, und das auch nur teilweise. In Paris etablierte sich die auf dem Oxfordschen Irrtum basierende Schule erst ab Rufus’ zweiter Amtszeit, als da eine akademisch starke Schule des zweiten Averroismus entstand. Erst nach dem Dekret von Étienne im Jahr 1277 errangen die lokalen Modernisten einen vollständigen Sieg, als sie die Schule des ersten Averroismus auch in Paris mit Macht liquidierten. Das historische Simulakrum der sogenannten „zweifachen Wahrheit“ wirkte durch ein anderes Simulakrum namens „Averroismus“. Diese zweifache Sophisterei verdrängte erfolgreich den wirklichen philosophischen Streit zwischen den beiden Schulen. Das Wirken der modernistisch eingestellten Furien in Oxford und Paris verbarg ganz objektiv eine neue Runde der Gigantomachie um die Substanz.

Der erste Averroismus wies die metaphysischen Irrtümer der Moderne zurück, welche sich akademisch zuerst in Oxford und dann in Paris durch die Einrichtung einer Mendikantenfakultät etablierten. Albert und andere Gelehrte lehnten die doppelte Auffassung von Wissenschaft ab, die auf ein falsch interpretiertes aristotelisches Erkenntnisschema zurückgeht (*duplex scientia ex phantasmate*, Kap. 2.4.3). Die aristotelische Logik folgt dem metaphysischen Dativs. Deswegen gilt, dass die reale Existenz die intellektuelle Essenz begründet, und nicht umgekehrt. Die reine zukünftige Potenz oder Substanz der dritten Art kann keine logische Aussage begründen, sogar nicht einmal eine unwahre. Die moderne Wissenschaft bewegt sich in einem mystischen und logischen Rahmen. Die Modernisten lehnten es ab, so genannte „kontingente Ereignisse“ in der Realität als Grundlage ihrer Metaphysik zu betrachten. Eine so absurde Wissenschaft wurde auf der Manipulation verschiedener Arten von *tertium ens* und auf einer dämonischen modernen Logik aufgebaut. So etwas musste in der nächsten Generation der Oxforder und Pariser Sophisten das Konzept einer „doppelten Wahrheit“ hervorgebracht haben. Die von den göttlichen Furien manipulierten Modernisten folgten Freuds Theorie der „Verkehrung ins Gegenteil“. Sie schreiben ihren eigenen intellektuellen Unsinn sophistisch der Schule des ersten Averroismus zu; und dann sie zerstörten autoritär diese Schule im Jahr 1277 in Paris und Oxford gleichzeitig. Das Vergessen der ersten Substanz hat in der modernen Metaphysik den Verlust der Realität verursacht. Diese epochal wichtige Aktivität der Modernisten (*factum*) wurde in Averroës′ Lehre projiziert, indem die Modernisten den Modus der „Verkehrung ins Gegenteil“ verwendeten. Auf diese Weise wurde die metaphysische Wanderung der Moderne („Irre“) begründet. Sie wird der göttlichen Aufgabe der von den Musen bewachten *a/létheia* gerecht. Illuminaten machten dann aus dem Kommentator einen dämonischen Sündenbock und jagten dieses Simulakrum in die Wüste der akademischen *damnatio memoriae* hinaus. Gesehen in der Perspektive der auf der Metaphysik begründeten Logik, die reale Gestalt von Averroës ist zum ersten akademischen Dämon der Moderne geworden. Die Sophisten schaffen immer den Doppelgänger der Realität, seit dem Dialog *Sophistes*. Dann ist es klar, dass die Akademiker professionell gestalteten und intellektuell leiteten Hexenprozesse ab 14. Jahrhundert (OBJ III, Kap. 5.5). Averroës als wahrer Philosoph der Falsafa ging in die moderne Tragikomedie hinein. Er trägt die geschichtliche Strafe für die metaphysische Paranoia der christlichen Moderne. Das gleiche Schicksal teilte der weiseste aller Menschen, welcher von Athener Sophisten verurteilt worden war. Dieser Mechanismus der akademischen Gewalt wiederholt sich im Falle Abelards, Bacons, Guillelmus‘ de Sancto Amore, Sigers von Brabant und William Ockhams. Die Modernisten können sophistisch einwenden, dass deren akademischen Opfer für die modern aufgefasste Wahrheit die Namen Rufus, Kilwardby und Pecham tragen. Die moderne Wahrheit hat freilich einen doppelten Charakter. Um das Jahr 1255 ist der Hauptakt der göttlichen Tragikomödie vollendet, welche die westliche Rationalität offiziell lenkt. Es ist kein Zufall, dass in der Zeit von 1245–70 alle wichtigen metaphysischen Abhandlungen von Bacon, Albert und den Magistern der Rue du Fouarre gegen den zweiten Averroismus gerichtet waren.

Die Oxforder Modernisten wie Rufus und Kilwardby erworben im Feldzug gegen die artistische Fakultät in Paris nach dem Jahr 1250 neue Anhänger. Neue franziskanische Magister, wie Bonaventura, waren in Schulen des zweiten Averroismus aufgewachsen. Sie verfassten *Summa Halensis* und verwickelten sich in Streitigkeiten mit aristotelischen Magistern in der Rue du Fouarre. Bonaventura führte den Streit mit der Schule des ersten Averroismus an der Pariser Universität bis zu seinem Tod im Jahre 1274 an und seine Philosophie verschob die Entwicklung der Moderne in die Phase des vollen geschichtlichen Wirkens. Die Moderne veränderte grundlegend die Theorie der Wahrheit und die hyparchische Existenz, welche *Kategorien* und *Zweiten Analytik* als Grundlage des Denkens betrachteten. Die lateinischen Sophisten beriefen sich bei der Einführung der Essenz als erster Kategorie der Prädikation sophistisch auf Averroës‘ Metaphysik. Die Archäologie der Objektivität hat gezeigt, dass die auf die Frage der Quantität, der Species, der Gattung, der *materia prima,* der immateriellen kosmischen Körper, der Kausalität usw. bezogenen Berufungen der *Modernorum* auf Averroës faktisch in einem grundsätzlichen Widerspruch zu dessen Philosophie stehen, weil sie von Avicennas Metaphysik ausgehen. Der zweite Averroismus verlor die in der Schrift *Kategorien* thematisierte erste Substanz und reduzierte sie auf eine ungleichartige Sammlung von *ad hoc* geschaffenen Akzidenzien und verschiedenen Transzendentalien. Die Moderne verlor die kategoriale Imposition, welche die hyparchisch gegebene erste Substanz wahrheitsgemäß aussagt, durch die *quidditas* als Mittelglied des wissenschaftlichen Urteils. Das Erkennen der realen ersten Substanz und deren kategorialer Prädikation ist kein primärer Ausgangspunkt der Moderne mehr. Der Intellekt der Illuminaten erstellt (*producere*) die Supposition der evident gegebenen Bedeutung der Sache (Avicennas *intellectio,* Anselms *rectitudo,* Grossetestes *intellectus*, Rufus‘ *scibile*). Modernisten bestätigen die kontingente Existenz der realen Sache mit der deduktiven Gewissheit der modernen *demonstratio* von Grosseteste, Rufus and Kildwardby. Die Produktion der Supposition im reinen intellektuellen Anschauung wurde zur Grundlage der modernen Produktion des Sinns des Seienden als Seienden (*ens inquantum ens*). Ursprüngliche Schöpfer dieser objektiven Mythologie sind von Rufus geleitete akademische Illuminaten. Rufus eröffnet alle diese gleichzeitigen Kämpfe um die Substanz durch die analytische Auffassung der Existenz (*exsistere*), welche lediglich ein Attribut der Essenz bildet. Die ursprüngliche, das Erkennen auslösende Ursache ist keine erste Substanz in der Realität mehr, sondern eine formal gegebene Gewissheit des Erkennens im Denken. Rufus veränderte bewusst Averroës‘ Auffassung der Wahrheit als *proportio* und *similitudo* des Intellektes und der real existierenden Sache. Die neue Übereinstimmung zwischen den logisch definierten Essenzen ist als *coaequatio* gegeben, welche Rufus sich von den Porretanern und von Anselm ausgeborgt hat. Die neuplatonische Gewissheit des Einblicks in die Formen wurde von Rufus durch analogische Ähnlichkeit der Welt im Rahmen der porretanischen Hypostasen ergänzt. Deren letzte Grundlage ist das in Gestalt der mathematisch gegebenen Anzahl gegeben. Das real nicht existente moderne Individuum, welche auf schizophrene Weise in nicht existente Substanzen zerlegt ist, wurde zum absoluten Begutachter des Anspruchs des Seienden auf das Sein im objektiven deontologischen Modus der Wahrheit (*debet esse*). Die Illuminaten stellten auf positive und veritative Weise im Modus des subjektiv sichergestellten Seienden allmählich fest (*esse ratum*), ob die reale erste Substanz überhaupt irgendein Recht auf eine schwache und debile Realität besitzt und woher das Recht der ersten Substanz auf Existenz eigentlich kommt. Die Hermeneutik hat den Beginn des *via Modernorum* dargelegt. Dieser Weg führte zur Gründung der modernen Wissenschaft in den Jahren 1230–50. Modernisten aktualisierten das verborgene Potenzial der Wahrheit von Anselm als *rectitudo*. Unter der Parole „Weg von der ersten Substanz!“, tritt der zweite Averroismus die Reise der Moderne an. In der nihilistischen Epoche der Verfinsterung der ersten Substanz wandelt Husserl diese Parole in die Rückkehr zur verlorenen Substanz der dritten Art um. Die Hermeneutik untersucht in den Fußstapfen von Parmenides und Sokrates, wie sich die göttliche Geschichtlichkeit in der Geschichte des philosophischen Denkens manifestiert. In den letzten Zeiten des irrationalen Umdenkens (*novissimum*), schuf die Moderne eine fundamentale Wende (ἐποχή), welch durch die Finsternis der ersten Substanz gekennzeichnet wird. Die ursprüngliche Bedeutung der *epoché* symbolisierte das Eintauchen der Welt in das ursprüngliche Chaos bei voller Sonnenfinsternis. Die neue Epoche begann mit der Verfinsterung des kritischen Verstandes. Die Untersuchung der astronomischen Sonnenfinsternis in den *Zweiten Analytiken* lieferte ein hervorragendes Beispiel, das die fehlerhaften Vorgehensweisen der Modernisten offenbart. Bei der Erforschung der astronomischen Erscheinung der Sonnenfinsternis unterschied neue Rationalität nicht länger zwischen der metaphysischen und der logischen Ebene der Abstraktion. Das Denken des *Oxfordian Fallacy* verdrängte die hyparchische Stelle der ersten Substanz und ersetzte sie durch das erkennende Subjekt der Moderne. Die Imposition der Bedeutung von der ersten Substanz hörte auf, das Denken zu determinieren, indem sie sophistisch durch die Supposition der Essenz ersetzt wurde. Die logisch bestimmte Essenz spielt die Rolle der metaphysischen *quidditas* und ersetzt somit die erste Substanz durch das Simulakrum. Durch die Einführung der Essenz in das demonstrative Urteil kam es zur Unterdrückung des metaphysischen Dativs. Die aristotelische reale *ousía* verwandelte sich in eine objektive *parousía* im glorreichen Denken der Illuminaten. Die kausale Gegebenheit der prädizierten ersten Substanz ging in den objektiven Sinn des Seienden. Diese moderne Offenbarung der Wirklichkeit als Simulakrum ist ein tragisches und archaisches Seinsereignis, da es von göttlichen Mächten der philosophischen Rache geleitet wird. Ihre subjektive Inkarnation ist durchaus sichtbar, da rachsüchtige Modernisten diese göttliche Rolle gegen den ersten Averroismus einnahmen. Sie hielten sich für strafende Mächte der Geschichte, um die Metaphysik auf den rechten Weg der *via Modernorum* zu bringen. Danach verwandelte sich die Tragödie der Moderne in der Antike in eine moderne Tragikomödie im Christentum. Die Schule der *sophistae Latini* wurde von Sterblichen gegründet, die eine wirklich verrückte Theorie der Wahrheit (*insaniunt contra veritatem*) als Assimilation der nicht existierenden *tertium ens* entwickelten. Die Illuminaten seitdem zertifizieren, indexieren und digitalisieren verschiedene objektive Sammlungen des *tertium ens*, welche sie selbst geschaffen haben. Der Raum der Offenbarung des Seins des Seienden in der Moderne (*Lichtung*) ist durch die Metapher von Avicennas aktivem Sonnenintellekt gegeben. Averroës erklärte Avicennas Licht des Verstandes für Dunkelheit der Vernunft. Der größte Aristoteles-Interpret aller Zeiten hat neuplatonisches Schema in seiner Interpretation von *De anima* durch eine persönliche Erkenntnis ersetzt. Das Erkennen beruht auf rezeptiven und synthetischen Fähigkeiten, die der existenziellen Notwendigkeit der ersten Substanzen folgen. Die Metaphysik des zweiten Beginns der Scholastik begann in dieser epochalen Lichtung. Die avicennistische Unwahrheit, völlig verdunkelte die Bedeutung der ersten Substanz. Die Finsternis der avicennischen Metaphysik vertiefte sich durch die Einführung von Grossetestes „*aliquantulum obscura*“ (Kap. 3.1.1). Grosseteste sieht das Vergessen der ersten Substanz und die Unterdrückung des Prinzips *ex inmediatis* noch als Problem. Die spätere Moderne und die Postmoderne waren blind für die Realität der ersten Substanz, weil sie nur das objektive Simulakrum sahen. Die fehlerhafte Interpretation der Sonnenfinsternis in der *Zweiten Analytik* führte zu einer völligen Verfinsterung der ersten Substanz im Modus des *Oxfordian Fallacy*. Der metaphysische Nihilismus realisiert das Erkennen anhand des eigenen Lichtes des hypostasierten Intellektes. Rufus‘ konkrete Prädikation folgte der Richtung Grossetestes *Oxfordian Fallacy*. Dieser Irrtum stellt den Ort dar, wo in den Jahren 1235–45 die erste objektive Bestimmung des Seienden im lateinischen Westen entstanden ist. Die hylemorphische Substanz in der Realität (*compositum*) wird in der modernen Auffassung zu einem objektiven Kompositum der ersten und der zweiten Substanz (*concretum*). Die Einführung des Begriffs „Konkretheit“ erzeugte eine neue Kategorie der Amphibolien (OBJ I, Kap. 2.1.2). Das Fundament der Wissenschaft wurde zu einem objektiv gegebenen *positum*, das auf der von Rufus skizzierten sophistischen Form der objektiven Metaphysik beruhte. Damit veränderte sich grundsätzlich der Sinn des Seienden. Die neue Vor-blickbahn auf das Seiende entstand durch die epochale Verfinsterung der ersten Substanz. Die objektive Individualität ersetzte das reale Sein der ersten Substanz. Die Illuminaten brauchten die erste Substanz nur als zusätzliche Gewissheit des bereits evidenten objektiven *scibile*. Kilwardby begründete die moderne Wissenschaft als Vollzug des nihilistischen Ereignisses, das in Oxford begann. Die Schule des zweiten Averroismus fand unter Rufus‘ und Kilwardbys Führung einen neuen Ort der Wissenschaft jenseits der Kausalität der ersten Substanz. Die Hermeneutik traktierte den Ort des Entstehens der modernen Wissenschaft (*ortus scientiarum*) mit dem Übergang von Rufus‘ mathematischer Objektivierung zu Kilwardbys spekulativer Metaphysik. Zu dieser Zeit wirken beide Modernisten in Paris. Sie haben die Universität in Jahren 1245–50 verlassen, nach der Kritik seitens des Bischofs Alvernus und weiterer Magister der Schule des ersten Averroismus wie Albert und Bacon.

Befassen wir uns nun nur kurz mit dem Ende der göttlichen Komödie, welche um das Jahr 1230 von den Musen zum ersten Mal inszeniert wurde. Nach dem Niedergang der Metaphysik in der letzten Scholastik ging die Objektivität in das letzte Stadium des metaphysischen Nihilismus über. Die moderne Univozität des Seins folgte der Essenz als Substanz der dritten Art. Diese Art des substanziellen Seins nahm der Averroismus in der Renaissance auf. Alessandro Achillini (†1512) ist der erste Wegbereiter der Postmoderne, weil er den Begriff des Guten als individuell gegebene objektive Essenz einführte. Diese dritte, ganz postmoderne Rezeption von noch weiteren Simulakrum von Averroës ist ein direkter Vorläufer der kartesianischen Postmoderne. Das Werk *De dictintionibus* machte die Rezeption des lateinischen *Modernorum* auf der Grundlage der neuplatonischen Natur der Universalien möglich. Die Essenz des Guten wirkt als letzte Ursache im objektiven Modus der universalen Notwendigkeit *per se*.[[514]](#footnote-514) Die Schrift zitiert Averroës‘ Text *In III Metaphysicae, commento 3* (*Met*. 996a27‒28) in der ersten postmodernen Bedeutung der kausal gegebenen Objektivität. Achillini übernahm die moderne Auffassung der kausal gegebenen Essenz, was auch bei Rufus und Kilwardby der Fall war. Die Definition der Universalien als Substanzen geht nach dem Baum des Porphyrios bis zum nicht weiter teilbaren Individuum (*per indivisibilitatem*; Matsen 1974, 268). Der bereits erloschene zweite Averroismus lebt im Renaissance-Averroismus weiter, indem er neue Teilung der objektiven Realität vorlegte. Dann ist es kein Problem mehr, die postmoderne Teilung der Wissenschaft zu vollziehen, welche von der Schule Philipps des Kanzlers eröffnet wurde. Foucault vollendete diese Aufteilung der Wissenschaften auf nihilistische Weise am Ende der Metaphysik. Der erste Averroismus fand seine Fortsetzer dank dem auferweckten authentischen ersten Averroismus an der Universität von Padua. Ihr bester Vertreter war Galileo Galilei, der Begründer der antimodernen, d. h. empirischen Physik, die aus der ersten Triade der kognitiven Prinzipien entstand (*ex primis et veris et inmediatis*). Die Renaissance-Schule des Averroismus führt den Streit zwischen der Toledischen und der Sizilianischen Schule weiter, und das Resultat dieses Ringens ist Galileis Auffassung der experimentellen Wissenschaft gemäß der *Zweiten Analytik.* Das ganze Drama des Erkennens wiederholt sich erneut in der aufgeklärten Postmoderne. Kant arbeitet mit dem nominell gegebenen „Ding an sich“, das als das sogenannte *Phanomenon* definiert wird. Die Phänomenalität der Welt im Bewusstsein des erkennenden Subjekts wird vom *Noumenon* getrennt, also von der eigentlichen ersten Substanz. Kant hat keinen direkten Bezug zur realen Welt, der durch die Imposition gegeben ist. Seine Erkenntnistheorie arbeitet nur mit dem vermeintlich gegebenen *scibile*, das im Bewusstsein des Subjekts synthetisiert wird. Es gibt bei ihm keine Theorie der Wahrheit als Übereinstimmung gemäß Averroës‘ *proportio*. Kant ist ein Postmodernist wie Descartes und belichtete das Seiende von hinten. Das Werk *Kritik des reinen Verstandes* erschuf zwei Stockwerke der angeborenen sinnlich und intelligibel gegebenen Prinzipien. Kant versuchte auf diese Weise vergeblich, die neuplatonische Erkenntnistheorie abzuschaffen, die auf den porretanischen Hypostasen von Locke und Berkeley beruhte, die sich der Leibnizschen Kausalität der mathematischen *scibile* bedienten. Daher erdachte er eine zweifache Objektivität *a priori*, welche er rein formal im Modus von Rufus‘ *potentia substantialis* definierte. Kant hypostasierte die Erkennungsformen wie Rufus und errichtet die apriorischen Formen des empirisch determinierten Verstandesgegen die porretanischen Hypostasen (Locke, Berkeley) und gegen Kausalität aus dem rein mathematischen *scibile* (Leibniz). Die als Raum und Zeit gegebene reine Form der sinnlichen Anschauung erschuf *a priori* die erste intelligible Hypostase für die sinnliche Species („reine Anschauungsformen“). Aber gegen gänzlich objektivistische Locke und Leibniz ließ Kant als objektiver Aristoteliker diese apriorischen Strukturen lediglich durch das kausal aus Richtung der Realität der ersten Substanz gegebenen sinnlichen Erkennen aktualisieren („Analogien der Erfahrung“). Auf diese Weise aktualisierte er die sinnlichen Erkenntnisse mithilfe der angeborenen Prinzipien. Er verknüpfte sie auf der zweiten Etage mit den hypostasierten Intelligiblen Formen („reine Verstandesbegriffe“). Dann schuf er neue Kategorisierung der *a priori* gegebenen logischen Beziehungen. Nach dem Vorbild der Porretaner ersetzte er Aristoteles‘ Tabelle der Kategorien mit seiner neuen Variante. Die Erkenntnis bestand in der Erstellung der zweifachen Etage der angeborenen Prinzipien, welche die Synthese der postmodernen Objektivität als Bedingungen *a priori* determinieren. Die erste Etage der erkennenden *a priori* Prinzipien („reine Anschauung“) ist nach Themistios‘ und Avicennas hypostasierten *intellectus materialis* genommen. Da Raum und Zeit in apriorischer Form existieren, ist eine reine Mathematik möglich. Die zweite Etage der intelligiblen Prinzipien und Kategorien besitzt den Charakter der porretanischen *intellectus agens* als eine Hypostase. Dieser aktiver Intellekt bildet das Grundsubstrat für die Synthese der Begriffe. Die Synthese der Begriffe ist damit außerhalb der empirischen Materie und Erfahrung errichtet („transzendentale Logik“). Die von Kant radikalisierte kartesianische Postmoderne tauschte die Produktion der Exemplars, die vom modernen Gott stammen, gegen die Produktion eines *a priori* gegebenen postmodernen Sinns aus, der ausschließlich das menschliche Subjekt hervorbringt. Die Postmoderne kommt auf ähnlich radikale Weise durch Husserls eidetische Evidenz zur objektiv gegebenen Sache (*auf die Sachen selbst zurückgehen*). Diese Evidenz bildet *das Prinzip aller Prinzipien* (*Ideen* I, § 24). Husserls Existenz des Seienden als eines Noemas des Bewusstseins ist nichts anderes als eine vom Subjekt im Rahmen des objektiven *scibile* produzierte Supposition. Husserls problematische Beziehung zur Frage nach dem Sein sah Heidegger gleich am Anfang seines denkerischen Weges, welcher zur ursprünglichen Geschichtlichen Sinn des Seins führte. Die kartesianische Auffassung der Existenz als „*ego sum*“ ergibt sich nicht primär aus der Frage nach dem Sein, sondern aus der sekundären Frage nach der Evidenz des Erkennens im reflektierenden Subjekt.[[515]](#footnote-515) Die Phänomenologie muss nach Heidegger als Hermeneutik gegeben sein, welche auf der existenziellen Analytik des direkt und unmittelbar mit der nach dem Sinn des Seins konfrontierten *Daseins* basiert. Der existenzielle Aristoteliker Heidegger sagte sich nach der Lektüre der *Nikomachischen Ethik* vom Avicennismus des Husserls los. Zudem hat die spätere Interpretation des epochalen Sinns des Seins als Ereignis nach der berühmten Kehre die anthropologische und transzendentale Ebene des Daseins im neuen Begriff des Da-Seins vollständig aufgehoben. Ebenso fatal trennte sich Husserl vom Aristoteliker Brentano am Beginn seiner Reise zur postkartesianischen ersten Philosophie. Husserls *Pariser Vorträge* (1929) ergänzten Descartes‘ postmoderne *Meditationes de prima philosophia* (1641). Die Grundlage von Husserls Version des *Oxfordian Fallacy* bildet der Begriff „Fundierung*“*, der Alexius Meinong (†1920) entwarf.[[516]](#footnote-516) Er begründete die nihilistische Version des *Oxfordian Fallacy* durch die Belichtung des Sinns des Seienden von hinten. Die Begründung der Bedeutung im Bewusstsein („Fundierung“) gewährleistet die Identität des sinnlichen Erkennens („Vorstellungen realer Gegenstände“) und der eidetischen Imagination („Vorstellungen idealer Gegenstände“). Die anschließende nihilistische Epoche der Metaphysik bestätigt das Primat der logischen und mathematischen Abstraktion im Neopositivismus durch intellektuelle Anschauung der Realität. Husserl musste Meinongs objektiven Psychologismus um das Jahr 1900 überwinden, indem er den von Meinong vorgeschlagenen Synkretismus der sinnlichen und universellen Erfahrung neu bearbeitete. Der Synkretismus der sinnlichen und der universellen Erfahrung begründete das Seiende der dritten Art auf die Art von Rufus‘ *scibile* (Kap. 3.1.3). Husserls Vorlesungen vom Wintersemester 1887/88 ergänzen Meinongs oben erwähnten Begriff der „Fundierung“.[[517]](#footnote-517) Die erste phänomenologische Gestalt von Husserls Fundierungist in den *Logischen Untersuchungen* *I* (1900) gegeben, als die reine Logik von der psychologischen Auffassung getrennt wird.[[518]](#footnote-518) Beide erwähnten Postmodernisten (Meinong, Husserl) vollzogen nach Grossetestes Verfinsterung der ersten Substanz eine weitere *epoché* von der Realität zu Gunsten der eidetischen Anschauung ins Seiende der dritten Art. Durch die im Bewusstsein des Erkennenden gegebene postmoderne Psychologisierung entstand eine zweifache Verfinsterung der ersten Substanz, welch die letzte, bereits gänzlich nihilistische Etappe des westlichen Denkens charakterisiert. Die Prädikation *per prius* hörte im Hinblick auf die reale Kausalität der Dinge in der Welt auf, die Erkenntnis der Welt, des Menschen und Gottes zu prägen. Der Streit zwischen dem kritischen Objektivismus Poppers und dem Wiener Neopositivismus um das Statut des deduktiven Beweises zeigt die neue Konstellation des *Oxfordian Fallacy* im Zeitalter des Nihilismus. Die zeitgenössischen Formen des *tertium ens*, welche durch eidetische Reduktion gegeben sind, bestreiten nach der phänomenologischen oder analytischen Reduktion den Objektivismus der scholastischen Moderne. Daher wurden zuerst der moderne Mensch und dann auch der moderne Gott zu einer spezifischen Leiche. In der Epoche des vollendeten metaphysischen, das Subjekt der Media, der Politik und der Banken schuf die Armee der intelligenten Sklaven, um ein kontinuierliches Simulakrum der sogenannten *post-truths* zu produzieren. Dieses Potemkinsche Dorf des zeitgenössischen Denkens in den so genannten „Geisteswissenschaften“ verschleiert die reale Welt. Akademische mythologische Erzählungen dienen den nihilistischen Interessen des einen Prozents der Unternehmen, die die globale Klasse der zeitgenössischen Illuminaten bilden. Sie sind an *species specialissima* des einen Promilles der *banksters* gebunden, welche die Mythologie der Finanzderivate und der globalen virtuellen Schulden produzieren. Diese objektive Demonologie bildet die letzte Epoche (*novissimum*) der nihilistichen Objektivität, welche den heutigen Faschismus der Korporationen hervorbringt.

Nachdem die erste Substanz und gesunder Verstand aus der modernen Metaphysik verschwunden waren, vervollständigten archaische Mächte der intellektuellen Rache die Verwirrung, die durch epochal neues Wesen des westlichen Subjekts entstanden war. Descartes definierte im sechsten Teil von *Discours de la méthode* (1637) den letzten Garanten der deontologischen Wahrheit als den neuen Demiurgen (*maîtres et possesseurs de la nature*). Der neue Herr der Natur stattet das Sein des Seienden mit einem subjektiv gegebenen und aus dessen Sterblichkeit abgeleiteten Grund aus. Dieser nihilistische Anspruch des modernen Subjektes auf die Begründung des Sinns der Welt wurde dann von Leibniz im Prinzip des ausreichenden Grundes verabsolutiert (*principium reddendae rationes sufficientis*). Heidegger hat klardargelegt, dass der Schlüsselteil von Leibniz‘ Prinzip sich in der ontologischen Natur jener „*reddendae*“, das eine moderne Form der „*re-praesentatio*“verbirgt.[[519]](#footnote-519) Die Realität muss im Modus „*debet esse*“ eine zusätzliche evidente Repräsentation bekommen, welche die kontingente Existenz der realen ersten Substanz rechtfertigt. Die Objektivität erlangt in der Postmoderne einen so starken Schein der Wahrheit, dass die realen Seienden sich bei dafür entschuldigen sollten, dass sie überhaupt existieren. Wenn die Realität voll objektiv ist, dann ist sie auch modern und wissenschaftlich wahr. Leibniz vollendete postmoderne Auffassung des Seienden, indem er die nihilistische Metaphysik im Primat des erkennenden Subjektes begründete. Sein Weg zur deontologischen Wahrheit der Postmoderne ist formal der gleiche wie bei den ersten Oxforder *Modernorum* um das Jahr 1235. Das komplette Vorgehen der Deduktion oder die Herausführung der Existenz nach Rufus‘ Vorbild finden wir in der Abhandlung *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714). Leibniz geht in der postmodernen Version von Kilwardbys *De ortu scientiarum* zum Fundament der ersten, ewigen, notwendigen und metaphysisch gegebenen Prinzipien der Realität und leitet von ihnen das aktuelle Sein der kontingenten ersten Substanz her.[[520]](#footnote-520) Leibniz beginnt durch die Bestimmung des lediglich von der Nichtigkeit getrennten Seienden und fügt ihm im Modus „*debet esse*“das subjektiv gegebene Prinzip der existierenden Sachen hinzu (*elles doivent exister ainsi*). Die auf diese Weise sichergestellte erste Substanz führte er dann in die Welt hinaus, im Modus der primären Objektivität als neue Form der porretanischen Deduktion. Jedes Seiende hat ein subjektives Recht auf objektive Existenz, das durch den univoken Modus *simpliciter* und *per se* gegeben ist. Dieses paranoide „Recht auf reale Existenz“ verfasste er im Modus von Rufus’ *scibile*, also unterschiedslos logisch und metaphysisch (*rien est plus simple et plus facile que quelque chose*). Es ist gut zu wissen, wo alle postmodernen liberalen Rechte ihren metaphysischen Ursprung haben, also in der Form von « *debet esse* » von Leibniz geschaffen. Danach, die postmoderne Wissenschaft erlangte durch Kant die transzendentale Berechtigung jedwedes erreichbare Seiende. Kant hat einen erleuchteten Demiurgen geschaffen. Sein Werk *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) bezeugt, dass der Mensch im Gegensatz zur verstandeslosen Natur die epochale Aufgabe erhalten hat, den Sinn des Seins nur aus sich selbst heraus zu produzieren („er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen“).[[521]](#footnote-521) Diesen Text betrachtet die Hermeneutik der Geschichtlichkeit als Grundlehre der aufgeklärten Moderne (Umlauf 2010, 262–65). Der Kants Imperativ (*sollen*) hat geschichtlichen Charakter, weil er die Wahrheit als *rectitudo* der aufgeklärten Epoche in Anselms Modus festsetzt (*quod debet esse, recte est;* Kap. 1.2). Der Wille zur Macht hat sich in der Moderne durch den deontologischen Ansatz zur Realität durchgesetzt. Die Dinge werden durch den Willen des Schöpfers ins Sein berufen, was nach Anselm deren Wahrheit bildet. Sie hat eine höhere deontologische Berechtigung, welche der realen Existenz gewährt wird. Die Welt muss das sein, was das demiurgische Denken des modernen Gottes ist. Nach dem Tod des Gottes der Moderne bildet nur mehr das Denken des Menschen die deontologische Grundlage der postmodernen Metaphysik. Die ungehorsame Realität musste ebenso wie das menschliche Individuum definiert und manipuliert werden, welches die spezifisch bestimmte Leiche bildet. Das durch die abstrakte Bewegung von Wissen und Kapital gegebene System sicherte die Klassifizierung und die Sortierung jedes individuellen *scibile* im Modus des ökonomisch quantifizierten Erkennens. Die koloniale und imperialistische Assimilierung von menschliche Ressourcen und Rohstoffen stellte eine epochale Last des britischen und später des amerikanischen weißen Mannes dar, welche triumphal im Assimilierungsmodus der kapitalisierten Wahrheit des Westens getragen wird. Der britische Autor Joseph Rudyard Kipling unterstützte den amerikanischen Kolonialanspruch auf die spanischen Philippinen, indem er die Versklavung des dämonischen Geschöpfes poetisch feierte, welche zur Hälfe Teufel und zur Hälfe Kind ist (*half-devil and half-child*).[[522]](#footnote-522) Zum objektiven Erkennen und zur Zähmung des konkreten individuellen Wilden oder von Kiplings dämonischem Seienden der dritten Art dienten zunächst die menschlichen zoologischen Gärten am Ende des 19. Jahrhunderts (OBJ III, Kap. 5.5.). Die Person hörte auf, in den objektiven Humanwissenschaften zu existieren, weil sie sich in die objektive „Eksistenz“ dieses oder jenes *scibile* verwandelt hatte. Das folgende Jahrhundert ersetzte die menschlichen zoologischen Gärten durch Vernichtungslager und zwei Weltkriege. Die Konzentrationslager wurden zu Arbeitslagern in der Dritten Welt humanisiert, die an Dantes ersten Kreis der Hölle in der Ära des neoliberalen Kapitalismus erinnern.

Aristoteles‘ universelle Species wurde zu einem gnostischen Körper der dritten Art und es wohnt inmitte der Akademiker in Form des wissenschaftlich erkannten *scibile*. Die Assimilierungs und Gleichschaltung der Wahrheit legte den Grundstein für das objektive System der Erkenntnisse und entsprechende objektive Realität. Porretaner eröffneten dialektische Teilung der Hypostasen im Rahmen der *Arbor Porphyriana*. Sie konzipierten das erste moderne Kontinuum der mythologischen Welt im Modus des universellen Hylemorphismus und der mathematisch bestimmten Quantität. Diese hypostasierte Quantität hat sich in eine rein formale Differenz zum Nichts verwandelt. Die letzte Unterscheidung vom Nichts als Unmöglichkeit der weiteren Teilung begründet in der *Isagoge* die atomare Bedeutung des Individuums (OBJ I, Kap. 1.3). Bonaventura und Olivi haben diese Unteilbarkeit als zweite Substanz ontologisch positiv genommen, im Modus des positiven Nihilismus (*non repugnat esse*; OBJ III, Kap. 5.1.1). Dadurch wurde ein rein nihilistisches Seiendes der dritten Art in die moderne Metaphysik eingeführt. Diese formal bestimmte Differenz begründete dann ab dem 17. Jahrhundert die Integral- und Differentialrechnung in der Mathematik. Im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus wurde dieses objektive *scibile* der Modernisten schließlich zu einer bloßen Unterscheidung innerhalb einer willkürlich gegebenen Struktur auf der Grundlage eines sprachlichen Modells (*valeur*). Die Welt wird aus der Sicht der formalen Repräsentation gesehen, welche auf dem Niveau der mathematischen Abstraktion außerhalb der Realität der ersten Substanz steht. Die Klassifizierung der Wissenschaften im Rahmen der postmodernen Ontologie wurde von Goclenius‘ Werk *Lexicon Philosophicum* (1590) eingeleitet. Die naturwissenschaftliche Klassifizierung der modernen *scibilia* wurde von Carl Linné (*Systema naturae*, 1735) in die Biologie eingeführt und seine Bedeutung für die Entfaltung der Humanwissenschaften wurde im Zeitalter des Nihilismus vom Poststrukturalisten Foucault zum Höhepunkt geführt. Sein Werk *Les mots et les choses* (Kap. X) erschuf einen neuen Baum des Porphyrios, welcher in der Postmoderne auf der Grundlage der modernen produktiven Wissenschaften (Biologie, Ökonomie, Linguistik)eine Klassifizierung der Realität ermöglichte*.* Die Humanwissenschaften haben sich in der Epoche des metaphysischen Nihilismus selbst abgeschafft. Die von Foucault erschaffene produktive *epistémé* postuliert auch einen möglichen Niedergang dieses metaphorisch „Mensch“ genannten *scibile*.[[523]](#footnote-523) Der Mensch ist eine Entdeckung, deren neulicher Ursprung in Foucaults Archäologie des Wissens im Zeitalter des vollendeten metaphysischen Nihilismus dargelegt wird. Der Humanismus Foucaults folgte dieser geschichtlichen Entwicklung und veränderte die Definition des Menschen in ein irrationales Spiel der Differenzen. Im nihilistischen Zeitalter der vollendeten *via Modernorum* brachten die analytischen Furien notwendigerweise den Tod des modernen Gottes und das Ende des objektiv verstandenen Humanismus mit sich. Wir treten nun in die Epoche des Anthropozäns ein, in dem die Zerstörung des Lebens auf der Erde droht. Der Beginn des Denkens der *Modernorum* wird anhand des Spezifikums „Mensch–Leiche“ konstituiert. Dieses modernes Subjekt begründet einen neuen Sinn des Seins, der in der Epoche des wissenschaftlich-technischen Nihilismus voll zur Geltung kommt. Der mythopoetische Tanz der Shiva oder der Furien ließ dieses postmoderne Simulakrum der zeitgenössischen Humanwissenschaften im 13. Jahrhundert entstehen und im 20. Jahrhundert erlöschen. Das Wissen eroberte im Rahmen des *Oxfordian Fallacy* ungehorsame Materie, d. h. die objektiv assimierte Welt. Es gab zuerst das britische Imperium und dann den korporativen Faschismus des kriegerischen 20. und des 21. Jahrhunderts. In der Zeit des korporativ und global durchgesetzten Nihilismus steht bereits das Schicksal des ganzen Planeten auf dem Spiel. In der Epoche des Anthropozäns, die Erde ist zu einem spezifischen, individuellen und konkreten Seienden der dritten Art geworden.

### Verwendete Abkürzungen

**ABMA** William of Ockham: Dialogus. Latin Text and English Translation. Edited by John Kilcullen, John Scott, George Knysh, Volker Leppin, Jan Ballweg, Karl Ubl, Semih Heinen. Das Werk Dialogus zitieren wir nach der kritischen Ausgabe von Auctores Britannici Medii Aevi , die durchlaufend in digitaler Form herausgegeben wird (www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/).

**CCSL** Corpus Christianorum Series Latina, ed. Brepols, 1953‒.

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

**DK** *Die Fragmente der Vorsokratiker* *I−III*. Herausgegeben von Hermann Diels und Walter Kranz. Curych: Weidmann 1952.

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

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

**KdRV** Kant, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft nach der ersten Ausgabe 1781 (Berlin: Akademieausgabe, 1904, Band IV.), zitiert unter dem Zeichen „A“. Die zweite Ausgabe 1787 (Berlin: Akademieausgabe, 1911, Band III) wird unter dem Zeichen „B“ zitiert.

**KdPV** Kant, Immanuel. Kritik der praktischen Vernunft. Berlin: Akademieausgabe 1913, Band V, 1–163.

**KdU** Kant, Immanuel. Kritik der Urteilskraft. Berlin: Akademieausgabe 1913, Band V, 165–485.

**KSA** Nietzsche, Friedrich. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München und New York 1980.

**LCDA** Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba. Long Commentary on the De anima of Aristotle. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Therese-Anne Druart, subeditor. New Haven & London: Yale University Press, 2009.

**OBJ** Hermeneutik der Objektivität I, II, III. Im Text werden der zugehörige Teil und das Kapitel zitiert.

**PL** Patrologiae latinae cursus completus, ed. Migne, 1844‒1864.

**RRP** *The Richard Rufus of Cornwall Project*, University of Stanford (http://rrp.stanford.edu). Richard Rufus of Cornwall.*In Aristoteli Analytica posteriora* (ed. Rega Wood); *Memoriale in Metaphysicam Aristotelis* (eds. Rega Wood & Neil Lewis, 2013); *In Aristotelis De anima. Redactio brevior. Liber 1–3*. (Eds. Christopher J. Martin, Neil Lewis, Rega Wood 2007).

**SZ** Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 171993.

**WA**  *The Works of Aristotle I-XII*, ed. W. D. Ross. Oxford, 1908‒52.

### Index locorum

Zitiert wird das Werk (bzw. der Band und die *quaestio*), die Seite, die Zeile der kritischen Ausgabe, welche in der Biografie ausgeführt ist.

**Abelard**

*Dialectica* 163.34‒164.4 77

*Dialectica* 167.30‒36 46

*Dialectica* 215.19‒23 42

*Dialectica* 221.14‒20 55

*Dialectica* 221.3‒9 55

*Dialectica* 51.24‒26 44

*Dialectica* 546.22‒28 41

*Dialectica* 558.9‒14 56

*Dialectica* 562.20‒25 43

*Dialectica* 562.28‒33 49

*Dialectica* 63.30‒37 208

*Dialectica* 88.32‒34 54

*Dialectica* 90.13‒17 59

*Dialectica* 90.5‒10 40

*Dialectica* 92.35‒93.4 54

*Dialogus inter Philosophum Judaeum et Christianum* PL 178, 1619 B 58

*Historia calamitatum* 125C 57

*Logica Ingredientibus* 137.15 44

*Logica Ingredientibus* 137.9‒14 48

*Logica Ingredientibus* 309.26‒28 52

**Adam de Buckfield**

*Sentencia super librum de Anima* 435.59‒436.66 616

*Sentencia super librum de Anima* 438.134‒141 592

*Sentencia super librum de Anima* 438.149‒153 593

*Sentencia super librum de Anima* 438.9‒13 594

*Sentencia super librum de Anima* 441.100‒104 412

*Sentencia super librum de Anima* 443.157‒62 596

**Thomas von Aquin**

*De veritate* 336.157‒67 870

*Summa contra Gentiles* II.43 402

*De unitate intellectus* 314.436 622

*Super De Trinitate* 154 524

*Super II Sent.* 944. 377

**Albert der Große**

*Analytica Posteriora* 10a 332

*Analytica Posteriora* 10a 346

*Analytica Posteriora* 10b 332

*Analytica Posteriora* 2, 25b 321

*Analytica Posteriora* 25a 320

*Analytica Posteriora* 25a 338

*Analytica Posteriora* 25b 320

Analytica Posteriora 26a 322

*Analytica Posteriora* 27a 336

*Analytica Posteriora* 64b 323

*De homine* 12a,b 339

*De homine* 12b 338

*De homine* 43b 334

*De homine* 449a 343

*De homine* 450a 343, 345

*De homine* 450b 342

*De homine* 466b 349

*De homine* 475b 350

*De homine* 476a 351

*De homine* 476b 355

*De homine* 483b 351

*De homine* 484a 355

*De homine* 492b 353

*De homine* 493b 346, 352

*De homine* 494a 347

*De homine* 4a 324

*De homine* 4b 326

*De homine* 523b 354

*De homine* 5b 328

*De intellectu et intelligibili* 493a 412

*De unitate intellectus* 439b 399, 401

*De unitate intellectus* 440a 403

*De unitate intellectus* 440b 370

*De unitate intellectus* 443a 404

*De unitate intellectus* 444a 405

*De unitate intellectus* 450b 407

*De unitate intellectus* 453b 410

*De unitate intellectus* 454a 410

*De unitate intellectus* 455b 411

*De unitate intellectus* 461a 408

*De unitate intellectus* 470b 409

*De unitate intellectus* 471b 398

*Liber III De anima* 330a 366

*Liber III De anima* 344b 368

*Liber III De anima* 347b 356

*Liber III De anima* 347b‒348a 357

*Liber III De anima* 348a 358, 375

*Liber III De anima* 348b 371, 378

*Liber III De anima* 349a 382

*Liber III De anima* 349b 356

*Liber III De anima* 353b 384

*Liber III De anima* 381b 633

*Liber III De anima* 382b 395

*Liber III De anima* 383b 386

*Liber III De anima* 384a 386

*Liber III De anima* 384b‒385a 392

*Liber III De anima* 385a 394

*Liber III De anima* 385b 397

*Liber III De anima* 418b 389

*Summa Theologiae* I, 140a 192

*Summa Theologiae* I, 140a-b 193

**Alexander von Hales**

*Summa theologica 2.3* 515

**Al-Fārābī**

*De intellectu* 74.22‒30 156

**Altes Testament**

1 *Könige* 17:6 770

Ezechiel 1:10 248

*Leviticus* 16:10 63, 108, 367

*Psalm* 136 63

**William von Auvergne (Alvernus)**

*De trinitate* 21.56‒62 268

*De Universo* 797C 273

*De universo* 821B‒C 270

*De universo* 821C 271

*De universo* 822F 258, 266, 798

*De universo* 825A 264

*De universo* IIa-Iae, cap. 8 254

*Guilielmi De anima* 101 254

*Guilielmi De anima* 103 287

*Guilielmi De anima* 107 289

*Guilielmi De anima* 108 272

*Guilielmi De anima* 109 299

*Guilielmi De anima* 112 254

*Guilielmi De anima* 113 253

*Guilielmi De anima* 123 263, 269

*Guilielmi De anima* 205 269, 281

*Guilielmi De anima* 207 269, 274

*Guilielmi De anima* 208 274

*Guilielmi De anima* 209 276

*Guilielmi De anima* 210 255

*Guilielmi De anima* 211 268

*Guilielmi De anima* 216 264, 303

*Guilielmi De anima* 219 301

*Guilielmi De anima* 66 273

*Guilielmi De anima* 71 282

*Guilielmi De anima* 88 281

*Guilielmi De anima* 89 284

*Guilielmi De anima* 95 302

*Guilielmi De anima* 98 297

**Anonymus Erfordensis**

Anonymus Erfordensis fol. 10rb 864

Anonymus Erfordensis fol. 7vb 861

Anonymus Erfordensis fol. 8va 862

Anonymus Erfordensis fol. 9rb 860

**Anselm von Canterbury**

*De divinitatis essentia Monologium* PL 158, 211D‒212A 32

*Dialogus de libero arbitrio* PL 158, 494B 36

*Dialogus de Veritate* 486C 31

*Dialogus de Veritate* PL 158, 470 C‒D 30

*Dialogus de Veritate* PL 158, 475C 28

*Dialogus de Veritate* PL 158, 485B 30

**Aristoteles**

*Anal. Post*. 71b10‒11 469

*Anal. Post*. 71b25 652, 653

*Anal. Post*. 71b26 654

*Anal. Post*. 71b26‒27 652, 654

*Anal. Post*. 71b30‒33 317

*Anal. Post*. 73a21 648

*Anal. Post*. 73a35‒36 663

*Anal. Post*. 73b10 827

*Anal. Post*. 73b25–27 671

*Anal. Post*. 73b25‒27 665, 817

*Anal. Post*. 73b26–27 663

*Anal. Post*. 73b26‒27 460, 660, 664, 820

*Anal. Post*. 73b27 325, 665, 816, 817

*Anal. Post*. 73b28 460, 461, 541

*Anal. Post*. 73b30‒31 460

*Anal. Post*. 75a38 476

*Anal. Post*. 75a38–39 663

*Anal. Post*. 75b3–6 712

*Anal. Post*. 76a38‒39 680

*Anal. Post*. 76b11‒22 490

*Anal. Post*. 79a7‒8 126

*Anal. Post*. 84a11‒12 484

*Anal. Post*. 84a11‒14 457, 475, 504, 609, 659, 661, 695, 707, 830

*Anal*. *Post*. 84a12 457, 458, 463, 475, 485, 496, 504, 540, 653, 664, 667, 695, 817

*Anal. Post*. 84a13 458, 474, 491, 627, 657, 667, 820

*Anal. Post*. 84a13‒14 660

*Anal. Post*. 84a14 458, 473, 627, 649, 668, 699, 735, 817, 827

*Anal. Post*. 85a31 518

*Anal. Post.* 87b32 503

*Anal. Post*. 88b37 484

*Anal. Post*. 89b10‒11 484

*Anal. post*. 89b24‒25 317

*Anal. Post*. 89b24‒25 505

*Anal. Post*. 89b27 649

*Anal. Post*. 89b29 649

*Anal. Post*. 89b34 319

*Anal. Post.* 89b38 318

*Anal. Post*. 89b39 51, 318

*Anal. Post*. 90a1 317

*Anal. Post*. 90a10 663

*Anal. post*. 90a31‒32 444

*Anal. Post*. 90a6‒7 651

*Anal. Post*. 93a29‒31 471

*Anal. Post*. 93a36 488, 708

*Anal. Post*. 93a36‒b3 471

*Anal. Post*. 93b29 469, 572, 865

*Anal. Post*. 93b32 469, 865

*Anal. Post*. 96b2‒4 663

*Cat*. 2a11 65, 468

*Cat*. 2a11–16 127, 282, 354, 455, 522

*Cat*. 2a14–15 44, 45, 458

*Cat*. 2a14‒16 322, 661, 671

*Cat*. 2a15‒16 324, 469

*Cat.* 3b19 27

*Cat*. 6a36 71

*De anima* 413a4‒10 594

*De anima* 413b23‒24 164

*De anima* 417b22‒25 379

*De anima* 429a17‒18 407

*De anima* 430a14–15 154, 176, 345

*De anima* 430a20–25 168

*De anima* 430a21‒23 170, 177, 194, 220

*De anima* 431b20‒21 175, 571, 776, 791

*De anima* 431b21 151, 531, 559, 647

*De Int.* 16a3–8 416

*De intepretatione* 16a3‒8 776

*De interpretatione* 16a3‒8 21, 24, 43

*De Interpretatione* 16a3–8 49, 52, 287

*De interpretatione* 16a7 420

*De interpretatione* 16a9 25

*De Interpretatione* 19a25–26 541

*De Interpretatione* 19a26 543

E.N. 1131a31‒32 715

E.N. 1140b5 35

*Met*. 1003b14 523

*Met*. 1003b5‒16 522

*Met*. 1003b9 522

*Met*. 1006a6 6, 200, 371, 664

*Met*. 1011b26‒29 54, 536, 538

*Met*. 1026a33–b2 31, 538

*Met*. 1029a20 589

*Met*. 1029a20‒21 589

*Met*. 1049b20‒25 643

*Met*. 1088a34 71

*Met*. 992b12‒15 848

*Met*. 996a27‒28 891

*Met*. 996a28 853

*Phys*. 193a3 8

**Augustinus**

*Enchiridion ad Laurentium CCSL 46.108.1‒14* 136

*In Ev. Joh. PL 35, 1658D* 97

*Sermo 293 PL 38, 1328D‒1329A* 537

*De libero arbitrio voluntatis 2.10.29* 545

*De libero arbitrio voluntatis 8.21* 546

**Averroës**

*Averroës On Aristotle’s Metaphysics* 93.330 20

CMDA 1.92 592, 597

CMDA 220.15‒24 379

CMDA 3.5‒6 599

CMDA 317.35 169

CMDA 402.431 370

CMDA 417.104 168

CMDA 467.43‒47 742

*De substantia orbis* 60.95‒61.101 596

*In Metaph.* 41D 853

CMDA 12.21‒24 747

CMDA 438.22‒24 345

*In Librum IV Metaphysicorum* fol. 65-i 522

**Avicebron**

*Avencebrolis Fons Vitae* 38.13‒19 586

*Avencebrolis Fons Vitae* 38.9‒13 584

**Avicenna**

*Liber de anima* 127.48–50 470

*Liber de philosophia prima* 176.71‒74 72

*Liber de philosophia prima* 34.55‒35.58 362

**Roger Bacon**

*Communium naturalium* 282.8‒14 614

*Communium naturalium* 283.1‒9 615

*Communium naturalium* 286.14‒25 612

*Communium naturalium*.281.34‒282.3 610

*Communium naturalium*.283.8‒13 611

*Compendium studii philosophiae* 469 613

*Compendium studii theologiae* 52 620

*Compendium studii theologiae* 52‒53 621

*Compendium studii theologiae* 56 856

*Opus maius* 20 786

*Opus minus* 322 876

*Opus minus* 326 874

*Opus minus* 327‒28 874

*Opus minus* 360 874

*Opus minus* 327 457

*Opus tertium* 74‒75 256

*Opus tertium* 75 770

*Opus tertium* 76 256

*Opus tertium* 77 257

*Opus tertium* 79 257

*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis* 154.18‒20 401

*Quaestiones altere supra Met. II* 34.11‒16 695

*Quaestiones altere supra Met. II* 34.30‒35 711

*Quaestiones altere supra Met. II* 51.27‒35 697

*Quaestiones altere supra Met. IV* 153.17‒20 626

*Quaestiones altere supra Met. IV* 89.9‒10 855

*Quaestiones altere supra Met. IV* 90.13‒19 854

*Quaestiones supra libros prime philosophie Aristotelis* 298.34‒299.2 256, 564

*Quaestiones supra secundum metaphysicae* 75.13‒21 402

*Summulae dialectices* 3.1.4 861

**Johannes Blund**

*Tractatus de anima* 32.21‒28 152

*Tractatus de anima* 62.13‒15 179

*Tractatus de anima* 62.17‒21 178

*Tractatus de anima* 65.25 169

*Tractatus de anima* 66.19‒22 170

*Tractatus de anima* 69.23‒31 163

*Tractatus de anima* 7.14‒16 185

*Tractatus de anima* 73.26‒29 170

*Tractatus de anima* 92.23 158

*Tractatus de anima* 93.10‒14 158

*Tractatus de anima* 93.11 173

*Tractatus de anima* 93.1‒5 174

*Tractatus de anima* 93.22‒23 155

*Tractatus de anima* 93.6‒10 156

*Tractatus de anima* 94.9‒11 183

*Tractatus de anima* 95.24‒31 184

*Tractatus de anima* 98.18 196

**Anicius Boethius**

*Boeth. In Porph. Isag* 3.10 605

*In Categ. Arist.* PL 64, 195C 69

*In* *Categ. Arist.* PL 64, 257B 81

*In* *Categ. Aristot.* PL 64, 195D 27

*In librum Peri hermeneias* 3.11‒12 25

*In librum Peri hermeneias* 3.5‒11 21

*In librum Peri hermeneias* 32.11 24

*In Porph. Isag.* 2.14 89

*In Porph. Isag*. 3.10 17, 41, 101

*In Porph. Isag.* III.10 17

*Liber de divisione* PL 64, 888 B‒C 39

*Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* 1311C 65

*Quomodo substantitae* *in eo quod sint, bonae sint* PL 64, 1314A 93

**Bonaventura**

*Collationes de septem donis Spiritus sancti* 478b 876

*Collationes in Hexaëmeron* 422a 876

*In II Sent*. 547b 869

**Chartularium Universitatis Parisiensis I**

*Chartularium I,* no. 128, p. 170 868

*Chartularium I,* no. 246, p. 278 599

*Chartularium I,* no. 474, p. 558 861

*Chartularium I,* no.474 862

**David von Dinant**

*Quaternuli, fr.* 69 194

*Quaternuli, fr.* 70 194, 195

*Quaternuli, fr.* 85 193

*Quaternuli, fr.* 70 194

**De anima et de potenciis eius**

*De anima et de potenciis eius* 28.36‒29.41 206

*De anima et de potenciis eius* 29.42‒48 205

*De anima et de potenciis eius* 29.43‒44 206

*De anima et de potenciis eius* 29.49‒50 207

*De anima et de potenciis eius* 33.144 212

*De anima et de potenciis eius* 35.200‒36.203 212

*De anima et de potenciis eius* 37.225‒26 211

*De anima et de potenciis eius* 47.384 213

*De anima et de potenciis eius* 49.425‒30 214

*De anima et de potenciis eius* 51.446‒452 220

*De anima et de potenciis eius* 52.465‒68 219

*De anima et de potenciis eius* 49.423‒25 227

*De anima et de potenciis eius* 51.453‒52.461 224

*De anima et de potenciis eius* 36.201 227

**De potenciis animae et obiectis**

*De potenciis animae et obiectis* 140 267

*De potenciis animae et obiectis* 147.15‒17 237

*De potenciis animae et obiectis* 147.7‒12 236

*De potenciis animae et obiectis* 148.2‒5 238

*De potenciis animae et obiectis* 149.18‒20 238

*De potenciis animae et obiectis* 150.13‒21 240

*De potenciis animae et obiectis* 150.8‒12 239

*De potenciis animae et obiectis* 155.29‒31 241

*De potenciis animae et obiectis* 156.1‒5 243

*De potenciis animae et obiectis* 156.17‒19 244

*De potenciis animae et obiectis* 156.5‒11 244

*De potenciis animae et obiectis* 156.9‒13 248

*De potenciis animae et obiectis* 157.25‒158.1 242

*De potenciis animae et obiectis* 159.14‒19 249

**René Descartes**

*Regulae ad directionem ingenii* 412.14‒19 760

**Dialogus Ratii et Everardi**

*Dialogus Ratii et Everardi* 254 114

*Dialogus Ratii et Everardi* 255 115

*Dialogus Ratii et Everardi* 256‒57 115

*Dialogus Ratii et Everardi* 257 112

*Dialogus Ratii et Everardi* 269 117

*Dialogus Ratii et Everardi* 272 118

*Dialogus Ratii et Everardi* 284 118

**Gaunilo de Marmoutiers**

*Liber Gaunilonis pro insipiente* PL 158, 244 B 71

**Gerloch von Reichersberg**

*Commentarium in Psalmos* PL 194, 906 D‒907A 63

**Gilbertus Porretanus**

*Expositio in Boetii librum De bonorum hebdomade* 193.55‒62 72

*Gilberti Porretae commentaria in Librum Quomodo* 1319A 65

**Godfrey von St. Victor**

*Fons philosophiae* 18.245–56 128

**Grosseteste**

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 100.41‒101.46 464

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 102.80‒83 477

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 103.91‒94 456

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 124.161‒69 515

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 139.99‒140.111 480

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 141.141‒47 516

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 144.200‒205 472

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 266.143‒45 503

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 266.145‒54 530

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 325.452‒60 486

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 325.464‒69 499

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 406.17‒407.23 494

*De anima* 243.28‒31 600

*De anima* 247.40‒248.2 161

*De anima* 250.5‒13 605

*De anima* 251.37‒41 211, 597

*De anima* 270.12‒18 215

*De anima* 270.25‒31 210

*De generatione stellarum* 34.17‒22 211

*De libero arbitrio* 171.31‒172.3 555

*De motu supercaelestium* 95.32‒96.3 601

*De potentia et actu* 127.1‒5 210

*De sphaera* 13.32‒35 453

*De statu causarum* 124.22‒28 483

*De statu causarum* 125.20‒22 603

*De statu causarum* 125.23‒25 604

*De statu causarum* 125.2‒4 602

*De statu causarum* 125.4‒10 602

*De veritate* 132.12‒16 538

*De veritate* 132.26‒32 540

De veritate 134.17‒26 536

*De veritate* 135.4‒9 534

*De veritate propositionis* 144.19‒32 550

*De libero arbitrio* 182.19‒24 578

*Hexaëmeron* 1.8.2‒4 561

*Summa philosophiae* 611.28‒31 643

**Dominicus Gundissalinus**

*De immortalitate animae* 31.11‒13 595

**Georg Wilhelm Friedrich Hegel**

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 8.318 728

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 8.319 728

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 8.323‒24 728

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 8.59 728

*Wissenschaft der Logik* 5.73 75

**Martin Heidegger**

GA 10, 34 897

GA 5, 272‒73 502

GA 7, 153 424

GA 71, 297 2

SZ 46 895

**Henri d'Andeli**

*The Battle of the Seven Arts* 41‒42 280

**Henry d'Avranches**

*Poems* 130.23‒28 197

*Poems* 131.77‒81 187

**Heraklit von Ephesus**

B 89 1

**Homer**

*Odys*. 4.796 808

**Hugo von Saint-Victor**

*De sacramentis*  PL 176, 256C 547

**Edmund Husserl**

*Cartesianische Mediationen und Pariser Vorträge* 136.22‒32 770

*Geschichtlicher Überblick über die Philosophie der Mathematik* 227.26‒29 512

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I 162.1‒7 736

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I 210.33‒38 764

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I, 14.20‒26 737

*Logische Untersuchungen* 59 512

**Ireneus von Lyon**

*Adversus haereses* III.24.1 117

**John von Salisbury**

*Metalogicon* PL 199, 875A 85, 86

*Metalogicon* PL 199, 939D 125

**John Pagus**

*Rationes super Praedicamenta* f. 42va‒vb 520

**Immanuel Kant**

*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* 8.19 893

KdRV, A 119 642

**Kilwardby**

*De ortu scientiarum* 106.14‒18 849

*De ortu scientiarum* 110.6‒13 850

*De ortu scientiarum* 217.14‒18 853

*De ortu scientiarum* 65.32 852

*De ortu scientiarum* 65.32‒66.5 848

*De ortu scientiarum* 65‒75 852

*De ortu scientiarum* 89.30‒31 841

*De ortu scientiarum* 90.10‒11 841

*De ortu scientiarum* 90.20‒27 842

*De ortu scientiarum* 93.6‒7 843

*De ortu scientiarum* 93.8‒12 844

*De ortu scientiarum* 94.5 843

*Notulae super librum praedicamentorum* 5.15‒19 823

*Notule Libri Posteriorum* 117.47‒49 830

*Notule Libri Posteriorum* 126.259‒64 832

*Notule Libri Posteriorum* 127.274‒78 819

*Notule Libri Posteriorum* 129.341‒42 822

*Notule Libri Posteriorum* 130.367‒68 820

*Notule Libri Posteriorum* 130.381‒85 824

*Notule Libri Posteriorum* 131.402‒408 826

*Notule Libri Posteriorum* 131.411‒15 828

*Notule Libri Posteriorum* 134.470‒75 817

*Notule Libri Posteriorum* 119.86‒88 725

**Gottfried Wilhelm Leibniz**

*Disputatio metaphysica de principium individui* 9 752

*Principes de la nature et de la grâce fondés en raiso*n 727 897

**Liber sex Principiorum**

*Liber sex Principiorum* 56.89‒90 80

**Logica modernorum II**

*Cum sit nostra* 429.1‒6 543

*Dialectica monacensis* 481.9‒16 84

*Tractatus Anagnini* 219‒220 123

*Tractatus Anagnini* 236.10‒14 208

**Alexius Meinong**

*Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung* 203 512

**Neues Testament**

1 *Kor* 1:19 61, 662

1 Kor1:27 662

**Friedrich Nietzsche**

*Die fröhliche Wissenschaft* 3, 480 662

*Götzen-Dämmerung* 6*.*76 439

*Menschliches, Allzumenschliches II*, 701 6

*Nachlaß* 10, 54 439

**Notae Dunelmenses**

*Notae Dunelmenses*, *f. 77ra 27*

**Neues Testament**

2 *Kor* 12:2‒4 134

**William Ockham**

*Ordinatio* 1.232.8‒14 504

**Parmenides**

B 1.37 670

B 2.6 75

Fr. B 3 78, 490

Fr. B 6.9 3

**Petrus Venerabilis**

*Epistola* 115 63

*Epistola* 9.7 61

**Philipp der Kanzler**

*Summa de Bono* 26.16‒17 294

*Summa de Bono* 30.11‒12 292

*Summa de Bono* 7.30-33 293

*Summa de Bono* 8 294

**Platon**

*Parm*. 132a–b 289

*Soph*. 239c9‒d4 528

*Soph*. 239d4 768

*Soph*. 265a1 101, 490

*Soph*. 267d5‒6 101

*Theait*. 191d7‒9 759

*Tim*. 48a7‒8 361

*Tim*. 48e–53c 762

**Porphyrios**

*Isag*. 11.15 17

*Porph. in Cat.* 90.31 485

**Priscian**

*Institutiones grammaticae* 55 26

**Pseudo-Grosseteste**

*Summa philosophiae* 293.1‒6 579

*Summa philosophiae* 305.25‒30 571

*Summa philosophiae* 305.39‒306.2 566

*Summa philosophiae* 306.11‒18 574

*Summa philosophiae* 472.18‒24 569

**Rufus von Cornwall**

*Contra Averroem* 2.24‒25 773

*Contra Averroem* 36.778‒83 267

*Contra Averroem* 5.105‒6.114 775

*Contra Averroem* 5.95‒99 774

*Contra Averroem* 6.117‒19 776

*Contra Averroem* 6.117‒24 777

*Contra Averroem* 8.170‒73 744

*Contra Averroem* 8.176‒79 748

*Contra Averroem* 9.9‒12 750

*In APos* 1.2.S1.ad1 651, 829

*In APos* 1.2.S10.ad3 732

*In APos* 1.2.S2.ad2 653

*In APos* 1.2.S3.ad4 714

*In APos* 1.2.S4.ad4 690

*In APos* 1.2.S6.ad1 692

*In APos* 1.2.S6.ad3 689

*In APos* 1.2.S8.2 665, 816

*In APos* 1.2.S8.ad1 672

*In APos* 1.3.S1.3 655

*In APos* 1.3.S1.ad3 705

*In APos* 1.3.S4.ad4 712

*In APos* 1.3.S4.ad5 712, 743

*In APos* 1.3.S5.ad1 722

*In APos* 1.3.S5.ad2 655

*In APos* 1.3.S5.ad4 724

*In APos* 1.3.S6.4 730

*In APos* 1.3.S7.ad1 676

*In APos* 1.S1.1.3 643, 644

*In APos* 1.S1.3 641

*In APos* 2.S10.8.ad 3 680, 682

*In APos* 3.S5.ad4 677

*In DA* 1.2.5.ad aliud 2 752

*In DA* 2.9.34 756

*In DA* 3.4.10 762

*In DA* 3.4.12 760, 765, 766

*In DA* 3.4.9 757

*In DA* I.7.4.Q.1 755

*In DAn* 3.2.3 714

*In II Sent.* 441.86‒96 616

*In Phys*. P2 759

*Memoriale* 1.1 710

*Memoriale* 10.5 713

*Memoriale* 2.7 742

*Memoriale* 3.2 716

*Memoriale* 4.1 743, 771

*Memoriale* 7.10.3 691

*Memoriale* 7.11.5.c 745

*Memoriale* 7.12.5.b 681

*Memoriale* 7.14 690

*Memoriale* 7.8 748

*Memoriale* Prooem. 4 704

*Memoriale* Prooem. 7 641

*Scriptum in Met. Arist.*, ms. Q290.31vb-32ra 719

*Speculum animae* 118.27 791

*Speculum animae* 118.40–45 792

*Speculum animae* 123.173–77 793

*Speculum animae* 124.207‒12 800

*Speculum animae* 126.248–56 799

*Speculum animae* 126.265‒68 800

*Speculum animae* 127.272–74 789

*Speculum animae* 127.288‒93 721

*Speculum animae* 128.299‒300 801

*Speculum animae* 128.305‒308 719

*Speculum animae* 128.309‒11 720

*Speculum animae* 128.327‒31 801

*Speculum animae* 129.349 802

*Speculum animae* 130.368–72 803

*Speculum animae* 130.374‒77 805

*Speculum animae* 132.408‒14 811

*Speculum animae* 132.425‒31 813

*Speculum animae* 132‒133 813

*Speculum animae* 133.449–52 795

*Speculum animae* 139.629‒33 408

**Johannes Rupella**

*Summa de anima* 117.1‒7 235

*Tractatus de divisione multiplicis potentiarum animae* 91.754‒56 234

*Tractatus de divisione multiplicis potentiarum animae* 92.781‒86 234

**Ovidius**

*Metamorphoses* 9.71125

**Simplikios**

*Simpl. in Cat*. 286.11‒13 80

*Simpl. in Cat*. 85.12–13 82

**Francisco Suárez**

*Disputationes Metaphysicae* 2.4.15 374

*Disputationes metaphysicae* 5.3.15 751

**Summa Duacensis**

Summa Duacensis *21 232*

Summa Duacensis *22 232*

Summa Duacensis *44‒45 231*

Summa Duacensis *63 233*

Summa Duacensis *f. 108vb‒109ra 719*

**Tertullian**

*Adversus Valentinianos* 33.13‒15 9

**Ludwig Wittgenstein**

*Logisch-Philosophische Abhandlung* 1.1 735

*Logisch-Philosophische Abhandlung* 2.012 104

*Logisch-Philosophische Abhandlung* 2.01231 104

### Sach- und Namen-Register

**A**

*a/létheia* 1, 2, 15, 200, 203, 204, 230, 311, 372, 422, 446, 456, 504, 527, 652, 663

der Objektivität 618

Grosseteste 509, 530

zweiter Averroismus 511

*a/léthia*

Moderne 496

Abelard, siehe *Index locorum*

Abstraktion

Aristoteles 670

Blund 158, 164, 167, 179

*denudatio* 490

erster Averroismus 222, 223, 242, 523

Grosseteste 603

logische 525

mathematische 102, 103, 114, 116, 394, 419, 450, 465, 493, 512, 521, 524, 588, 662, 664, 666, 673, 685, 693, 713, 715, 716, 718, 722, 732, 737, 744, 818, 822, 840, 841, 843, 898

metaphysische 493

Rufus 710, 795

Rupella 235

Schule der *Nominales* 88

Abubacher 388

Achillini

*De dictinctionibus,* fol. 164 891

Achillini, A. 891

*actus essendi* 234, 244, 329, 335, 343, 364, 531, 573, 686, 801, 860

*ad mentem Averrois* 141, 147, 187, 198, 202, 204, 206, 245, 306, 365, 374, 377, 429, 492, 501, 509, 517, 522, 601, 607, 639, 647, 741, 744, 745, 747, 761, 784, 785, 786, 847, 854, 866, 867, 871, 872, 876

*adaequatio*

Abelard 48, 53, 122

Albert 384

Bacon 694, 696

Blund 177

erster Averroismus 240

Porretaner 172

Adam de Buckfield, siehe *Index Locorum*

Adam de Marisco 611, 769, 786

Adam Parvipontanus 64

Aegidius Romanus 875

*De erroribus Philosophorum* 9.23‒26 876

Thomas von Aquin, siehe *Index locorum*

Alberich von Reims 85

Albert der Große, siehe *Index locorum*

Alexander von Hales, siehe *Index locorum* 278, 279, 433, 618, 623

Alexander, Afrodisias 251, 262, 263, 265, 269, 271, 367, 407, 772

Alexandriner 251, 263, 276, 350, 355, 363, 370, 379, 380, 509, 762, 765, 812, 878

Al-Fārābī, siehe *Index locorum*

al*-*Ghazālī 58, 62, 105, 111, 525, 634

Altes Testament, siehe *Index locorum*

Alvernus, siehe *Index locorum*

Amaury de Bennes 190

Amphibolia 679

Amphibolien 293, 529, 536, 891

*analogia entis* 524, 535, 715

analytische Philosophie 474, 652, 685, 863

*anima mundi* 189, 191, 273, 453, 531, 674, 755, 764

*anima ut motor* 603

*Anonymus Erfordensis,* siehe *Index locorum* 860

Anschauung, eidetische 839, 895

Anselm von Canterbury, siehe *Index locorum* 28

Anselm von Laon 57

Anthropologie 84

Anthropozän 14, 631, 899

Antichrist 545, 547, 548, 549, 551, 556, 558, 560, 562, 563, 582

*apaideusía* 6, 23, 371, 664

Apate 4, 23

*Arbor Porphyriana* 67, 89, 93, 102, 122, 515, 690, 749, 898

Arendt, H. 301

Aristoteles, siehe *Index locorum*

Arnauld, A. 70, 83, 582

*auctoritas* 251

*Aufhebung* 511, 544, 639, 814

Augustinus, siehe *Index locorum*

Avempace 298, 383, 388, 584, 632

Avendauth 186

Averroës, siehe *Index locorum*

Averroismus

Entstehung 568, 766, 769, 780

Kilwardby 851

lateinischer 11

*Moderni* 141, 349, 387, 772, 878

Avicebron, siehe *Index locorum* 298, 367, 575, 584, 585, 771, 804, 888

Avicenna, siehe *Index locorum*

*Liber de anima* 127.48–50 470

*Liber de philosophia prima* 176.71‒74 72

*Liber de philosophia prima* 34.55‒35.58 362

**B**

Bacon, R., siehe *Index locorum*

*Bajt al-Hikma* 7, 230

*Bankster* 137

*banksters* 513, 552, 553, 834

*Banksters* 716, 738

Barrow, I. 103

*Beginn* 204

Bernard von Chartres 85

Bernard von Clairvaux 60, 61, 62

Bernard ze Chartres 26

Beschränkt–Unbeschränkt 557

Beschränkt‒Unbeschränkt 683

*bête‑machine* 419

Blund, J., siehe *Index locorum* 150

Boethius von Dacien 125, 436, 866

Boethius, Anicius, siehe *Index locorum* 38, 41, 65, 84, 89, 100

Bonaventura, siehe *Index locorum*

*Book of Creation* 134

*Brain in a Vat* 867

Brentano, F. 896

**C, D**

Callus, D. A. 157, 196, 211

Carnap, R. 512, 734

*causa prima* 398, 499, 500, 518, 525, 526, 538, 543, 558

*certum* 25

*Chartularium* I, siehe *Index locorum*

Chenu, M.-D. 132

Schimäre 50, 52, 77, 285, 852

*circulus vitiosus* 83

*cloud computing* 232, 380, 387, 422, 675, 764

*cogito* 13, 350, 387, 537, 770

*Collateralized Debt Obligation* 552

*collatio* 88

*collecta* 33, 87, 119, 698

*collectio* 88, 111, 286, 793, 823, 832

*colligatio* 87

*compositio* 94, 103, 575, 582, 674, 689, 691, 718

*Computer Aided Design* 716

*conceptus simpliciter simplex* 120, 690

*concretum* 296, 588, 718, 800, 891

Kilwardby 843

*coniunctio,* Rufus 796

*creatio ex nihilo* 75, 83, 91, 98, 378, 404, 419, 421, 501, 846

*dalā'il* 500, 501, 526, 869

*damnatio memoriae* 12, 63, 108, 147, 188, 305, 367, 417, 422, 629, 845, 889

Dante, A. 120, 290, 425, 801

*dativus archegeticus* 1, 444

*dativus metaphysicus* 1, 19, 21, 22, 43, 46, 48, 71, 76, 82, 129, 154, 166, 178, 179, 209, 286, 316, 372, 459, 469, 505, 510, 541, 626, 670, 699, 707, 818, 827, 890

*dativus obiectivus* 461, 462, 808

*dativus possessivus* 494

*dativus principalis* 1, 4, 81

*Dator formarum* 159, 183, 256, 362, 449, 480

David von Dinant, siehe *Index locorum* 188, 189, 218, 273, 310, 348, 349, 407, 408, 428, 532, 562, 748, 755, 781, 788

*De anima et de potenciis eius,* siehe *Index locorum*

*De potenciis animae et obiectis,* siehe *Index locorum*

Deduktion, objektive 106, 387, 487, 515, 538, 545, 585, 720

Deismus 62, 69, 195

Dekonstruktion 13

Dekret der Artisten 1272 436, 876, 880

Delphi 3

Demiurg 25, 35, 341, 361, 397, 739, 854, 893, 896

*demonstratio* 318

Abelard 47, 48, 52, 53, 54, 77

Albert 326, 329, 338, 498

Aristoteles 319, 648, 876, 883

Averroës 56, 489, 657, 709

Grosseteste 478, 485, 515

Kilwardby 331, 821, 828

Rufus 651, 653, 663, 666, 686, 698, 701, 723, 725, 731

zweiter Averroismus 325, 333, 338

*denudatio* 87, 212, 887

Anselm 31

Avicenna 110

Grosseteste 482

Moderne 182

Porretaner 177

Rufus 704, 759

zweiter Averroismus 228, 302, 359, 390, 525, 727, 861

Derivation 94, 95, 103, 116, 117

Derrida, J. 13, 83, 373

Descartes, R., siehe *Index locorum* 13, 218, 268, 276, 349, 412, 419, 483, 499, 538, 675, 703, 734, 764, 797, 839

*destructio primis* 216, 673

*deus otiosus* 3, 500

*deus sive natura* 195

*diafanum,* Blund 152

Diakosmos 136, 531, 585, 586, 714, 852

Dialog *Timaios* 196, 361, 383, 531, 584

*Dialogus Ratii et Everardi,* siehe *Index locorum*

Diaphanum

Albert 350, 411

Alvernus 266

Averroës 758

Blund 162, 727, 799

David von Dinant 190

erster Averroismus 798

Rufus 679

zweifache Funktion 217

*die Sage* 2

Dietrich von Freiberg 119

différ*a*nce 83

*discrete videamus* 100, 102, 104, 106, 113, 139, 178, 360, 395, 455, 508, 573, 636, 652, 681, 693, 734, 783, 806, 840

druhý averroismus, *sophistae Latini* 787

Dualismus, Rufus 643

**E**

*École cathédrale de Paris* 64, 121, 310, 417, 454, 514

Eingeschränkt–Uneingeschränkt 113

Elias‘ Rabe 770

Emanation 253, 262, 449, 501, 682

*ens* *debile* 529

*ens diminutum* 687

*ens inquantum ens* 19, 59, 294, 337, 377, 388, 395, 442, 495, 525, 693, 697, 841, 895

*ens rationis* 410

*ens ratum*

Albert 421

Avicenna 420

erster Averroismus 421

Moderne 518

Rufus 687

zweiter Averroismus 372, 422, 529

Entzauberung der Welt 722

*enuntiatio*

Abelard 42, 46, 47, 48, 51, 53, 77, 96, 126, 261, 288

Anselm 29, 37, 692

Grosseteste 537

Porretaner 93, 132

Sherwood 859

*epistémé* 898

*epoché* 15, 396, 486, 512, 532, 537, 577, 833, 889

*equinitas* 79

*equinitas tantum* 113, 665, 709, 721

Ereignis 2, 15, 25, 106, 147, 204, 370, 422, 431, 464, 495, 508, 636, 650, 663, 753, 805, 835

Erinnyen 4, 200, 307

Erkenntnis *quoad nos* 316, 342

Erklärung 1272 562

erster Averroismus

Entstehung 171, 186, 434

Kritik Avicennas 224

Modisten 125, 184, 313, 321, 416

Person 647

*separatio* 526

Sizilianische Schule 794

*Es gibt* 462, 502

esence

*inesse* 473, 822

*esse ad*

Abelard 59

Anselm 32

Simplikios 71

*esse debile* 371, 372, 420, 518, 826, 865

*esse diminutum* 344

*esse proprium* 361, 376

esse *ratum* 371, 372, 374, 826, 865

*esse tantum* 562

*essentia* 86

Essenz

*absolute* 444, 500, 728

*anitas* 572, 573, 574

erster Averroismus 333, 412, 474

Falsafa 389

Grosseteste 505, 528

*inesse* 460, 465, 470, 473, 510, 527, 576, 660, 687, 817, 818, 821, 860

Moderne 33

Postmoderne 578

*potentia essentialis* 643

Rufus 646, 669

zweiter Averroismus 29, 83, 126, 285, 286, 361, 400, 443, 476, 478, 499, 701

Eurigena, Scotus 86, 500

Everard von Ypres 111

Evidenz

Avicenna 582, 697, 854

Descartes 13

Husserl 764

Moderne 537, 839

*ex inmediatis* 326

*Exemplar* 120, 362, 482, 498, 507, 532, 575, 576, 619, 760

*Expositor Novus* 197

*exsistentia* 107

*exsistere* 387, 400, 538, 546, 575, 686, 689, 706, 744, 803, 806, 811, 821, 859, 884, 896

Avicebron 585

Rufus 19, 359, 507, 714

**F, G**

*factum* 495, 678

*fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* 468, 473, 499, 822

*fallacia secundum quid et simpliciter* 377, 485, 783, 790, 802

Falsafa 105, 107

Fegefeuer 135, 852

*Fehl Gottes* 502

*fiat money* 109

Finanzderivate 76, 108, 137, 422, 552, 582

*Finite Element Method* 718

fliegender Mann 331, 418, 494, 644, 756, 781, 796

Foucault, M. .. 636, 690, 749, 836, 898

Frege, G. . 546

Freud, S. 12

Friedrich II. 143, 186, 198, 200, 304

*Fundierung* 736

Furien 23

Galileo Galilei 892

Gaunilo de Marmoutiers, siehe *Index locorum* 70

Gauthier, A. R. 140, 154, 205, 226, 519

Gennadius von Marseille 597

Gérard d'Abbeville 788, 872

Gerhard von Cremona 595

Gerloch von Reichersberg, siehe *Index locorum*

Geschichtlichkeit, Porretaner 134

*Geschick* 348

*Ge-Stell* 510

*Geviert* 424

Gilbert von Tournai 874

Gilbertus Porretanus, siehe *Index locorum*

Gilson, E. 258, 306, 415, 420, 427, 524, 614, 634

globale Erwärmung 631

Goclenius, R. 898

Godfrey von St. Victor, siehe *Index locorum* 127, 415, 422

Goldman Sachs 553

Gottes Tod 131

Göttliche Dreifaltigkeit, Abelard 59, 60, 62

göttliche Komödie 204, 478, 797

*grammatica speculativa* 125

Grosseteste, siehe *Index locorum*

Gualterus de Mauritania 88

Guillaume de Bonkes 858

Guillaume de Champeaux 121, 878

Guillaume de Walcote 858

Guillelmus de Sancto Amore 431, 433, 451, 726, 788, 872, 882, 889

Gundissalinus, D., siehe *Index locorum* 150, 186, 427, 595, 630

**H**

*habitus innatus* 338

*haecceitas* 751

Hasse, D. N. 179

Hegel, G. W., siehe *Index locorum* 13, 75, 729, 834

Heidegger, M. , siehe *Index locorum*

Heloisa 57

Henri d'Andeli, siehe *Index locorum*

Henry d'Avranches, siehe *Index locorum*

Heraklit von Ephesus, siehe *Index locorum*

Hermeneutik

der Faktizität 419

Heidegger 895

hermeneutische Triade 6, 12, 15, 138, 508

hermeneutisches Dreieck 311

hermeneutisches *Wie*

Alvernus 252

Blund 151

Grosseteste 535

Rufus 679

*High Frequency Trading* 109

Hobbes, T. 419

*hoc aliquid*

Anselm 34

Averroës 647

Avicenna 256

Intellekt 350

Rufus 720

zweiter Averroismus 357

*hoc esse tantum* 18, 80, 84, 110, 181, 293, 295, 479, 494, 550, 710, 852

Porretaner 118

Hölderlin, F. 502

Homer, siehe *Index locorum*

*homo oeconomicus* 135

Homonymie 37, 116, 715

Humanismus

aristotelischer 209

objektiver 134, 659

*humanitas* 74, 91, 92, 105

Alvernus 290

Gilbertus Porretanus 73

Porretaner 112, 118, 133, 280, 444

Rufus 688

Husserl, E., siehe *Index locorum* 33, 412, 483, 511, 512, 538, 646, 734, 736, 737, 764, 765, 797, 832, 839

*hýbris* 372

*hypodoché* 762

hypostatische Union 107

**I**

Ibn Adi 756

Ideologie 301, 729, 738

*ifāda* 29

Illuminaten 258, 387, 390, 395, 396, 511, 537, 547, 573, 576, 577, 582, 633, 687, 730, 763, 845

Illumination 148, 230, 335, 456, 481, 576, 583

*iltaqaṭa* 87, 764

Imposition

Abelard 32, 42

Aristoteles 505, 589

Bacon 71

Blund 181

erster Averroismus 213, 444, 461, 462, 514

*Grammatici* 281

Grosseteste 464, 473

Rufus 789

*secundum quid* 378

weiter Averroismus 462

*Zweite Analytik* 472

zweiter Averroismus 620, 863

*imprinting* 181, 225, 226

*individuum* 19, 81, 87

*inesse,* Grosseteste 606

Infinitesimalzahl 91, 102, 103

Informatik 733, 886

*informatio* 731, 745, 756, 813

*instantiation* 802

Integralzahl 95

Integration 94, 95, 103, 116, 117

*intellectum* 222

*intellectus adeptus* 182

Avicenna 228, 490

Blund 155, 169

erster Averroismus 242

zweiter Averroismus 390

*intellectus agens*

Albert 348

Alvernus 245, 256, 274, 275, 448, 633, 790

Averroës 141, 265, 389

Averroismus 399

Avicenna 183, 542

Bacon 857

Blund 154

David von Dinant 194

erster Averroismus 140, 220, 236, 244, 247, 250, 769

Grosseteste 601

Moderne 387, 413

Neuplatonismus 150, 180, 182, 184, 248, 253, 255, 265, 278, 355, 379, 380, 631

Rufus 647, 760

zweiter Averroismus 147, 234, 256, 265, 440, 569, 580, 598, 633, 687

*intellectus debilis* 516, 577, 825

*intellectus formalis*

Alvernus 270

Blund 154, 155, 158, 159, 160, 168, 180, 183, 230, 243, 270, 291

erster Averroismus 216

*Summa Duacensis* 233

*intellectus in effectu* 150

Rufus 702

*intellectus in potentia,* Blund 153, 219

*intellectus materialis*

Albert 406

Alvernus 269

Avicenna 150, 279, 367, 757

Blund 159, 168, 174, 175

erster Averroismus 216, 217, 222

Rufus 641, 754, 775

zweiter Averroismus 383

*intellectus possibilis* 24

Albert 344, 348, 351, 787

Averroës 146, 169, 175, 218, 225, 238, 727, 772

Averroismus 408

Dante 801

David von Dinant 195

erster Averroismus 145, 218, 242, 250, 647, 709, 792

Moderne 796

numerisch einheitlich 232, 405, 569, 599

Rufus 376, 754, 757, 760, 794, 806

*Summa Duacensis* 428

Themistios 354

zweiter Averroismus 278, 355, 356, 563, 565, 592, 632, 815

Zweiter Averroismus 269

*intellectus practicus* 402

*intellectus sanctus* 249, 356, 420, 480, 494

*intellectus speculativus* 159, 691

Albert 160, 346, 349, 352, 378, 390, 396, 409, 788

Intellekt

Albert 363

erster Averroismus 226, 237

*Räumlichkeite fit practicus* 302

Formengeber 183, 390, 543, 730, 800

Hypostase 399

instrumentell 13

*ipse/idem* 493, 497, 767

numerisch einheitlich 196, 767, 771, 775

numerisch unterschiedlich 375

paranoischer 128, 381

*separabilis/separatus* 221, 223, 275, 375, 602, 778

*subiective*/*obiective* 611

verletzbar 227

zweiterAverroismus 595

*intelligentia spiritualis* 117, 478, 560, 563, 582, 685, 705, 784, 825, 878, 886

Intentionalität

Aristoteles 43

Averroës 181

Blund 162, 169, 170

erster Averroismus 212, 223, 272, 708

göttliche 58

Rufus 681, 687, 759, 763

Tiere 164

zweiter Averroismus 733

Ireneus von Lyon, siehe *Index locorum*

*Irre* 4, 122, 142, 363, 381, 430, 495, 692, 737, 807

*Irrtum* 6, 96, 348, 663, 767

analytische Philosophie 491, 510, 648, 654, 863

Anselm 31

Hermeneutik 422, 446

Moderne 283, 319, 370, 489

Isidor von Sevilla 427

Islam 105, 107, 117, 131

*ittiṣāl* 796

**J, K**

Jakob von Venedig 138, 442

Jakobsleiter 102, 116, 117, 516, 832

Jean de La Rochelle 429

Joachim von Fiore 560

Joachim z Fiore 886

Johannes de Rupella 233

Johannes von Salisbury 85, 99

Johannis de Parma 727

John Pagus, siehe *Index locorum*

John von Salisbury, siehe *Index locorum* 125, 127, 415, 416

Kant, I., siehe *Index locorum*. 13, 349, 892

Kausalität

Albert 317, 321, 328

Aristoteles 318

*causae completae* 653, 668

des Demiurgen 401

*ex inmediatis* 51

formale 212, 402

*in artificialibus* 401, 403

Kilwardby 819

objektive 113, 118, 443, 625, 655, 685, 749

Porretaner 114, 133, 322

Rufus 651, 654, 725

*Zweite Analytik* 472, 474, 506

zweiter Averroismus 339

Kilwardby, siehe *Index locorum*

Kipling, R. 894

*Kitāb al-hayawān* 198, 199, 418, 451

Komitation 31, 80, 98, 113, 118, 137, 232, 283, 285, 292, 501, 681, 803

kontingentes Seiendes 118

Konzentrationslager 631

Konzil von

Paris 138

Reims 138

Sens 60, 108, 130

Soissons 60, 62, 108, 130

Ephesus 72

Koran 135, 136, 852

Körper

der dritten Art 18, 74, 78, 330, 585, 587, 683, 712

objektiver 714

Kreuzzüge 62

kulturelle Hegemonie 628, 882

**L**

Le Goff, J. 136

Leibniz, G. W., siehe *Index locorum* 13, 94, 103, 362, 896

*Liber de causis* 81, 106, 116, 139, 242, 253, 399, 480, 501, 546, 583, 592, 668, 671, 674, 714, 812, 853

*Liber scala Machometi* 134

*Liber sex Principiorum*, siehe *Index locorum*

Libera, A. 51, 471, 861

*liberum arbitrium* 36

*Lichtung* 4, 22, 100, 190, 204

analytische Philosophie 288

erster Averroimus 251

*e*rster Averroismus 142

Heidegger 424

Humanismus 304

Kapitalismus 535, 723

Moderne 85, 445, 890

modernes Subjekt 341

objektive Ökonomie 135

Objektivität 463

Säkularisierung 136

Linné, C. 898

Locke, J. 45, 387

*locus specierum* 213, 232, 380, 387, 531, 687, 764, 839

*Logica Modernorum* 74, 76, 96, 123, 142, 245, 261, 397, 406, 428, 431, 485, 558, 740, 838, 858, 879, 885

*Logica modernorum II,* siehe *Index locorum*

*Logica Vetus* 76, 86, 123, 124, 130, 142, 171, 172, 186, 245, 261, 288, 377, 416, 484, 599

Logik

*dativus metaphysicus* 885

*future contingents* 545

Grosseteste 539

logische Schulen

*Anagnini* 123, 450

*Parvipontani* 64, 74

Porretaner 207

Logozentrismus 83

**M**

Ma‘schar al-Balchi 298

Maleblanche, N. 419

Marx, K. 13, 397, 728

Materie

Avicebron 585, 586

der dritten Art 587, 595

*materia prima* 174, 367, 368, 369, 744, 749, 772, 849, 850

*materia spiritualis* 298, 367, 404, 405, 420, 589, 596, 619, 771

*materia tantum* 401

mathematische 852

*absolute* 589

objektive 588, 615, 843

*simpliciter* 589

Ungehorsam 361

Mathematik 102, 109, 397, 539, 577, 684, 717, 841, 843, 898

Mathematisierung der Welt 114, 685, 714, 723

*mathesis universalis* 837

*matrix* 9

Matthäus von Orléans 261

*medium*

Albert 55, 319, 321, 326, 330, 333, 390, 487, 656

Alvernus 264

Aristoteles 317, 883

Averroës 20

Avicenna 650

Bacon 644, 648

Grosseteste 488

Kilwardby 816, 828

Rufus 325, 650, 651, 654, 664, 671, 685, 718, 745, 808, 814

zweiter Averroismus 443, 589, 653, 831

*Medium,* Albert 239

Meinong, A., siehe *Index locorum* 512

Meister Eckhardt 119

*memoria* 182

erster Averroismus 183, 229

Locke 387

zweiter Averroismus 232, 387, 583, 765, 794, 813, 840

menschliche zoologische Gärten 894

*metaphysica generalis* 85, 374, 409, 464, 476, 499, 526, 746, 751, 832, 834

Metaphysik

Averroës 313

Descartes 733

erste Wissenschaft 854, 889

Gigantomachie 15, 61, 140, 312, 371, 496

*Gründung* 387, 667, 843

Leibniz 897

Mathematik 712

*Modernorum* 139

Schule der *Nominales* 109

*Mind‒Body Problem* 380, 568, 703, 773, 797, 800

modernes Individuum 91

*modi significandi* 125

Modisten 373, 866

*modo geometrico* 242, 671, 676

*modus ponens* 886

*modus tollens* 216, 673

Moerbeke, W. 198, 797

Mohammed 135

*more geometrico* 106, 139, 481, 554

*mundus imaginalis* 121

Musen 390, 629

mutakalim 438

Mystik 508

Mystik der Merkava 134

Mythopoetik 685

Mythopoiesis 97, 100, 102, 103, 120, 137, 258, 265, 277, 400, 420, 452, 490, 492, 494, 498, 511, 526, 576, 585, 594, 674, 677, 678, 702, 717, 779, 832

**N, O**

Neoliberalismus 108

Neues Testament, siehe *Index locorum*

Newton, I. 193

Nicolas de Lisieux 788, 872

Nicolas von Paris 455, 520, 521, 527

Nietzsche, F., siehe *Index locorum* 13

Nihilismus 12, 75, 363, 419, 734

Nikolaus von Paris 432

*noema* 182

*non repugnat esse* 293

*Notae Dunelmenses*, siehe *Index locorum*

Notwendigkeit

*absolute* 543, 544, 547

Kilwardby 819

*per accidens* 543

*per se* 669, 671, 679, 714, 816, 817, 822, 830, 835, 837, 859

*relative* 543, 547, 549, 563

*Zweite Analytik* 648

Neues Testament, siehe *Index locorum*

objektivita

*Anfang/Beginn* 738

Objektivität

*a/létheia* 371

*Anfang*/*Beginn* 11, 230, 362, 373, 483, 678, 807

Archäologie 446

Avicenna 110, 182, 574

der Gesamtheit des Seienden 576

der modernen Wissenschaft 853

Entstehung 291, 443, 875

*factum* 423

Gilbertus Porretanus 72

Grosseteste 431, 503

Leibniz 7

moderne Illuminaten 560

moderne Physik 844

modernes Subjekt 675, 815

Ontotheologie 535

Postmoderne 13

*scibile* 839

zweiter Averroismus 309, 580

Ockham, W., siehe *Index locorum* 504, 528

Ockham’sches Rasiermesser 160, 244

Offenbarung

Belichtung von hinten 15, 171, 235, 258, 336, 386, 421, 534, 580, 634, 645, 722, 826, 830

633, 649

Ökonomie 13, 582, 738

Olivi, Petrus 561

*ontology of properties* 802

Ontotheologie

Anselm 34

Avicenna 362

Grosseteste 529, 531

Moderne 884

Porretaner 82, 107

zweiter Averroismus 362

*opinabile* 57, 77, 78, 79, 96, 97, 119, 207, 285, 327, 701

*oratio* 106

Orthotomie 101, 469, 490

*ortus scientiarum* 1, 121, 878

*Oxfordian Fallacy* 85, 104

analytische Auslegung 460, 466, 528, 684

analytisches Paradigma 433

Bonaventuras Schule 431, 432

Die Kritik Ockhams 558

Dualismus der Person 593

Essenz 573, 724, 745, 837

Grosseteste 457, 470, 472, 477, 528, 571, 809

Kausalität 656

Kritik von Albert 322, 323

Kritik Bacons 625, 627, 696

Moderne 835

moderne Logik 544, 553, 557

moderne Wissenschaft 888

Nihilismus 512

Ontotheologie 500, 501, 502, 525

Person 636

Postmoderne 561, 736

Rufus 638, 644, 646, 650, 667, 675, 787, 841

*scientia* 456, 470, 476, 487, 494, 516, 518, 704, 834, 843

Seele 745

Substanz 858

Supposition 486, 489

Ursprung 113, 331, 377, 406, 830, 859, 891

Wahrheit 701

Wirkung 508

zweiter Averroismus 511, 589

*Oxford‒Paris Split* 51, 471

Ovidius, siehe *Index locorum*

**P**

Pagus, John 431, 455, 519, 521, 527, 530, 823, 830

*paideía* 664

Pantheismus 194, 748, 753

Parmenides, siehe *Index locorum*

Parusie 71, 707, 818, 820, 890

Pascal, B. 83, 582

*passio entis* 293

Person

*coexistentia* 291

*concretum* 752, 811

Dualismus 765

Dualismus 262, 302, 428, 594, 630, 765, 758

Grosseteste 601

*homo ipse intelligit* 399

hylemorphische Einheit 300, 328, 351, 352

hylemorphische Substanz 602

Individuum 615, 690, 839

Ipseität 329, 344, 399, 809

menschlichen Ressourcen 693

Pluralität der Substanzen 366, 583, 592, 593, 594, 611, 616, 793, 797

Pluralität der Substanzen 647

Rufus 801

*scibile* 898

*triplex unitas* 233, 291, 590, 597

zweiter Averroismus 599, 619

*perspicuum* 163

Peter von Wien 259

Petrus Capuanus Maior 259

Petrus Capuanus Minor 259

Petrus Venerabilis, siehe *Index locorum* 61

Phänomenologie 708

Philipp der Kanzler, siehe *Index locorum* 229, 291, 590, 623

*Phronesis* 428

*Picture Theory of Meaning* 104

Platon, siehe *Index locorum*

Popper, K. R. 735

Porphyrios, siehe *Index locorum*

*positum* 890

*post-truth* 5, 513, 554, 863

*potentia* *accidentalis* 571, 641, 645, 702, 729, 809

*potentia substantialis* 568, 571, 641, 703, 729, 731, 754, 767, 795, 809, 849, 892

Prädikation

Al-Fārābī 334

amphibole 18, 67, 80, 139, 292, 387, 529

analogische 520, 523, 535, 537, 588, 683, 715

Apposition 112

*concretive* 719

die Weiße 69

Grosseteste 548

hyparchische 44, 181, 207, 448, 461, 490, 503, 510, 541, 552, 646, 662, 672

*in artificialibus* 71, 106, 393, 400, 401, 402, 483, 506, 522, 523, 524, 601, 687, 710, 834

kategoriale 58, 524, 588, 648

konkrete 360, 720, 737, 800, 810

*magis*/*minus* 81, 101

*medio modo* 683, 685, 726

*modo geometrico* 594, 812

Modus *absolute* 77, 500, 544, 547, 549, 632, 657

Modus *simpliciter* 544

nominale 281

nominell 45

objektive 68, 71, 119, 531, 532, 686, 805

*per posterius* 469, 522, 573, 820, 835

*per prius* 81, 126, 287, 322, 324, 333, 373, 444, 467, 474, 478, 485, 503, 590, 641, 652, 656, 713

Porretaner 289

proarchische 506, 673

*secundum quid* 473, 474

*secundum simpliciter* 473, 499

*semel*‒*semper* 293, 501, 506, 507, 540, 643, 674, 687, 693, 705, 729, 821, 839, 859, 862, 866

univoke 44

Weiße 80, 110, 281, 283, 285, 337, 802

Prévostin de Crémone 192

Prigogine, I. L. 422

primäre Qualität 215

*primary qualities* 45

*principium* *rationis* sufficientis 487

*Principle of Exemplification* 687

*Principle of Instantiation* 687

Prinzip des ausreichenden Grundes 31, 896

Prinzip *ex immeditatis* 831

Prinzip *ex inmediatis* 320, 331, 341, 463, 488, 490, , 456, 464, 469, 485, 505, 544, 627, 643, 645, 653, 654, 809, 818, 819, 821, 832, 835, 866, 879

Priscian, siehe *Index locorum* 26

Produktion, objektive 106

Pseudo-Grosseteste, siehe *Index locorum*

**Q, R**

Qualia 69, 110, 123

Quantität 842

*quartum genus* 39, 228, 347, 351, 353, 354, 365, 369, 376, 407, 569, 777, 779, 780, 796

*quidditas* 5, 8, 35, 68, 82, 228, 316, 318, 374, 379, 388, 396, 412, 459, 466, 504, 510, 543, 572, 661, 669, 670, 699, 706, 729, 818, 890, 895

*quo est* 66, 531, 534, 820

*quod est* 820

*rectitudo* 100

*rectum* 25

Referenz 286, 289

*Reformed Epistemology* 561

*regule agentis in/creati* 531

*relatio* 71, 572

Renan, E. 132, 306, 527, 876

*res cogitans* 331, 350, 376, 569, 643, 734, 797, 867

*res extensa* 797

*resolutio* 822

Albert 333, 337

Avicebron 588

Bonaventura 576

Grosseteste 482

Kilwardby 820, 828, 832, 843, 853

Mathematik 103

Moderne 400, 582, 683

Philipp der Kanzler 291, 509

*plena* 295

Porretaner 111, 120, 652

Rufus 575, 658, 674, 689, 691, 718, 732, 814

zweiter Averroismus 94, 325, 387, 526

Rorty, R. 13, 373

Rufus von Cornwall, siehe *Index locorum*

Rupella, siehe *Index locorum*

Russell, B. 546

**S**

Sache, objektive *res* 575

Säkularisierung 137

Saussure, F. 83, 84

Scholastik, zweiter Anfang 806

*scholé* 4, 5

Schule der *Nominales* 85

*scibile* 746, 895, 898

Anselm 33

Carnap 512

Hegel 729

Husserl 895

Kapitalismus 893

Kilwardby 841, 843, 845

Moderne 717, 805, 836

Nihilismus 578

objektives 806, 865

Postmoderne 813

Rufus 120, 182, 650, 655, 686, 706, 731, 825

zweiter Averroismus 579, 658

*science-fiction* 687, 714, 735, 738, 867

*scientia cogitabilis* 490

Scotus, Michael 143, 144, 145, 197, 199

Seele

erster Averroismus 272

*potentia substantialis* 645

Seeschlacht 541, 554, 835

Sehen, eidetisches 517, 579

*Seinsvergessenheit* 5, 15, 31, 106, 149, 305, 374, 377, 539, 707

*Seinsverlassenheit* 3, 4

Semi-Averroismus 275

*sensus communis* 166, 173, 758

Sherwood, W. 859, 860

Sicht, eidetischer 515, 869

Bedeutung

Abelard 43, 49, 53

Anselm 30

Boethius 21, 24

Imposition 53

objektive 75

Porretaner 260

Schule der *Nominales* 76

*significatio substantialis* 26, 95

univoke 56

Simplikios, siehe *Index locorum*

Simulakren 420

Simulakrum 289, 362, 404, 527, 578, 721, 768, 783, 815, 846

Sizilianische Schule 145, 186, 200, 202, 224, 229, 252, 255, 270, 274, 323, 326, 333, 342, 369, 377, 385, 416, 492, 639, 761, 765, 779, 786, 847, 871, 892

Sokrates 3

Sonnenintellekt 159, 217, 226, 234, 235, 244, 258, 264, 265, 267, 390, 583, 630, 798, 799, 831, 836, 890

Sophisma „Mensch–Leiche“ 41, 123, 207, 208, 209, 213, 260, 261, 277, 288, 300, 448, 485, 489, 497, 521, 539, 544, 616, 620, 730, 810, 827, 858

*species*

erster Averroismus 214

zweifache Auffassung 182, 209

zweifache Bestimmung 276, 308, 346

zweiter Averroismus 181, 231

*species intelligibilis*

Albert 353, 377

Alvernus 270, 426

Avicebron 586

Avicenna 347, 359, 733

Blund 178

erster Averroismus 222, 225, 358, 389, 417, 633, 727, 861

Rufus 760

zweiter Averroismus 333, 359, 378, 388

*species obiecti exsistentis* 367, 574, 803, 806, 813, 814, 840, 847

*species sensibilis* 178, 215, 237, 417, 709, 733, 792

*species specialissima* 89, 106, 114, 119, 294, 405, 573, 615, 688, 689, 712, 716, 743, 745, 748, 777, 800

*speculatio* 167, 283

*speculum* 578, 710, 737

Spinoza, B. 195

Streit um die Universalien 20, 122, 530, 532, 747

Suárez, F., siehe *Index locorum* 374, 751

*subiectum*

Aristoteles 522

Blund 167

der dritten Art 96, 97, 124, 166, 295, 884

erster Averroismus 244

*Grammatici* 285

Intellekt 352, 369

Kilwardby 833

objektives 358

Porretaner 120

Rufus 643, 692

Schule der *Nominales* 105

Seele 354

Subjekt, modernes 767

Subsistenz 87

des Akzidens 79

objektive 133

Porretaner 65, 73, 83, 97, 110, 122, 357, 392

der Seele 39, 233

*subsistens quale* 79

Substanz

Abelard 40

Aristoteles 651

atomare 41, 82, 87, 139, 282, 586, 655, 699

Averroës 146, 207, 340, 850

Avicebron 585

Boethius 17, 39

*complexum* 44, 695

*concretum* 698, 719, 721, 724, 792, 855

David von Dinant 195

der dritten Art 9, 38, 367, 381, 495, 575, 579, 587

*ens* *incomplexum* 44

erste 24, 40, 44, 127, 169, 207, 236, 269, 292, 316, 341, 389, 394, 398, 485, 486, 539, 541, 563, 714, 849, 889

erste Averroismus 313, 377

*esse incompletum* 551, 554

Gattung 519

Gigantomachie 34, 57, 133, 143, 250, 304, 309, 424, 583, 625, 635, 726, 840

Gilbertus Porretanus 66

göttliche 870

Grosseteste 480

hylemorphische 177, 225, 242, 336, 675

*individuum* 507

Individuum 112, 115, 139, 172, 282, 294, 405, 448, 568, 717, 887

Intellekt 350, 375, 403, 582, 645, 757, 775, 790, 809

Kilwardby 816, 824

kontingente 477

Kontingenz 34

Modus *absolute* 362

nominale 620

numerische 743

objektive 11, 86, 110, 276, 357, 443, 520, 625, 671, 804, 811, 852

*Oxfordian Fallacy* 445

Person 277, 571

Porretaner 16, 81, 93, 107, 128, 260

*qua* Substanz 20, 59, 328, 337

Rufus 642, 652, 665, 680, 689, 740, 814

Schule der *Nominales* 87

Seele 531

*species* 50, 100, 166, 178, 271, 299, 359, 481, 585, 799

*species corporis* 586

*totum* 17

unteilbare 64

Verfinsterung 31, 372, 426, 430, 522, 824, 831, 839

Wittgenstein 104

zweite 215, 504, 713

zweiter Averroismus 315, 332, 418, 420, 455, 590, 604, 692

τό τί ἦν εἶναι 22

τόδε τι 116, 284, 796

Substanz *qua* Substanz 186, 376, 388, 442, 501, 607, 697

*Summa Duacensis,* siehe *Index locorum* 230, 233, 243, 246, 291, 312, 407, 428, 435, 484, 566, 590, 595, 768

*Summa Halensis* 122, 279, 312, 385, 426, 433, 445, 447, 511, 515, 570, 618, 727, 784, 871, 894

*supponit pro* 24, 45, 50, 51, 96, 476, 692

*suppositio formalis* 655, 671, 677

Supposition

Abelard 42, 45

*constantia subiecti* 861, 862, 863, 868

*Grammatici* 283, 296

Grosseteste 476

Individuum 110, 112

kategoriale 50

Kilwardby 829

logische 546, 550, 563

mathematische 733

Moderne 518

Modus *absolute* 359

nominell 96

nominelle 97

objektive 466

Porretaner 91, 119, 282, 865

Rufus 676, 789, 802

*suppositio formalis* 859

*suppositio simplex* 860, 865

*Tractatus Anagnini* 123

universale 48

universelle 52

zweiter Averroismus 528

*surnaturel* 246

*synderesis* 297, 300, 301

**T**

*tabula rasa* 174, 177, 218, 225, 227, 264, 277, 348, 363, 382, 403, 641, 645, 702, 727, 758, 763, 796

*terminus* 82, 93, 106, 371, 524, 622

*tertium ens* 66, 126, 204, 844

Abelards Kritik 40, 51

Alberts Kritik 332

Avicebron 842

Avicenna 129, 227, 415

Blunds Kritik 168

Gilbertus Porretanus 66, 70, 73, 78

Kritik an Alvernus 304

Kritik Bacons 626

logische Notwendigkeit 545

logische Schulen 25

Materie 298, 368, 380, 409, 619

Moderne 433

Nihilismus 513

Ontologie 82

Porretaner 133

Rufus 664, 671, 742, 745

Schule der *Modernorum* 582

Schule der *Nominales* 88

*scibile* 733

*species* 709

Sprache 23

Transzendentalien 295

*tertium* *genus* 39, 228, 301, 347, 351, 353, 364, 369, 406, 765, 778, 796

Tertullian, siehe *Index locorum*

Themistios 194, 217, 265, 269, 271, 383, 570, 774, 799

Theophrastos 570

Theorie der zweifachen Wahrheit 58, 202, 303, 526, 673, 838, 856, 870, 875, 876, 880, 888

Thierry von Chartres 450

*Timaios* 117

Tod des Subjektes 662, 701

Tod Gottes 7, 35, 62, 78, 107, 111, 381, 439, 496, 500, 502, 525, 539, 577, 739, 893

Toledische Schule 100, 144, 145, 151, 186, 205, 220, 224, 229, 248, 275, 291, 295, 308, 333, 342, 355, 374, 385, 405, 492, 544, 668, 741

*totum integrum* 39, 41, 43, 56, 64, 91, 98, 102, 596, 605

*totum universale* 39, 42, 43, 56, 64, 605

*Tractatus*, MS Vat. Lat. 1486, f. 17ra 90, 92

Transistoreffekt 886

*translatio* 48, 51, 52

Transzendentalien 292, 294

Tritheismus 57, 100, 247, 285

**U, V, W, Z**

Umfänglichkeit 113, 713, 850

*Unified Science* 131, 526, 561, 654, 665, 676, 678, 735, 853

universeller Hylemorphismus 298, 356, 369, 377, 410, 507, 576, 587, 590, 595, 596, 618, 619, 633, 638, 639, 721, 728, 734, 744, 746, 749, 750, 753, 773,803, 804, 805, 812, 842, 843, 848, 898

*universitas humana* 120

*verbum mentis* 97, 537

verdoppeltes Sein 358, 804

Verdoppelung des Seins 68, 479, 506, 587, 673

Verfinsterung

der Substanz 446

Substanz 15, 20, 33, 34, 101, 127, 167, 289, 291, 340, 361, 445, 471, 477, 484, 496, 512, 562, 649, 684, 698, 707, 726, 810, 833

*Zweite Analytik* 322, 471, 489, 492, 649, 665, 823, 828, 832, 889

*veritas* 22, 204

*Verkehrung ins Gegenteil* 5, 12, 62, 108, 147, 200, 204, 306, 388, 438, 440, 446, 768, 780, 889

Verurteilung 1277 61, 130, 149, 303, 439, 507, 623

*via Modernorum* 25, 72, 77, 149, 372, 394, 441, 468, 565, 571, 633, 671, 678, 700, 739, 802, 805, 806, 815, 841, 861, 890

*vis aestimativa* 162, 165, 168, 177, 222

*Vor-blickbahn* 88

Albert 348

Avicenna 650

erster Averroismus 202

Grosseteste 503, 507

Moderne 491, 890

Porretaner 51

Rufus 652, 675, 807

Sizilianische Schule 343

zweiter Averroismus 385

*wahm* 162, 181

Wahrheit

*aequalitas* 705, 708

*aequatio* 732

Assimilation 667

Assimilierung 765

*Bildung* 200

*certitudo* 228, 326, 361, 387, 517, 546, 674, 701, 834, 853

*coaequatio* 572, 710, 711, 717, 718, 720, 724, 725, 728, 730, 731, 757, 790, 796, 836, 844, 887, 896

*consimilitudo* 168, 435, 700, 812

Deontologie 35, 534, 535

Grosseteste 536

objektive 810

Postmoderne 539

*proportio* 42, 54, 121, 148, 177, 213, 238, 274, 365, 382, 648, 761, 856

*rectitudo* 28, 100, 117, 122, 361, 387, 421, 533, 538, 578

*semel‒semper* 260, 261, 533, 538, 545, 554, 568, 834, 862

*similitudo* 168

Unverborgenheit 139

Un-verborgenheit 252, 323

*veritas* 1, 29, 99, 374, 546, 694, 839

*veritas* *incompleta* 551, 554, 558

Wéber, E.-H. 334, 451

Weber, M. 722

*Weltanschauung* 102, 133, 335, 447, 559, 575, 688, 799, 868

*Wesensschau* 182, 380, 736

Wiener Kreis654, 777, 817

*White Man's Burden* 893

Wilhelm von Auvergne, siehe *Index locorum*

Wille

Anselm 34

demiurgischer 37

William de Champaux 27

Wirkungsgeschichte 449, 659, 768

Wittgenstein, L., siehe *Index locorum* 104

zweiter Averroismus

Alberts Kritik 339, 374

*augustinisme avicennisant* 278, 306, 312, 415, 429, 614, 634

Dualismus des Erkennens 235

*Averroistae* 133, 380, 433, 447, 572

*doctores Latini* 361, 433, 617, 659, 784, 804

Entstehung 63, 570, 591, 614, 617, 621, 633

Essenz 833

*Grammatici* 259, 280, 281, 296, 433, 521, 532, 801, 819

Kritik an Aristoteles 561

Kritik Bacons 128, 362, 658, 786, 855, 856, 873

Ontotheologie 559

*opinio Latinorum* 131, 331, 356, 447, 612, 619, 829, 882

*scientia* 576, 655

*sequaces Aristotelis* 147, 253, 255, 258, 264, 268, 273, 274, 309, 312, 413, 448, 506, 511, 618, 628, 631, 638

*sophistae Italici* 259, 287, 290

*sophistae Latini* 261, 267, 278, 290, 305, 312, 330, 356, 361, 374, 404, 411, 426, 429, 447, 511, 528, 611, 617, 622, 633, 647, 753, 857, 874

Ursprung 246, 433

τό τί ἦν εἶναι 5, 316, 459, 510, 661, 669, 698, 699, 707, 818

### Literatur

Das Verzeichnis enthält die Autoren und Werke von allen drei Bänden zusammen. Die Zitationen der griechischen Texte ohne explizite Angabe der kritischen Ausgabe wurden 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 Afrodisias, 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.

Bourdieu, Pierre (1984): *Homo academicus*. Paris: Les Édition de Minuit.

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

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 De la Porrée*. 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 Abelard: 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 Expositions 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 (1559): *Expositio subtilissima in tres libros Aristotelis de anima.* Venezia.

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 Räumlichkeite 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 Räumlichkeit", *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 II.

Die Tragödie des scholastischen Aristotelismus

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. „Die Sage »des« Anfangs ist Anfängnis als Sagen. Das Sagen ist Er-eignen in die Wesung der Wahrheit als entbergende Verbergung. Dieses Er-eignen enthält die Wesensfülle dessen, was das Er-eignis zu denken fordert.“ (GA 71, 297) [↑](#footnote-ref-1)
2. „Hier ist ein Heros, der Nichts gethan hat als den Baum geschüttelt, sobald die Früchte reif waren. Dünkt euch diess zu wenig? So seht euch den Baum erst an, den er schüttelte.“ (*Menschliches, Allzumenschliches II*, No. 347; KSA 2, 701) [↑](#footnote-ref-2)
3. „Ergo Bythos et Sige, Nus et Veritas prima quadriga defenditur Valentinianae factionis, matrix et origo cunctorum.“ (Tertullian, *Adversus Valentinianos*, c. 7; ed. Riley, p. 33.13‒15) [↑](#footnote-ref-3)
4. „Definiunt autem eam et hoc modo: differentia est quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quale sit praedicatur; rationale enim et mortale de homine praedicatum in eo quod quale quiddam est homo dicitur, sed non in eo quod quid est.“ (*In Porph. Isag.* III.10; ed. Libera, p. 13) [↑](#footnote-ref-4)
5. „Rebus enim ex materia et forma constantibus vel ad similitudinem proportionem materiae specieique constitutionem habentibus (quamadmodum statua ex materia est aeris, forma autem figura), sic et homo communis et specialis ex materia quidem similiter proportionaliter consistit genere, ex forma autem differentia, totum autem hoc animal rationale mortale homo est quemadmodum illic statua.“ (*In Porph. Isag.* III.10, ed. Libera, p. 13) [↑](#footnote-ref-5)
6. „He [Avicenna] argues that, if genus signifies all the determinations inherent in a subject, then *body* as genus, in man, must contain animality; whereas *body* as matter, in it, is only a part of the whole animal, i.e. the extended one.“ (Di Giovanni 2004, 263) [↑](#footnote-ref-6)
7. „As for corporeality, [being that] which is shared by simple bodies, this is not form of the natural impetus in so far as dimensions are accidents of these [simple bodies], but rather the dimensions, which are common to [all] simple bodies, are numerically one inasmuch as we say that they exist in matter primarily through the [natural impetus]. They are neither genus nor employed in a definition signifying the general form. This is why the concept of body representing matter is different from the concept of body representing general form (the difference between genus and matter has been explained elsewhere).“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen, p. 93.330) [↑](#footnote-ref-7)
8. „Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce, et quemadmodum nec litterae omnibus eaedem, sic nec voces eaedem, quorum autem haec primorum notae, eaedem omnibus passiones animae et quorum hae similitudines, res etiam eaedem...“ (*De int*. 16a3‒8; *Anicii Manlii Severini Boetii commentarii in librum Peri hermeneias*, ed. Meiser, p. 3.5‒11) [↑](#footnote-ref-8)
9. „Proprium est nominis substantiam et qualitatem significare. Hoc habet etiam apellatio et vocabulum: ergo tria una pars est orationis.“ (*Institutiones grammaticae* II.18, ed. Hertz, p. 55) [↑](#footnote-ref-9)
10. Die Debatte um das *enuntiabile* wurde von der Studie der Beziehung zwischen Nominalismus und Theologie an der Wende 12. und 13. Jh. eröffnet (Chenu 1935). Zum Status des *enuntiabile* in der Schule der *Nominales* siehe die thematische Nummer *Vivarium* 30 (1992) und die darin angeführten Beiträge (Iwakuma&Ebbesen 1992) und weiter Klima 1993, Jacobi et al. 1996. [↑](#footnote-ref-10)
11. „Sed per se qualitas, ut album, neque ullius substantiam significat, neque ullam communionem, sicut genus specierum suarum, et indiuiduorum species, ostendit.“ (*In Categ. Aristot*., lib I; PL 64, 195D). [↑](#footnote-ref-11)
12. „Notandum etiam aliter accipi denominatiuum ab Aristotile et aliter a Prisciano. Aristotiles enim dicit album denominari ab albedine respiciens ad causas rerum, Priscianus uero albedinem ab albo respiciens quasi ad origines et informaciones uocabulorum.“ (*Notae Dunelmenses*, f. 77ra; zit. nach Kneepkens 1992, 37) [↑](#footnote-ref-12)
13. „Mag. Quidquid vero est quod debet esse, recte est. Disc. Aliter esse non potest. Mag. Igitur omne quod est recte est. Disc. Nihil consequentius. Mag. Si ergo veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt quod sunt in summa veritate, certum est veritatem rerum esse rectitudinem.“ (*Dialogus de Veritate*, cap. 7; PL 158, 475C) [↑](#footnote-ref-13)
14. „Sed secundum hanc rectitudinem et veritatem, qua significat esse quod est, usu recta et vera dicitur enuntiatio; non secundum illam, qua significat esse etiam quod non est. (...) Alia igitur est rectitudo et veritas enuntiationis, quia significat ad quod significandum facta est; alia vero, quia significat quod accepit significare. Quippe ista immutabilis est ipsi orationi; illa vero, mutabilis: hanc namque semper habet; illam vero non semper: istam enim naturaliter habet; illame vero, accidentaliter et secundum usum.“ (*Dialogus de Veritate*, cap. 2; PL 158, 470 C‒D) [↑](#footnote-ref-14)
15. „An itaque non vides quia non ideo est rectitudo in significatione, quia tunc incipit esse, cum significatur esse quod est, vel non esse quod non est; sed quia significatio tunc fit secundum rectitudinem, quae semper est...“ (*Dialogus de Veritate*, cap. 13; PL 158, 485B) [↑](#footnote-ref-15)
16. „Dicimus et videmus per aliud, non dicimus et non videmus per suam proprietatem. Hac itaque ratione nihil prohibet et verum esse quod disputatum est hactenus de summa natura, et ipsam tamen nihilominus ineffabilem persistere: si nequaquam illa putetur per essentiae suae proprietatem expressa, sed utcumque per aliud designata.“ (*De divinitatis essentia Monologium*, cap. 65; PL 158, 211D‒212A) [↑](#footnote-ref-16)
17. „Ergo quoniam omnis libertas est potestas; illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.“ (*Dialogus de libero arbitrio*; PL 158, 494B) [↑](#footnote-ref-17)
18. „Sed non est anima horum genus, sed totum, partes enim hae animae sunt, sed non ut in quantitate, sed ut in aliqua potestate et virtute. Ex his enim potentiis substantia animae jungitur; unde fit, ut quiddam simile habeat hujusmodi divisio, et generis, et totius divisionis.“ (*Liber de divisione*; PL 64, 888 B‒C) [↑](#footnote-ref-18)
19. „Illae enim solae differentiae Socratem constituunt quae hominem faciunt, veluti rationalitas, mortalitas et caeterae, quae quidem universales sunt, non singulares; nam fortasse haec rationalitas Socrati substantialis est, non homini. Quod itaque omnes formae quae individuis substantiales sunt, substantiales etiam sint speciebus secundum species, non secundum individua, absque omni calumnia dici potest.“ (*Dialectica* I.2; ed. Rijk, p. 90.5‒10) [↑](#footnote-ref-19)
20. „'Totum' autem aliud *secundum substantiam*, aliud *secundum formam*, aliud *secundum utrumque* dicitur. Totum autem secundum substantiam aliud *secundum comprehensionem quantitatis*, quod dicitur *integrum*, aliud *secundum diffusionem communis essentiae*, quod *universale* est; ut cum species suis distribuitur individuis hoc modo: 'homo alius hic, alius ille'.“ (*Dialectica* V; ed. Rijk, p. 546.22‒28) [↑](#footnote-ref-20)
21. „Non enim teste Boethio in sola voluntate liberum consistit arbitrium, sed etiam in iudicio mentis. Quotiens enim imaginationes animo concurrunt et voluntatem provocant, eas ratio perpendit, ac diiudicat quod melius sibi videtur.“ (*Dialectica* II; ed. Rijk, p. 215.19‒23) [↑](#footnote-ref-21)
22. „Sed est attendendum quare '*significare*' diversis modis accipitur. Modo enim circa ea tantum de quibus intellectum generat, modo vero circa omnia quibus est impositum, solet accipi et secundum quidem primam et propriam significationem...“ (*Dialectica* V; ed. Rijk, p. 562.20‒28) [↑](#footnote-ref-22)
23. „Quandoquidem singula quae dicta sunt, secundum nullam complexionem dicuntur, id est non sunt complexae voces, ergo non sunt affirmatio. (...) Omnis affirmatio est vera vel falsa, sed incomplexa neque sunt vera neque falsa, quare affirmatio non sunt.“ (*Logica Ingredientibus* I.2; ed. Geyer, p. 137.15;24) [↑](#footnote-ref-23)
24. „Quod etiam ex eo ostenditur quod, quemadmodum secundae substantiae de primis univoce praedicantur, id est nomine et definitione substantiae, ita et differentiae.“ (*Dialectica* II.1; ed. Rijk, p. 51.24‒26) [↑](#footnote-ref-24)
25. Die Hermeneutik der Objektivität bekennt sich zu diesem Schluss hinsichtlich der Beziehung Abelards zur Schule der *Nominales*: „On the other hand I know of no text which both *identifies itself* as from the Nominales and calls Abelard 'our master' and no text which attributes views *identified in the text as Abelard's* to the Nominales.“ (Normore 1992, 82) [↑](#footnote-ref-25)
26. „Nam '*opinabili*' opponitur '*est*' secundum id quod '*opinabile*' proprie accipitur in designatione tantum non‑existentium. Unde etiam subiunxit: 'opinio enim eius non est quoniam est, sed quoniam non est'. Non itaque solum in compositione oppositio in adiecto servatur, veluti, cum dicitur: '*hoc cadaver est homo mortuus*', inter partes huius compositionis '*homo mortuus*' quaedam oppositio consistit, si per se dictiones accipiantur, atque ideo de eodem singula vere non praedicantur.“ (*Dialectica* II; ed. Rijk, p. 167.30‒36) [↑](#footnote-ref-26)
27. „Vel si est exemplum non de substantia significata, sed de voce significante substantiam, sic dicemus: est substantia, id est vox significans substantiam, ut homo, equus, istae voces, et tunc homo et equus translata sunt ad significandum nomina rerum, et est quaedam figura facta in translatione vocis de re, cuius proprie nomen est, ad se ipsam significandam.“ (*Logica Ingredientibus* I.2; ed. Geyer, p. 137.9‒14) [↑](#footnote-ref-27)
28. „Veluti '*homo*', cum et speciali naturae, idest animali rationali mortali, primo loco sumptum (imponitur), et tantum ex ipsa individuis ipsius, ut Socrate et ceteris, significationem [in se] ubique speciei in se tenet, non Socratis et ceterorum quae speciem participant. Ex '*hominis*' enim vocabulo tantum '*animal rationale mortale*' concipimus, non etiam Socratem intelligimus.“ (*Dialectica* V; ed. Rijk, p. 562.28‒33) [↑](#footnote-ref-28)
29. „Cum autem hic secundum significationem intellectus tantum de vocibus intendat, recte eas interpretationes nominat, quia interpretari vocem non est rem assignare, sed intellectum aperire.“ (*Logica Ingredientibus* I.3; ed. Geyer, p. 309.26‒28) [↑](#footnote-ref-29)
30. „Ergo prius assignemus eorum convenientiam ad invicem secundum eorum significationem, de qua intenditur. A causa. Et hoc est: Ea quae praemissa sunt, scilicet nomen, verbum, oratio, etc., *quae sunt in voce*, id est quae sunt voces, *sunt notae*, id est significativae earum *passionum, quae sunt in anima*, id est intellectuum. Quae ideo passiones dicuntur esse, quia dum aliquid intelligimus, quandam passionem animus habet, dum se ad rem coarctat et afficitur vel per ipsam rem vel per imaginem eius, ut dictum est.“ (*Logica Ingredientibus* I.3; ed. Geyer, p. 319.7‒15) [↑](#footnote-ref-30)
31. „Nam in eo quod dixit: *'quae hoc ipsum quod sunt aliorum dicuntur*', non tam visus ad vocalem constructionem, ut aiunt, respexisse, quantum ad naturalem rerum relationem. Cum enim ait 'hoc ipsum quod sunt', essentiam demonstravit, non vocabulum. Neque enim ipsa res ipsum est vocabulum; nec vocabulum rei esse dici potest, sed rei essentiae demonstratio.“ (*Dialectica* I.2; ed. Rijk, pp. 92.35‒93.4) [↑](#footnote-ref-31)
32. „Neque enim aequalitas vel similitudo vel caetera ad alias secundum relationem species assignantur, sed ad se ipsas gratia individuorum; aequale enim *aequali aequale* dicitur, et simile *simili simile*.“ (*Dialectica* I.2; ed. Rijk, p. 88.32‒34). [↑](#footnote-ref-32)
33. „Ex his itaque Aristoteles manifeste demonstrat ipsas affirmationes et negationes in proprietate veri ac falsi sequi illos eventus rerum quos enuntiant, gratia quorum tantum verae esse uel falsae dicuntur, in eo scilicet quod quemadmodum quamlibet rem necesse est esse, quando est, vel non esse, quando non est, ita quamlibet propositionem veram necesse est ueram esse, dum vera est, uel non veram non esse veram, dum vera non est.“ (*Dialectica* II; ed. Rijk, p. 221.3‒9) [↑](#footnote-ref-33)
34. „Nam etsi animalitas et rationalitas hominem constituant, potest tamen illud unum nomen aequivoce dari. Quaecumque ergo voces plura ita significant quod ex ipsis non unus intellectus consistat, multiplices dicuntur; quae vero ita quod unus ex eis intellectus proveniat, unae erunt, etsi unius rei substantiam non perficiant res significatae; ut 'homo albus' una est in sensu oratio, licet ex albedine et homine nullius rei substantia constituatur.“ (*Dialectica* I.1; ed. Rijk, p. 225.14‒20) [↑](#footnote-ref-34)
35. „Quod autem potentiis ipsis anima iungitur, ad integri naturam pertinet, quod partibus suis constat; et est quidem similitudo in compositione simpliciter, non in modo compositionis; aliter enim ex partibus integrum, aliter ex potentiis anima coniungitur.“ (*Dialectica* V; ed. Rijk, p. 558.9‒14) [↑](#footnote-ref-35)
36. „... ad condiscipulorum quoque tuorum Alberici videlicet Remensis et Lotulfi Lumbardi execrabilem invidiam et infestationem nimiam stilum contulisti.“ (*Epist.* 2; *Historia Calamitatum*, ed. Monfrin, p. 111.19‒20). Zur Historie der Briefe siehe z. B. Luscombe 1988. Zur Historie der Implementierung des Neuplatonismus an den Katedralschulen des 11.‒12. Jh., siehe z. B. Gersh&Hoenen 2002. [↑](#footnote-ref-36)
37. „Revera zelus hic, quem in Deum habere videmini, multa et magna quacumque intentione sustinet. Sed plurimum refert, utrum haec intentio recta sit an erronea. Nulla quippe est fidei secta, quae se Deo famulari non credat et ea propter ipsum non operetur, quae ipsi placere arbitratur.“ (*Dialogus inter Philosophum Judaeum et Christianum*; PL 178, 1619 B) [↑](#footnote-ref-37)
38. „Solet autem in quaestione illud duci, utrum relationes ad se per sumpta tantum nomina referantur, sive etiam per substantiva, utrum scilicet, quemadmodum dicimus 'pater filii pater', ita etiam dicamus: 'paternitas filiationis paternitas'. Sed mihi quidem nihil videtur sonare haec constructio substantivorum.“ (*Dialectica* I.2; ed. Rijk, p. 90.13‒17) [↑](#footnote-ref-38)
39. Der Vorsitzende des Konzils in Soissons im Jahre 1121 war der päpstliche Gesandte Bischof und Kardinal Kuno von Praeneste Abelard zufolge, er verfügte über keine ausreichende theologische Qualifikation für die Leitung einer solchen Streitfrage. Schlüsselakteure des Konzils waren der Bischof von Chartres (Gottfried de Lèves) und seiner Kathedrallehrer Theoderich. Aus Reims waren zwei bekannte Lehrer aus der dortigen Kathedralschule und entschiedene Gegner Abelards gekommen: Lotulf von Novara und Alberich. [↑](#footnote-ref-39)
40. „Tu as pris Abélard comme cible de ta flèche pour vomir contre lui le venin de ton aigreur, pour le rayer de la terre des vivants, pour le mettre au rang des morts. Tu étais enflammé contre Abélard non du zèle de la correction, mais du désir de ta propre vengeance.“ (Aubé 2003, 413) [↑](#footnote-ref-40)
41. „Eris tunc verus philosophus Christi, cum in te stultam fecerit ipse sapientiam mundi. Nam si secundum eundem apostolum volueris esse sapiens, stultus esto ut sis sapiens, neque te logicae garrulitatem, phisicae curiositatem, vel aliud quidlibet scire glorieris, nisi Christum Ihesum et hunc crucifixum.“ (*Epistola* IX.7; ed. Constable 1967, 15) [↑](#footnote-ref-41)
42. „Die Religion, wenigstens die christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts Andres als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d. h. angeschaut und verehrt als ein andres, von ihm unterschiednes, eignes Wesen — alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens.“ (*Das Wesen des Christenthums*, kap. 2; *Werke* 7, 50). [↑](#footnote-ref-42)
43. Siehe z. B. den Kommentar von Abelards Zeitgenossen Gerloch von Reichersberg (†1169) zu Psalm 136: „Quomodo cantabimus canticum Domini in terra aliena? Conventicula haereticorum et Platonicorum, Aristotelicorum sophistarum secundum elementa mundi philosophantium, et non secundum Jesum Christum sunt habenda pro terra aliena, in qua cum interrogatores, reprehensores, adulatores a viro catholico expetunt audire coelestia, magna est illi anxietas et dubietas, loquatur an sileat, cum et in silentio et in loquela timeat periculum.“ (*Commentarium in Psalmos* PL 194, col. 906 D‒907A). [↑](#footnote-ref-43)
44. „Longe in melius disciplinarum studia commutasti, et pro logica aeuangelium, pro phisica apostolum, pro Platone Christum, pro academia claustrum, tota iam et vere philosophica mulier elegisti...“ (*Epistola* 115; ed. Constable I, p. 304) [↑](#footnote-ref-44)
45. „Quod est, participare aliquo potest; sed ipsum esse, nullo modo aliquo participat; fit enim participatio cum aliquid jam est; est autem aliquid, cum esse susceperit.“ (*Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint*, PL 64, 1311C) [↑](#footnote-ref-45)
46. „Esse namque subsistentia est, non substantia. Ita cum esse non possit in se habere, quo sit, nec participatione aliud aliquid in se habebit, vere: cum enim aliquid, id est subsistens jam est aliqua subsistentia, tunc fit alterius naturae ad illius subsistentiae potentiam pertinentis, participatio, qua subsistens ipsum quale vel quantum sit.“ (*Gilberti Porretae commentaria in Librum Quomodo*; PL 64, 1319A) [↑](#footnote-ref-46)
47. „Secundae enim substantiae non hoc aliquid sed quale aliquid (ut dictum est) monstrant, ita tamen quale aliquid monstrant, ut ipsam qualitatem circa substantias determinent. Qualitas enim secundarum substantiarum in indiuiduis est, de ipsis enim naturaliter praedicatur qua, ipsa indiuiduae substantiae sunt.“ (*In Categorias Aristotelis libri quattuor*, lib. I; PL 64, 195C) [↑](#footnote-ref-47)
48. „Illa enim pictura, antequam fiat, in ipsa pictoris arte habetur; et tale quidpiam in arte artificis alicujus nihil est aliud quam pars quaedam intelligentiae ipsius; quia et (sicut sanctus Augustinus ait) cum faber arcam facturus in opere, prius habet, illam in arte: arca, quae fit in opere, non est vita.“ (*Liber Gaunilonis pro insipiente*, cap. 3; PL 158, 244 B) [↑](#footnote-ref-48)
49. „Paternitas autem in patre est. Similiter etiam est dispositio filii respectu patris. Non est enim hic res una quae sit in ambobus; unde non est hic nisi paternitas vel filiatio, sed dispositionem appositam paternitati vel filiationi nos nescimus, nec habet nomen.“ (*Liber de philosophia prima* III.10; p. 176.71‒74) [↑](#footnote-ref-49)
50. „Cum enim dicimus ‘corpus est’ vel ‘homo est’ vel huiusmodi, theologici hoc esse dictum intelligunt quadam extrinseca denominatione ab essentia sui principii. Non enim dicunt corporalitate corpus esse sed esse aliquid: nec humanitate hominem esse, sed esse aliquid. Et similiter unumquodque subsistens essentia sui principii predicant non esse aliquid sed esse: illa vero que in ipso creata est, subsistentia non esse sed esse aliquid.“ (*Expositio in Boetii librum De bonorum hebdomade*; ed. Häring, p. 193.55‒62) [↑](#footnote-ref-50)
51. „Si Sortes scit se nihil scire, verum est quod nihil scit. Et si hoc, nihil scit. Ergo si Sortes scit se nihil scire, Sortes nihil scit. Sed si Sortes scit se nihil scire, scit hoc. Ergo aliquid. Ergo si Sortes scit se nihil scire, et aliquid scit et nihil scit.“ (Ywakuma 1993, 128) [↑](#footnote-ref-51)
52. „Es ist noch Nichts, und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also Beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts; – oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist.“ (*Wissenschaft der Logik* I.3; Hegel 5,73) [↑](#footnote-ref-52)
53. „Primo loco et proprie tunc praedicatur, cum simpliciter de aliquo dicitur hoc modo: '*Socrates est*'; tunc non solum habet copulare, sed etiam rem praedicatam ponere; quando autem tertium adiacens est, secundum accidens et non proprie praedicatur, sed gratia praedicati copulandi ponitur. Cui quidem non solum intransitiue, uerum etiam transitiue coniungitur, ut hic: *'chimaera est opinabilis*' uel '*non ens*'; ex quo maxime liquet nullam rem per '*esse*' praedicari, sed tantum, cum tertium ponitur, praedicatum in ipso copulari.“ (*Dialectica* I; ed. Rijk, pp. 163.34‒164.4) [↑](#footnote-ref-53)
54. „De hiis enim cum magis dicuntur quae propinquiora sunt ei quae in ipsa voce est impositioni, cum minus autem de hiis quae remotiora consistunt, ut album dicitur in quo pura albedo est. Quanto igitur aliquid ad vocis impositionem accedens puriori inficitur albedine, tanto et candidius assignabitur.“ (*Liber sex Principiorum*, cap. VIII; ed. Minio-Paluello&Dod, p. 56, no. 89‒90) [↑](#footnote-ref-54)
55. „Neque enim quisquam dicit magis esse sanitatem alia sanitate. Sed hoc solum dicere possumus magis habere sanitatem aliquem, id est esse saniorem, et magis sanum, et minus sanum. Dicimus erga quod ipsae quidem qualitates non suscipiunt magis et minus.“ (*In* *Categorias Aristotelis libri quattuor*, cap. 3; PL 64, 257B) [↑](#footnote-ref-55)
56. In der neu korrigierte Schrift *La logique, ou l'art de penser* (ed. 1763) ist der Teil III, Kap. 10 ganz wichtig. Die kartesianische Methode wird auf die moderne Logik angewandt, im Modus *more geometrico*. Die Definition der sogenannten „*proposition contenante*“ verwendet abstrakte Teilung der Bedeutungen (siehe die Schule der *Nominales*), um den letzten gemeinsamen Bestandteil des Urteils zu finden. Dieser gemeinsame Inhalt muss in allen Teilen des Urteils enthalten werden. Dann braucht der durch Deduktion (*demonstratio*) verfasste „wissenschaftliche” Beweis nicht die aristotelische Kausalität der ersten realen Substanzen für das mittlere Teil des Urteils (*medium*). Die Moderne verwendet nur die logisch bestimmte Essenz und das Individuum. [↑](#footnote-ref-56)
57. Saussures‘ bekanntes Beispiel der strukturellen Differenz begründet den Wert (*valeur*) nur dank der Differenz innerhalb des Zeichensystems. Der Genitiv Plural („žen“) des tschechischen Wortes „žena“ entspricht dem Wortstamm („žen“). Der linguistische Wert (*valeur*) wird durch die einfache Tatsache begründet, dass es sich um einen einzigartigen Fall der Deklination handelt, welche sich dank der Nichtexistenz der Endung von allen anderen Fällen unterscheidet (Saussure 1972, 123). [↑](#footnote-ref-57)
58. Der Essay *La différance* aus dem Jahr 1968 verarbeitet dieses Prinzip der Teilung bereits in Anknüpfung an die Polemik mit Husserls Auffassung der reinen außerhalb der Sprache gegebenen noematischen Bedeutung (*La voix et le phénomène* 1967). Schließlich erhöht Derrida die ursprüngliche Differenzierung der Bedeutung auf das ontologische Prinzip der Realität. Siehe Begriffe wie „*trace*“ und „*dissémination*“, welche im Rahmen der Phänomenologie begriffen werden (*Marges – de la philosophie* 1972). [↑](#footnote-ref-58)
59. „Item. Tertio modo sumitur '*possibile*' secundum quod predicabile est de omni dicto et solum de tali dicto quod potest esse verum, sive sit necessarium sive contingens. Et sic est possibile superius et quasi genus ad hec duo, scilicet *necessarium* et *contingens*. Et in illa acceptione facit propositionem modalem. Item. '*Contingens*' in una significatione convertitur cum '*possibili*'; et tunc non repugnat '*necessario*', sed est supra ipsum, sicut et '*possibile*'. Et tunc sic exponitur: *contingens est quod potens est tantum esse*.“ (*Logica Modernorum II*, ed. Rijk, p. 481.9‒16) [↑](#footnote-ref-59)
60. „Ille ideas ponit, Platonem aemulatus, et imitans Bernardum Carnotensem, et nihil praeter eas, genus dicit esse vel speciem.“ (*Metalogicon* 2.17; PL 199, 875A) [↑](#footnote-ref-60)
61. „Sed quia impossibile substantialia non esse, existentibus his quorum sunt substantialia, denuo colligunt, universalia singularibus, quod ad essentiam, unienda. Partiuntur itaque status duce Gautero de Mauritania, et Platonem, in eo quod Plato est, dicunt individuum; in eo quod homo, speciem: in eo quod animal, genus; sed subalternum: in eo quod substantia, generalissimum.“ (*Metalogicon* 2.17; PL 199, 875A) [↑](#footnote-ref-61)
62. „Dicitur enim generalissimum quidem de omnibus sub se generibus speciebusque et de individuis, genus autem quod ante specialissimum est, de omnibus specialissimis (ἰδιότητες) et de individuis, solum autem species de omnibus individuis, individuum autem de uno solo particulari.“ (*In Porph. Isag.* 2.14, ed. Libera, p. 9). [↑](#footnote-ref-62)
63. „Est autem generalissimum quidem super quod nullum ultra aliud sit superveniens genus, specialissimum autem post quod non erit alia inferior species; inter generalissimum autem et specialissimum et genera et species sunt eadem, ad aliud quidem et aliud sumpta.“ (*In Porph. Isag*. 2.14, ed. Libera, p. 8) [↑](#footnote-ref-63)
64. „Considerant enim triplicem nominum significationem: unam in substantia, secundam in qualitate, terciam id quod nominatur, quod in substantiuis et adiectiuis discrete uideamus. Socrates hoc nomen substantiam habet specialem naturam hominis, qualitatem eandem quam superius diximus, nominat uero indiuiduam rem cui positum est.“ (*Tractatus*, MS Vat. Lat. 1486, f. 17ra, zit. nach Kneepkens 1992, 48) [↑](#footnote-ref-64)
65. „Similiter homo substantiam habet animal ipsum, qualitatem quam prius, nominat uero specialem rem cui et datum est. Ita et alia substantiua substantiam habent materiam rei quam nominant uel quasi materiam, qualitatem id quod redigit materiam in id quod nominatur.“ (*Tractatus*, MS Vat. Lat. 1486, f. 17ra; zit. nach Kneepkens 1992, 48) [↑](#footnote-ref-65)
66. „At nonne etiam alba, in eo quod sunt, alba esse oportebit ea quae alba sunt, quoniam ex voluntate Dei fluxerunt, ut essent alba? Minime. Aliud est enim esse, et aliud alba esse...“ (*Quomodo substantitae* *bona sunt*, PL 64, 1314A) [↑](#footnote-ref-66)
67. „Sic mens nostra, qui est oculus animae, nisi veritatis lumine radietur, et ab illo qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustretur, nec ad sapientiam nec ad iustitiam poterit pervenire.“ (*In Ev. Joh*., tract. 35.8.3; PL 35, 1658D) [↑](#footnote-ref-67)
68. „In der Logik ist nichts zufällig: Wenn das Ding im Sachverhalt vorkommen *kann*, so muss die Möglichkeit des Sachverhaltes im Ding bereits präjudiziert sein.“ (*Logisch-Philosophische Abhandlung*, 2.012) [↑](#footnote-ref-68)
69. „Um einen Gegenstand zu kennen, muss ich zwar nicht seine externen ‒ aber ich muss alle seine internen Eigenschaften kennen.“ (*Logisch-Philosophische Abhandlung*, 2.01231) [↑](#footnote-ref-69)
70. Siehe die drei Wellen der Rezeption Avicennas im Westen dank der Schrift *Philosophia prima*, welche eine Übersetzung des Teils *Ilāhiyyāt* aus dem Werk *Shifā* war: „For the sake of brevity, these three phases can be labeled, respectively, ‘Philosophia prima without Metaphysics’, ‘Philosophia prima and Metaphysics’, ‘Philosophia prima in the exegesis of the Metaphysics’.“ (Bertolacci 2012, 203) [↑](#footnote-ref-70)
71. „Igitur humanitas, significata hoc nomine 'homo' pro qualitate, est species generis, i.e., animalis, quae ut significatur hoc nomine dividit hoc genus animalis, cum dicitur 'animalium aliud homo, aliud non homo'. Sed non eadem humanitas, immo effectus ejus, qui pro qualitate significatur hoc nomine 'humanitas', est species individuorum et praedicatur de eis, cum dicitur 'socratitas est humanitas, platonitas est humanitas' et sic de singulis, quae individua ibi subjiciuntur mediantibus effectibus suis.“ (*Dialogus Ratii et Everardi*, ed. Haring, p. 257) [↑](#footnote-ref-71)
72. „Mathematicum est quasi abstractiuum quia significat formam quasi a subiecto abstractam ut albedo.“ (*Dialogus Ratii et Everardi*, ed. Haring, p. 254) [↑](#footnote-ref-72)
73. „Nam haec species specialissima homo praedicatur de suis indiuiduis quae ideo uniuersaliter subiicitur suo generi ut cum dicitur socrates est homo plato est homo cirero est homo et sic de singulis.“ (*Dialogus Ratii et Everardi*, ed. Haring, pp. 256‒57) [↑](#footnote-ref-73)
74. „Mathematicae uero abstractionis proprietate non genus sed generis genus de ea quae non generis sed indiuiduorum tantum species est uere et consequenter praedicari conceditur ut socratitas est humanitas est animalitas est corporalitas.“ (*Dialogus Ratii et Everardi*, ed. Haring, p. 255) [↑](#footnote-ref-74)
75. „Vnde sicut petrus est homo humanitate sic est uerus homo ueritate humanitatem comitante.” (*Dialogus Ratii et Everardi*, p. 284) [↑](#footnote-ref-75)
76. „The main features, however, of the Victorine reaction to Abelard's teaching were not merely impatience or violence. No two Victorine masters are wholly alike, but the group of thinkers who were in the house between the 1120s and 1160s undertook patiently to censor, amend, absorb and surpass Abelard’s theological production.“ (Luscombe 1970, 183) [↑](#footnote-ref-76)
77. Der Streit zwischen den Aristotelikern und den *Nominales* zeichnete die nihilistische Version der gegenwärtigen Gigantomachie um die Substanz vor. Diese war im Hinblick auf den Sinn or Unsinn des Satzes „Der gegenwärtige französische König ist kahlköpfig“ zwischen dem formalen Nominalismus (B. Russell) und der kritischen Theorie der objektiv determinierten Referenz gegeben (P. F. Strawson). [↑](#footnote-ref-77)
78. „Sciendum quod '*subiectus*' tripliciter dicitur, tum ut significatum per terminum, tum ut fundamentum accidentis, tum ut inferius sue substantie, quod est inferius in ordine predicamentali; '*dici* enim *de subiecto*' est descriptio universalitatis, '*esse in subiecto*' est descriptio accidentis; '*non esse in subiecto*' est descriptio substantie. Cum ergo dicitur: '*individuum dicitur de subiecto*', falsum est, qui a tunc intelligitur quod esset universale.“ (*Tractatus Anagnini*, ed. Rijk, *Logica Modernorum II*, p. 219‒220) [↑](#footnote-ref-78)
79. „Res autem, quae seipsam, prout est, intellectui subiicit, vera est: quae aliter, vana est falsa. Ergo a modo percipiendi (scilicet quo percipiuntur, aut percipiunt), convincitur veritas aut falsitas tam opinionum, quam rerum: sermonum vero, a modo significandi.“ (*Metalogicon* 4.36; PL 199, 939D) [↑](#footnote-ref-79)
80. Zur Lehre der Modisten über die sog. „Arten der Bedeutung“ (*modi significandi*) siehe z. B. Pinborg 1984, 39−73. Die ersten Projekte der komplexen „spekulativen Grammatik“ (*grammatica speculativa*) datieren ab dem Jahr 1270 (Boethius von Dakien). Zum metaphysischen Unterschied zwischen dem Sein der Sache und deren Bedeutung bei Thomas von Aquin (Rocca 1991). [↑](#footnote-ref-80)
81. „Addunt hic se socios quidam nominales, / Nomine, non numine, talium sodales; / Alii vicinius assunt quod reales / Ipsa nuncupavit res, quod sunt vere tales. / Nam si pro reatibus variis errorum / Poterat realium nomen dici horum, / Tamen excusabilis error est eorum; / Menti contradicere mos est insanorum. / Namque mens vel cogitet nomen esse genus, / Solus hoc crediderit mentis alienus, / Cum sit tot generibus rerum mundus plenus, / Cuius genus nomen est semper sit egenus.“ (Iwakuma–Ebbesen 1992, p. 179; no. 18.245–56) [↑](#footnote-ref-81)
82. „Cum ergo sacrificia, sive altaris sive quarumcumque eleemosynarum, pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt; pro non valde bonis propitiationes sunt; pro valde malis etiam si nulla sunt adiumenta mortuorum; qualescumque vivorum consolationes sunt.“ (*Enchiridion ad Laurentium*, cap. 29; CCSL 46, 108.1‒14) [↑](#footnote-ref-82)
83. „Le *De anima et de potenciis eius* comble cette lacune : il nous montre que vers 1225 Averroès, au moins ses grands commentaires sur la *Métaphysique* et surtout sur le livre *De l'âme,* est déjà bien connu à la faculté des arts, et il nous fait assister, dès 1225, à la naissance du premier averroïsme, celui qui découvre dans Averroès une nouvelle forme de l'aristotélisme, différente de l'aristotélisme avicennien: l'Aristote d'Avicenne avait enlevé à l'âme son intellect agent, l'Aristote d'Averroès le lui rend.“ (Gauthier 1982, 25) [↑](#footnote-ref-83)
84. „Le premier averroïsme, c'est cela: la doctrine qui fait de l'intellect agent une puissance de l'âme.“ (Gauthier 1982, 335) [↑](#footnote-ref-84)
85. „Lux enim, secundum quod lux, est qualitas que ex essentia sua est perfectio translucentis. Sed illa qualitas que est color solum dicitur esse lux in quantum ipsa ex se generat lumen, et est perfectio translucentis; et dicitur illa qualitas esse color in quantum ipsa colorat suum subiectum. Distinguitur autem in commento inter lucem et lumen et splendorem.“ (*Tractatus de anima*, 123; ed. Callus‒Hunt, p. 32.21‒28) [↑](#footnote-ref-85)
86. „Und auch der aktive Intellekt wird von John Blund aus der Vier-Intellekte-Lehre verabschiedet, dadurch das er ihn zu einer abstrahierenden Seelen*kraft*, einer *vis animae*, erklart, die mit den vorangehenden Intellekten in keinem deutlichen Zusammenhang steht. John Blund hat daher eigentlich keine Theorie der vier Intellekte.“ (Hasse 1999, 46) [↑](#footnote-ref-86)
87. „Intellectus agens est via animae apprehensiva rerum universalium abstrahendo eas ab accidentibus.“ (*Tractatus de anima*, 341, ed. Callus‒Hunt, p. 93.22‒23) [↑](#footnote-ref-87)
88. „(...) Etwas, dessen Wesen die Fähigkeit oder die Bereitschaft besitzt, das Was (Wesen) und die Formen von allem, was vorhanden ist, von den Stoffen derselben zu abstrahiren, sodass es diese Formen allesammt ohne die Stoffe zu einer Form für sich macht.“ (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici; p. 74.23–25) [↑](#footnote-ref-88)
89. „Intellectus adeptus est passio generata in anima, que est similitudo rei extra; de quo intellectu habetur ab Aristotele in libro *de Anima*, quod res intellecta est perfectio anime et de eius essentia. Appellat autem Aristoteles ibi rem intellectam intellectum adeptum, qui est ymago rei extra.“ (*Tractatus de anima*, 339, ed. Callus‒Hunt, p. 93.6‒10) [↑](#footnote-ref-89)
90. „Et ille intellectus adeptus dicitur esse intellectus formalis, quoniam est habens se ad similitudinem et proportionem formae; quoniam sicut forma perficit materiam dando ei esse actu, ita et intellectus adeptus perficit intellectum materialem dando ei esse in effectu. Est enim anime secunda perfectio ab intellectu adepto.“ (*Tractatus de anima*, 339, ed. Callus‒Hunt, p. 93.10‒14) [↑](#footnote-ref-90)
91. „Intellectus angeli et intellectus hominis differunt in modo apprehendendi, non in comprehensibili. Angelus enim non apprehendit res per species abstractas a rebus, sicut homo, cuius intellectus cognoscit per speciem quia coniunctus est. Idem ergo cognoscunt homo et angelus sed differenter.“ (*De anima* II; ed. Baur, pp. 247.40‒248.2) [↑](#footnote-ref-91)
92. „Dicendum est quod intentio est res accepta ab aestimatione non cadens in sensum ut mediante sensu apprehendatur ab anima, ita quod non exigatur vis alia ad intentionis apprehensionem, nec est eius imago in sensu vel in imaginatione; sed fit in aestimatione imago intentionis [per] apprehensionem, nec est eius imago in sensu vel imaginatione, sed fit in aestimatione imago intentionis non existente aliqua similitudine intentionis in aliquo eorum quae sunt inter instrumentum aestimationis et subiectum intentionis, sicut superius dictum est de visu, quod imago rei visae sit in visu, non tamen in aere intermedio est consimilis imago.“ (*Tractatus de anima*, 257; ed. Callus‒Hunt, p. 69.23‒31) [↑](#footnote-ref-92)
93. Hasse interpretiert im Geiste der modernen Objektivität Blunds Auffassung der Intentionalität damit, dass er den intentionalen Gegenstand direkt in die externe Sache setzt, wie es auch Avicenna tat: "...he [Blund] speaks of the 'original carrier of the *intentio'* ('*proprium subiectum intentionis*'), e.g. the wolf, and the likeness or image of the *intentio* ('*similitudo*/*imago intentionis*') which comes about in the faculty of estimation. These terms are new. They show us that Blund is radicalizing Avicenna's theory: *intentiones* are nowhere else than in the object; what is perceived is only representations of them." (Hasse 2000, 146). [↑](#footnote-ref-93)
94. „Est ergo in ymaginatione duplex vis corporalis: una que est receptiva similitudinis corporis extra, et alia vis que est formate similitudinis retentiva, et utraque istarum virium subservit apprehensioni facte per vim ymaginativam. Qua ratione ergo distinguitur ymaginatio secundum vim receptivam debet ipsa distingui secundum vim retentivam.“ (*Tractatus de anima*, 246; ed. Callus‒Hunt, p. 66.19‒22) [↑](#footnote-ref-94)
95. „Quoniam illud subiectum semper presto est ipsi memorie; se meminisse autem meminit per ymaginationem illius rei cuius rei per illud meminisse fuit recordatio; quoniam per illud meminisse fuit recordatio in effectum...“ (*Tractatus de anima*, 272; ed. Callus‒Hunt, p. 73.26‒29) [↑](#footnote-ref-95)
96. „Intellectus materialis est ipsa anima nuda a dispositionibus adquisitis, et dicitur materialia, quoniam habet sе ad simulacrum aptitudinis materie prime ex qua in seipsa non est aliqua forma. Similiter dicitur esse intellectus in potentia, quoniam esse materie est esse in potentia, cum eius esse sit imperfectum, potest autem perfici per forme receptionem.“ (*Tractatus de anima*, 338; ed. Callus‒Hunt, p. 93.1‒5) [↑](#footnote-ref-96)
97. „Quod ergo sensus apprehendat formas que sunt in materiis hoc non est nisi propter hoc quod forme non possunt separari a materiebus, et non est de impotentia sensus quod ipse non apprehendit formas separatas, sed est de impotentia forme secundum quod separari non potest a subiecto, nec apprehenditur sensu nisi secundum quod forma est ei presens. Est ergo sensus quantum est in se abstractivus sicut intellectus.“ (*Tractatus de anima*, 234; ed. Callus‒Hunt, p. 62.17‒21) [↑](#footnote-ref-97)
98. „Sed propter nil aliud est intellectus abstractivus nisi quia ipse apprehendit formam abstrahendo eam a materia et ab apendiciis materie. Sed simile est de sensu, cum materia non apprehendatur per sensum nisi per accidens. Ergo sensus est abstractivus.“ (*Tractatus de anima*, 233; ed. Callus‒Hunt, p. 62.13‒15) [↑](#footnote-ref-98)
99. „*The quality of John Blund's discussion is exceptional*.“ (Hasse 2000, 146) Die Hermeneutik erweitert diese objektive und positive Bewertung der neuen Auffassung der Intentionalität um die epochale Bedeutung dieser außerhalb der Objektivität gegebenen Veränderung. [↑](#footnote-ref-99)
100. Die bekannte Monografie über die scholastische Auffassung der Speciesverteidigt die objektiv-univoke Deutung des Terminus Species *intelligibilis* für alle besprochenen Autoren bis ins Jahr 1250 (Spruit 1994). [↑](#footnote-ref-100)
101. „Ad hoc dicendum est, ut superius ostensum est, quod anima habet convertere se ad corpus quod ipsa regere habet, et ad eius dispositiones, et ad similitudinem ymaginum inventarum in memoria, et inprimitur in anima intellectus formalis mediante primo datore formarum ; vel, ut plures auctores videntur velle, est illa forma impressio ab intelligentia ut ministerio eius, et a primo datore formarum ut auctoritate ipsius.“ (*Tractatus de anima*, 350; ed. Callus‒Hunt, p. 94.9‒11) [↑](#footnote-ref-101)
102. „Consimili modo potest ostendi quod omnes vires anime apprehensive sunt una et eadem vis in essentia. Quod bene concedimus, dicentes quod apprehensive vires ipsius anime humane non sunt diverse in essentia, immo in accidente tantum. Nulla enim est diversitas inter eas nisi in modo apprehendendi. Sensus enim apprehendit rem presentem; ymaginatio rem absentem et prius sensatam; intellectus autem abstrahit rem ab accidentibus, ut patere potest manifestius rationibus supradictis.“ (*Tractatus de anima*, 350; ed. Callus‒Hunt, p. 95.24‒31) [↑](#footnote-ref-102)
103. „Forte dicet aliquis quod theologi est tractare de anima. Contra. Theologus habet inquirere qua via contingat animam mereri et demereri, et quid sit ad salutem, quid ad penam. Quid autem anima sit, et in quo predicamento sit, et qualiter infundatur corpori, non habet ipse inquirere.“ (*Tractatus de anima*, 22; ed. Callus‒Hunt, p. 7.14‒16) [↑](#footnote-ref-103)
104. „Adde quod a puero studiis electus inhesit / primus Aristotilis satagens perquirere libros / quando recenter eos Arabes misere Latinis / quos numquam fertur legisse celebrius alter aut prius / ut perhibent Oxonia Parisiusque.“ (*Poems of Henry of Avranches*; ed. Heironimus&Russell, no. 130, p. 131.77‒81) [↑](#footnote-ref-104)
105. „Le premier utilisateur du *De anima et de potenciis eius* fut sans doute le théologien, probablement anglais, qui écrivit vers 1230 le *De potenciis anime et obiectis,* édité en 1952 par le P. Callus.“ (Gauthier 1982, 6) [↑](#footnote-ref-105)
106. „Quel est exactement le conflict qu'a soulevé dans la concience médiévale la découverte de la philosophie d'Aristote?“ (Gilson 1921, 51) [↑](#footnote-ref-106)
107. „Quod autem unum formabile est in plures, materia est, vel ad minus principium materiale : propter quod in nono primae philosophiae dicit Philosophus, quod quaecumque sunt in genere uno, eorum est materia una. Si ergo dicatur una materia esse materiae primae, et νοῦς erit primae materiae materia : et hoc ibit in infinitum. Relinquitur ergo, quod νοῦς et materia prima sunt idem.“ (*Summa Theologiae*, tract. I, pars IV, q. 20; Borgnet 31, 140a) [↑](#footnote-ref-107)
108. „Et ex hoc videtur relinqui, quod Deus et νοῦς et materia prima idem sunt secundum id quod sunt : quia quaecumque sunt, et nulla differentia differunt, eadem sunt : Deus autem et νοῦς et materia prima sunt, et nulla differentia differunt, ut jam probatum est : ergo eadem sunt, dicente Aristotele in IX *Topicorum*, quod idem est, a quo non differunf diffetentia : et sic videtur, quod Deus sit materia omnium.“ (*Summa Theologiae*, tract. I, pars IV, q. 20; Borgnet 31, 140a-b) [↑](#footnote-ref-108)
109. „Dyaphanum vero corpus est, in quo alia corpora depingunt proprios colores, ut aer et aqua et multa alia solida. Unde Aristoteles: Color quidem movet dyaphanum, diaphanum vero aerem et ab ilio continuo existente movetur instrumentum visus.“ (*Quaternuli, fragment* 85; zit. nach Dagron 2003, 433) [↑](#footnote-ref-109)
110. „Hic omnia regit non ut anima mundi: sed ut universorum dominus. Et propter dominium suum, dominus deus Пαντοκράτωρ dici solet. Nam deus est vox relativa & ad servos refertur: & deitas est dominatio dei, non in corpus proprium, uti sentiunt quibus deus est anima mundi, sed in servos.“ (Newton 1871, 528) [↑](#footnote-ref-110)
111. „Dico igitur tria esse in anima: scientia et intellectum et voluntatem; horum autem unumquodque est passibile. Dico passibilem scientiam esse sensum, passibilem vero intellectum ymaginacionem, passibilem vero voluntatem desiderium seu affectum.“ (*Quaternuli*, Fragment 69; zit. nach Dagron 2003, 422) [↑](#footnote-ref-111)
112. „Manifestum est etiam, quod passivus intellectus (hoc est imaginacio) non comprehendit esse, nisi assimiletur rei sense, nom hoc supra naturam; per simile vero videtur, quod nec [im]passibilis intellectus possit comprehendere ylen, nisi habeat similitudinem cum ea aut ei sit idem. (...) Ex hiis ergo colligi potest mentem et ylen idem esse.“ (*Quaternuli*, Fragment 70; zit. nach Dagron 2003, 423) [↑](#footnote-ref-112)
113. „Manifestum est igitur unam solam substanciam esse, non tantum omnium corporum, sed etiam animarum omnium et eam nichil aliud esse, quam ipsum Deum. Substantia vero, ex qua sunt omnia <corpora>, dicitur yle; substancia vero, ex qua sunt omnes anime, dicitur racio sive mens. Manifestum est ergo Deum esse racionem omnium animarum et yle omnium corporum.“ (*Quaternuli*, Fragment 70; zit. nach Dagron 2003, 423) [↑](#footnote-ref-113)
114. „Mens enim, de qua loquimur et quam unam dicimus esse eamque impassibilem, nichil aliud est quam Deus. Si ergo mundus est ipse Deus preter se ipsum perceptibile sensui, ut Plato et Zeno et Socrates et multi alii dixerunt, yle igitur mundi est ipse Deus, forma vero adveniens yle nil aliud quam id, quod facit Deus sensibile se ipsum.“ (*Quaternuli*, Fragment 70; zit. nach Dagron 2003, 423) [↑](#footnote-ref-114)
115. „Dicimus mundum non habere animam.“ (*Tractatus de anima* 360; ed. Callus‒Hunt, p. 98.18) [↑](#footnote-ref-115)
116. „Inde satis constare potest quia si qua perorem / nullus ad hoc prece vel precio me compulit, immo / insitus humane rationi iura tuendi / naturalis amor compescendique furorem / quo presumit homo divina retexere facta.“ (*Poems of Henry of Avranches*; ed. Heironimus&Russell, no. 130, p. 130.23‒28) [↑](#footnote-ref-116)
117. „Toletanus autem translator utrumque intelligit esse ponendum in diffinitione anime, hoc modo : « Anima est primus actus corporis fisici organici potencia uitam habentis ». Per hoc quod dico « organici », excluduntur corpora naturalia que non sunt organica, ut elementa et elementata : sic excluduntur per hanc differenciam sanguis et sperma. Et quia corpora mortuorum animalium uidentur organica esse, ut excludantur, additur : « potentia vitam habentis », quod intelligitur ut supra dictum est.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, p. 29.42‒48) [↑](#footnote-ref-117)
118. „Et quia iste terminus « potencia uitam habentis », habet se ad plantas et animalia secundum prius et posterius et re et dictione, ideo Aristotiles mutauit eum in hunc terminum: « organici », quod sic se habet re, non dictione, quia, licet re sit analogum, dictione tamen est uniuocum. Hec est igitur recta diffinitio anime: « Anima est actus primus corporis phisici organici ». Et hoc dictum est secundum expositionem Aueroist.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, pp. 28.36‒29.41) [↑](#footnote-ref-118)
119. „Sed plus placet nobis sensus Aueneroist. Corpus enim mortuum non est organicum, quia partes eius non sunt organa: oculus mortui non est oculus.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, p. 29.49‒50) [↑](#footnote-ref-119)
120. „Utque in eo quod est '*homo mortuus*' oppositio est in adiecto, ita et in eo recte diceretur esse quod est '*tempus praeteritum*' et '*tempus futurum*'. Nota autem quod, cum praeteritum et praesens et futurum circa diversa accipiantur, hic ordo est eorum ut antecedat praeteritum, deinde praesens succedat ac postea futurum subsequatur, cum videlicet res ea quae praeterita est prius exstiterit quam ea quae praesens est, atque ea quae praesens est quam ea quae futura dicitur.“ (*Dialectica* II; ed. Rijk, p. 63.30‒37) [↑](#footnote-ref-120)
121. „Hec argumentatio potest reduci in explicitam iuxta hoc preceptum: cuiuslibet argumentationis inplicite reductio est in explicitam addita aliqua que cooperatur vel videatur cooperari ad conclusionem, hoc modo: hec propositio '*nullum mortuum est homo*' est universalis negativa et vera et habet simplicem conversam; ergo eius simplex conversa est vera.“ (*Logica Modernorum II*; ed. Rijk, p. 236.10‒14). [↑](#footnote-ref-121)
122. „Si enim non sit actu, a quo vel mediate vel immediate res illa possit venire in complementum, non est possibile rem illam esse. Cum itaque dicitur, quod res est in potentia, forte intelligitur potentia efficientis solum et forte potentia efficientis et amplius.“ (*De potentia et actu*; ed. Baur, p. 127.1‒5) [↑](#footnote-ref-122)
123. „Primus actus animae est, quod est perfectio corporis organici naturalis, secundus scilicet actus est operari sicut in ense. — Primus actus est figura et forma, secundus secare. Et secundus actus non est sine primo. Ergo ad hoc, quod sit operatio animae rationalis oportet, ut sit forma ipsius corporis. Sed hoc non potest esse nisi in corpore sensibili. Ergo ad primum actum oportet, quod sensibile sit medium non tantum ad hoc quod operetur.“ (*De anima,* cap. VIII; ed. Baur, p. 270.25‒31) [↑](#footnote-ref-123)
124. „Perspicuitas est quaedam natura communis aëris et aquae et ignis et quintae essentiae, ut patet II de anima capitulo de lucido et in libro de sensu et sensato expressius dicitur. Hoc ergo, quod non est perspicuum, non est eiusdem naturae cum aliquo istorum. Sed stellae non sunt perspicuae; ergo non sunt eiusdem naturae cum aliquo istorum.“ (*De generatione stellarum*, ed. Baur, p. 34.17‒22) [↑](#footnote-ref-124)
125. „Ad ultimum dicimus, quod duplex est medium; scilicet medium *participans*, ut medius color, et medium *ordinans* unum extremorum ad aliud. Et tali modo componitur anima corpori, non cuilibet, sed aptato.“ (*De anima,* cap. IV; ed. Baur, p. 251.37‒41) [↑](#footnote-ref-125)
126. „Conueniunt etiam in hoc quod quilibet sensus indiget obiecto, medio, organo et spiritu : unde forma abstracta primo est in medio, secundo in organo, tercio in spiritu, quarto in sensibili potencia, quinto in potencia rationali.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, pp. 35.200‒36.203) [↑](#footnote-ref-126)
127. „Hec potencia media est inter potenciam sensibilem et intellectum separabilem: potencia enim sensibilis est circa fantasmata, intellectus separabilis circa species, hic autem intellectus materialis considerat species in fantasmatibus, ita quod apprehendit species cum accidentibus, distinguens inter speciem et accidencia, non tamen abstrahens; et sic preparat materialiter species intellectui separabili.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, p. 49.425‒30) [↑](#footnote-ref-127)
128. „Forte dices, quod licet anima rationalis sit in homine mediante sensibili, non tamen est alia substantia, sed una, cuius est ratio et sensus; et mediante sensu est ratio in homine. Et ita est potentia media ad potentiam in eadem substantia. Contra: destructo medio et destruitur idem, quod per illud medium est in aliquo. Sed potentia sensitiva non remanet in anima separata a corpore; ergo nec intellectiva, quod falsum est.“ (*De anima*, cap. VIII; ed. Baur, p. 270.12‒18) [↑](#footnote-ref-128)
129. „Primo dicitur intellectus possibili eum ipse sit potencia anime et nichil actu; cuius exemplum est tabula nuda nullam habens picturam nec etiam aptitudinem ad unam magis quam ad aliam, potens autem habere quamcunque.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, p. 52.465‒68) [↑](#footnote-ref-129)
130. „Est autem talis comparatio agentis ad possibilem qualis est comparatio lucis ad uisum. Sicut enim lux facit resultare speciem coloris de ipso colorato in oculum, ita intellectus agens abstrahit species a fantasmatibus, quas preparauit ei intellectus materialis, et facit eas quodam modo resultare in intellectu possibili. Vnde duo sunt actus intellectus agentis: unus est abstrahere species a fantasmatibus, alius est species abstractas ordinare in intellectu possibili.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, p. 51.446‒52) [↑](#footnote-ref-130)
131. „Et in hoc errauit Auicena, quia posuit intellectum agentem separatum ab anima, puto intelligenciam siue angelum, sicut sol est separatus a uisu. Set non est dubium hunc intellectum esse potenciam anime, cum in potestate anime sit intelligere quando uult: ex hoc enim sequitur quod et fantasmata sunt semper ei presentia, et intellectus agens qui abstrahit species a fantasmatibus est copulatus anime sicut potencia eius. Quod patet in uisu per contrarium, quia non uidemus album quandocunque uolumus, quia uel lux semper non est presens, uel si lux est aliquando presens, ipsum albu poterit esse absens.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, pp. 51.453‒52.461) [↑](#footnote-ref-131)
132. „Inseparabilis dicitur rationalitas, a qua homo dicitur rationalis. Et dicitur etiam intellectus materialis, quem uocat Aristotiles passibilem et corruptibilem.“ (*De anima et de potenciis eius*; ed. Gauthier, p. 49.423‒25) [↑](#footnote-ref-132)
133. „Die *Summa Duacensis* ist nach der *Summa de bono* zu datieren. Sie ist von G. von Soissons, dem Kompilator der Sammelhandschrift Douai 434 aus der Summe Philipps zusammengestellt und geht damit wenigstens teilweise auf Philipp zurück. Damit ist die Eigenständigkeit und Originalität Philipps gewährleistet.“ (Wicki 2005, 5) [↑](#footnote-ref-133)
134. „Similitudo autem dicitur ille intellectus in comparatione ad rem extra cuius est similitudo; formalis autem appellatur in comparatione ad ipsam animam quam format et perficit, et non ad aliud; species autem dicitur idem intellectus secundum quod anima per ipsum tendit in rei cognitionem. Intellectus itaque ille formalis quem distinximus, sive species vel similitudo, deleri potest et annihilari. Sed intellectus ipse agens aut possibilis manet semper in sua substantia incorruptibilis et inmixtus materie.“ (*Summa Duacensis* V; ed. Glorieux, pp. 44‒45) [↑](#footnote-ref-134)
135. „Tertio autem modo accipitur memoria secundum phisice vel philosophice loquentes hoc modo: memoria est thesaurus in quo recipiuntur ymagines rerum vel species per extrinsecas similitudines accepte. Hoc autem nichil attinet memorie supra dupliciter diffinite; immo differt multipliciter a memoria secundum quod Patris est. Et primum per hoc quod memoria secundum quod est in homine et Patri attributa, inest homini naturaliter et indelibiliter et in opere prior naturaliter.“ (*Summa Duacensis* III*,* q. 4; ed. Glorieux, p. 21) [↑](#footnote-ref-135)
136. „Respondentes ad illam questionem que fieri solet hic, que scilicet unitas aut quis modus erit unitatis secundum quem unum est ex anima et corpore ipse homo, in hunc modum, triplicem invenimus unitatem : una que scilicet est firmissima, et alia minus firma, et tertia minime.“ (*Summa Duacensis* VII; ed. Glorieux, p. 63) [↑](#footnote-ref-136)
137. „C'est là simple reprise de la conception avicennienne assurant que la fonction causale d'animation et de régence du corps n'est qu'un effet de ce qu'est l'essence de l'âme. D'où l'inflexion vers un sens de simple efficience qui est imposé à la formule aristotélicienne d'acte premier ou perfection première du corps support, ici, d'une acception augustino-avicennienne.“ (Wéber 1991, 86) [↑](#footnote-ref-137)
138. „Quod autem agens intellectus in predicta operatione sit agens et recipiens, respectu scilicet diuersorum, videtur per simile in luna et sole: Luna enim recipit lumen a sole et illuminat inferiora; ergo similiter agens intellectus recipit ab agente superiori et illuminat fantasmata et intellectum possibilem. Preterca recipit illuminationes a Primo, sicut dictum est, et illuminat alia.“ (*Tractatus de divisione multiplicis potentiarum animae* II.21; ed. Michaud-Quantin p. 92.781‒86) [↑](#footnote-ref-138)
139. „Intellectus enim agens duas habet operationes, una est abstractio fantasmatum a fantasia etc.; alia autem operatio est receptio illuminatiorum a Primo.“ (*Tractatus de divisione multiplicis potentiarum animae* II.21; ed. Michaud-Quantin, p. 91.754‒56) [↑](#footnote-ref-139)
140. „Notandum ergo secundum Auicennam, quod operatio intellectus agentis est illuminare siue lumen intelligencie diffundere super formas sensibiles existentes in ymaginacione siue estimacione; et illuminando abstrahere ab omnibus circumstanciis materialibus, et abstractas copulare siue ordinare in intellectu possibili, quemadmodum per operacionem lucis species coloris abstrahitur quodam modo et pupille copulatur.“ (*Summa de anima* 2.1.22; ed. Bougerol, p. 117.1‒7) [↑](#footnote-ref-140)
141. „Passiva vero potentia recipiendi ab altero secundum quod alterum. Oportet autem secundum quod sumitur in naturis, quod sit aliud secundum substantiam vel ab alio secundum substantiam; sed secundum quod proportionaliter sumitur non oportet nisi alterum esse secundum rationem. Nam intellectus ab intelligibili patitur, ipse autem intellectus aliquando intelligibile est.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 147.7‒12) [↑](#footnote-ref-141)
142. „Questio autem est si recipiat diversitatem suam essentialem vel secundum esse vel secundum rationem, ab organo vel instrumento vel obiecto.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 147.15‒17) [↑](#footnote-ref-142)
143. „Dissimiliter tamen dicitur obiectum potentie motive et po­tentie apprehensive. Respectu quidem apprehensive, ut a quo inchoatur actus, respectu autem motive, ut in quod terminatur actus. Unus dicitur motus ad animam, alter motus ab anima.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 148.2‒5) [↑](#footnote-ref-143)
144. „Dico autem comprehensionem que fit per corpus; de alia vero loquamur in tractatu de anima rationali.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 149.18‒20) [↑](#footnote-ref-144)
145. „Habet autem spiritus virtutem corporis quod deprehenditur ex sua agilitate maxima. Et sic necesse est quod diversificetur apprehensio virtutis rationalis ab apprehensione virtutis sensibilis, sicut et compositio, ita quod abstractionem a phantas­matibus habeat comprehensio forme ab anima rationali.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 150.8‒12) [↑](#footnote-ref-145)
146. Es ist Sache der Fachspezialisten zu zeigen, ob die Schrift *De potenciis animae et obiectis* die volle Rezeption des CMDA nach der Sizilianischen Schule beinhaltet. Problem ist die polemische Ausrichtung der Schrift gegen die Porretaner und die Schulen der *Nominales*, welche Bischof Alvernus als Autor der Schrift bestimmen. Sein gesamtes Denken und sein Schwerpunkt sind nicht in erster Linie philosophisch, sondern theologisch und moralisch. Daher ist es schwierig, die Entstehung der Schrift im Hinblick auf das Jahr zu bestimmen; aber sehr wahrscheinlich entstand sie erst nach 1230. [↑](#footnote-ref-146)
147. „Primum autem esse est in aere sive in alio medio secundum quod debet reduci forma in esse spirituale; secundum in organo; tertium in spiritu; quartum in anima sensibili; quintum in anima rationali. Esse coloris in aere est quantum ad naturam transparentis, esse vero in oculo est quantum ad naturam transparentis lucidi coadunati, esse vero in spiritu est quantum ad naturam luminis, esse vero in anima sensibili est incorporale, non tamen a corpore separabile, esse vero in anima rationali est incorporale a corpore separabile; et sic manifestum est de gradibus spiritualibus in forma.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 150.13‒21) [↑](#footnote-ref-147)
148. „Hec est autem virtus inseparabilis a corpore, scilicet, intellectus passibilis, qui recipit species abstractas a corpore.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 155.29‒31) [↑](#footnote-ref-148)
149. „Cum autem fuerit intellectus possibilis unitus intellectui formali, qui dicitur similitudo rei vel res ipsa, secundum quod iam dictum est, et fuerint species in intellectu possibili ordinate ab agente, tunc procedunt operationes intellectus possibilis.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, pp. 157.25‒158.1) [↑](#footnote-ref-149)
150. „Post hanc virtutem est intellectus qui est separabilis a corpore, cuius sunt due differentie: est enim intellectus agens et intellectus possibilis. Et ponitur talis comparatio intellectus agentis ad possibilem, que est comparatio lucis ad visum. Hec tamen differentia est quod lux est separata a substantia visus, intellectus autem agens non est separatus a substantia anime.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 156.1‒5) [↑](#footnote-ref-150)
151. „Sed quia natura intellectualis est superior rebus corporalibus et supra res incorporales que sunt in ipsa, ideo ad hec comprehendenda non est necessarium illuminatione substantie separate, sed sufficit intellectus agens, qui est lumen interius, cum intellectu possibili.“ (*De potenciis animae et obiectis*, ed. Callus, p. 156.17‒19) [↑](#footnote-ref-151)
152. „Fuerunt tamen quidam philosophorum qui dixerunt intellectum agentem esse substantiam separatam a substantia anime, et per irradiationem sui super possibilem fieri intellectum possibilem in effectu. Sed oportet intelligere quod non requiritur talis irradiatio intellectus agentis et separati super intellectum possibilem.“ (*De potenciis animae et obiectis*, ed. Callus, p. 156.5‒11) [↑](#footnote-ref-152)
153. „A stronger and more cogent point, which seems to rule out completely William of Auvergne, is that the doctrine of the intellectus agens and of the illumination of the mind as expounded in this treatise does not tally with his well known teaching-on-the subject. According to our author the 'active intellect' is not a substance 'separata a substantia anime', but an immanent faculty of the soul. (...) It is clear that all this, however elementary and imperfect it may seem, is utterly inconsistent with the fundamental theories of William of Auvergne, for whom «figmentum igitur est tantum et vanissima positio intellectus agentis».“ (Callus 1952, pp. 139‒140) [↑](#footnote-ref-153)
154. „Sed oportet intelligere quod non requiritur talis irradiatio intellectus agentis et separati super intellectum possibilem, nisi quantum ad quedam intelligibilia ad que non potest intellectus ex se, sicut sunt ea que de divina essentia intelliguntur divino modo, et quibus humana ratio repugnare videtur.“ (*De potenciis animae et obiectis*, ed. Callus, p. 156.9‒13) [↑](#footnote-ref-154)
155. „Et quod iste sunt differentes quantum ad actus perpenditur ex hoc quod synderesis non dicitur errare, rationis vero inferior pars dicitur errare simpliciter, superior vero per consensum cum inferiori; et hee omnes referuntur proprie ad cognoscitivam boni, et per hoc ad imperantem. Subsequitur autem motiva ad bonum vel a malo, et hec dividitur similiter in superiorem et inferiorem et mediam.“ (*De potenciis animae et obiectis*, ed. Callus, p. 159.14‒19) [↑](#footnote-ref-155)
156. „Et etiam jam patefactus est tibi per me error Philosophorum de causis et causalitatibus, quo errore longe plus attribuunt causis quam eis attribuendum sit (...) causalitas effectiva proprie ac vere attribui non potest nisi causae primae, quae est Creator benedictus et sublimis...“ (*Guilielmi De anima* V.2; ed. Le Feron, p. 113) [↑](#footnote-ref-156)
157. „Post haec autem incipiam destruere errorem eorum qui causas alias efficientes quam creatorem benedictum eidem posuerunt, ex quibus fuit Aristoteles, et sequaces eius videlicet Alpharalius, Algaxel, et Avicenna et plures alii qui post eum et per eum forsitan a via veritatis in ista deviaverunt. Posuerunt enim intelligentiam agentem effectricem animarum humanarum.“ (*Guilielmi De anima* V.2; ed. Le Feron, p. 112) [↑](#footnote-ref-157)
158. „De rudimentis enim philosophiae est proculdubio ratio materiae et formae, et cum ipsa ratio materiae posita sit ab Averroe philosopho nobilissimo, expediret ut intentiones ejus et aliorum, qui tanquam duces philosophiae sequendi et imitandi sunt...” (*De universo* IIa-Iae, cap. 8). (…) „Ipse etiam Averroes omne quod alii vocant compositum ex materia et forma, ipse vocat formam in materia.“ (*Guilielmi De anima* III.9; ed. Le Feron, p. 101) [↑](#footnote-ref-158)
159. „Nec Aristoteles, quem sequi se credunt in errore isto, hoc unquam posuit, vel cogitavit... intelligentiam agentem separatam... cuius irradiatione scientiae fiunt in intellectu nostro materiali, et eam posuit decimam, infimamque inteligentiarum separatum.“ (*Guilielmi De anima* VII.5; ed. Le Feron, p. 210) [↑](#footnote-ref-159)
160. „Unde intellectus agens est illud agens particulare quod exigitur ad operationem intellectus speculativi, qui quidem intellectus agens secundum Commentatorem est pars anime, secundum Alpharabium et secundum Aristotelem et Avicennam est aliquid aliud.“ (*Quaestiones supra libros prime philosophie Aristotelis*, lib. IX; ed. Steele, OHI 10, 298.34‒299.2) [↑](#footnote-ref-160)
161. „Nam universitate Parisiensi convocata, bis vidi et audivi venerabilem antistitem Gulielmum Parisiensem Episcopum felicis memoriae coram omnibus sententiare quod intellectus agens non potest esse pars animae; et dominus Robertus Episcopus Lincolniensis et frater Adam de Marisco et huiusmodi maiores idem firmaverunt.“ (*Opus tertium*, cap. XXIII; ed. Brewer, OHI 1, 74‒75) [↑](#footnote-ref-161)
162. „Et praeterea versus finem capituli docet quod intellectus agens est separatus a possibili secundum substantiam et secundum esse, et quod anima scit, et semper est in actu; et hoc non est creatum, sed solus Deus.“ (*Opus tertium*, cap. XXIII; ed. Brewer, OHI 1, 76) [↑](#footnote-ref-162)
163. „Sic igitur est intellectus agens in anima, scilicet secundum influentiam sui luminis, sed non secundum essentiam, vel quod sint eiusdem essentiae et naturae, scilicet quod sint partes animae.“ (*Opus tertium*, cap. XXIII; ed. Brewer, OHI 1, 79) [↑](#footnote-ref-163)
164. „Sed scimus hoc esse falsum; et aliae translationes habent aliter. Et Averroës hoc demonstrat, et planum est.“ (*Opus tertium*, cap. XXIII; ed. Brewer, OHI 1, 77) [↑](#footnote-ref-164)
165. „Ex sermonibus autem Aristotelis evidenter apparet ipsum Aristotelem sensisse virtutem nostram intellectivam et ab inferiori, hoc est, a parte sensibilium per spoliationem, quam exposui, et a parte superiori, hoc est, ab inteligentia agente esse illuminabilem.“ (*De universo* 2.1.15; ed. Le Feron, t. I, p. 822F) [↑](#footnote-ref-165)
166. Siehe Teske 2006, 53–63 mit einer Übersicht aller Hypothesen, einschließlich der von Teske verteidigte Behauptung, dass es sich um unbenannte Zitate von Cicero, Boethius, bzw. Epikuros und Seneca handelt. Eine Passage aus dieser Arbeit schlägt bereits eine andere Option vor: „In one text William refers to 'sophistae Italici, vel Latini' who have used the de re and de dicto distinction; there he probably is referring to thinkers of the immediate past.“ (Teske 2006, 60) [↑](#footnote-ref-166)
167. Zu den logischen Texten Peters Capuanus siehe Iwakuma-Ebbesen 1922, 193–196 (no. 44–45). Für die charakteristische Debatte Wilhelms von Auvergne mit den Porretanern hinsichtlich des *enuntiabile* und der ewigen Wahrheiten siehe Lewis 1995. [↑](#footnote-ref-167)
168. „Si dicas, sicut dicunt Nominales, quia quod semel est verum semper erit verum, secundum eos dicendum erit quod Habraham credidit Christum esse natum, et quod Habraham non credidit Christum esse nasciturum, quia Christum esse nasciturum secundum eos semper fuit falsum...“ (Petrus Capuanus, *Summa*; zit. nach Courtenay 2008, 55). [↑](#footnote-ref-168)
169. „For example, the way in which the author deals with the rule *ex impossibili sequitur quidlibet* (which he agrees with) and the scope of the term *necessario* - 'to be necessary' (*necesse esse*) is subordinate to 'to be' (*esse*) - are very similar to the positions held by John le Page and Nicholas of Paris, contrary to those of Peter of Spain and Henry of Ghent.“ (*Matthew of Orleans*: *Sophistaria*; ed. by Spruyt 2001, 4) [↑](#footnote-ref-169)
170. „Eorem modo res intelligibiles secundem errorem istum non cognoscentur, sive apprehendentur nisi applicatione intellectus nostri materialis ad intelligentiam agentem, sive a converso.“ (*Guilielmi De anima* V.8; ed. Le Feron, p. 123) [↑](#footnote-ref-170)
171. „Nihil amplius ad inscriptionem suam potens nisi quod charta vel pergamena aut tabula rasa.“ (*Guilielmi De anima* VII.9; ed. Le Feron, p. 216) [↑](#footnote-ref-171)
172. „Cum sensus illuminetur ad cognitionem sensibilem per solam similitudinem formae sensibilis, quae imprimitur in organo sensus; quanto fortius per solam formam intelligibilem illuminabitur ad cognitionem intelligibilem noster intellectus. Id ergo, quod imprimit intelligentia agens virtuti nostrae intellectivae, non est, nisi forma intelligibilis et similitudo intellecti, hoc est, rei, quae intelligitur.“ (*De universo* 2.1.16; ed. Le Feron, t. I, p. 825A) [↑](#footnote-ref-172)
173. „Revertar autem ad hoc, ut prosequar, quod incoepi de opinione Aristotelis circa intelligentiam agentem; dico igitur, quoniam non est ea virtus in sole visibili, ut in speculo vitreo, vel cujuscunque alterius materiae faciat relucere in affectu per se, hoc est sola superfusione lucis suae, aliquam formam sensibilem. Non erit igitur in intelligentia agente ex sola causa hujusmodi, ut faciat relucere in speculo virtutis nostrae intellectivae formam aliquam intelligibilem.“ (*De universo* 2.1.14; ed. Le Feron, t. I, p. 822F) [↑](#footnote-ref-173)
174. „Yet whoever its author was, he assuredly wrote in the first decades of the thirteenth century and moved in the same intellectual circles as William of Auvergne.“ (*De potenciis animae et obiectis*; ed. Callus, p. 140). [↑](#footnote-ref-174)
175. „Sed numquid et permittis ut ipse intellectus de se natura exprimat suam propriam ideam in se ipso speculo, est enim ipse intellectus natura vel ens causatum? Unde et obiectum esse potest a quo irradietur idolum, et est ipse idem etiam speculum. Unde et idoli vel ideae susceptivum, et tamen ipse non est receptivus ideae abstractae nisi per naturam suae materiae spiritualis.“ (*Contra Averroem*, cap. I; ed. Wood&Nonne, p. 36.778‒83) [↑](#footnote-ref-175)
176. „Secunda autem intendo huius, quod est esse, est illud, quod dicitur per hoc verbum 'est' de unoquoque, et est praeter uniuscuiusque rationem. In nullius namque ratione accipitur esse; quidquid enim imaginati fuerimus, sive hominem, sive asinum, sive aliud, in ratione eius esse non intelligimus, eo solo excepto, de quo esse essentialiter dicitur; eius namque essentia nisi per ipsum esse intelligi non potest, cum ipsa et eius esse omnimodo sint una res.“ (*De trinitate* 2; ed. Switalski, p. 21.56‒62). [↑](#footnote-ref-176)
177. „Non est possibile animam intelligere sine phantasmate, et intendo sine signo vel forma intelligibili.“ (*Guilielmi De anima* VII.6; ed. Le Feron, p. 211) [↑](#footnote-ref-177)
178. „Amplius si vere correlativa sunt intellectus agens, et intellectus patiens sive materialis, et vere contrarii, sicut et nominationes ipsorum ostendunt, necesse est ut quemadmodum intellectus materialis omnes formas intelligibiles naturaliter habet in potentia tantum, sic intellectum agentem necesse est naturaliter habere in se in effectu omnes formas intelligibiles.“ (*Guilielmi De anima* VII.4; ed. Le Feron, p. 207) [↑](#footnote-ref-178)
179. „Quod si dixerit revera anima humana est, et operatur quantum ad vires, quibus membra deserviunt, sed passibilis est, et passiva tantum, et receptiva quantum ad virtutem intellectualem. Dico quod perversissimus est sermo hujusmodi.“ (*Guilielmi De anima* V.8; ed. Le Feron, p. 123) [↑](#footnote-ref-179)
180. „Intellectum etiam istum agentem videlicet vocaverunt formalem quasi formantem, seu informatem, seu inscribentem, seu imprimentem formas antedictas intellectui materiali.“ (*Guilielmi De anima* VII.1; ed. Le Feron, p. 205) [↑](#footnote-ref-180)
181. „Intellectus enim noster hic non apprehendit propie per se particularia, seu singularia, sed universalia tantum, quae sunt genera, et species, et alia communia, que Plato formas, et species abstractas vocasse videtur. (...) Quare non est intelligere intelligibile nisi per actionem ipsius intellectus passibilis, seu receptibilis hujusmodi passionum, et impressionum, sive similitudinis in eodem. Et hoc ipsum sentire visus est Aristoteles, ubi dixit, quod impossibile est intelligi sine phantasmate.“ (*De universo* 2.1.14; ed. Le Feron, t. I, p. 821B‒C) [↑](#footnote-ref-181)
182. „Intellectus igitur nostri, hoc est, intellectiones, quibus sumus intelligentes, non sunt in effectu, nisi passiones, seu similitudines intelligibilium impressae ab eidem intelectui nostro. Agere autem vel imprimere, non potest, quod non est; necesse igitur est intelligibilia esse, quae hujusmodi similitudines, seu passiones imprimunt in intellectu nostro.“ (*De universo* 2.1.14; ed. Le Feron, t. I, p. 821C) [↑](#footnote-ref-182)
183. „Respondeo autem hujusmodi homini quia vel concedit animam multam esse sive multiplicem viribus et potentiis, et unam essentialiter, aut concedit unam non esse, sed multas, et nullam earum multum esse sive multiplicem viribus et potentiis.“ (*Guilielmi De anima* IV.3; ed. Le Feron, p. 108) [↑](#footnote-ref-183)
184. „Anima igitur est prout diffinit Aristoteles 'perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis'. (p. 65) ... Quoniam autem dicit Aristoteles in libro de anima quonim corpus quidem materia est, anima vero forma... anima quidem non materia est neque compositum, sed forma.“ (*Guilielmi De anima* I.2; ed. Le Feron, p. 66) [↑](#footnote-ref-184)
185. „...quoniam Aristoteles, et sequaces ejus solum coelum, id est, partem illam, quae est a luna supra, vel forsitan coelum stellarum fixarum animal esse potuisse videntur, et Avicenna evidenter dicit, quia coelum est animal Deo obediens.“ (*De Universo* 1.3.17; ed. Le Feron, t. I, p. 797C) [↑](#footnote-ref-185)
186. „Amplius unde somnium istud videlicet ut vis intellectiva duplex sit, sive duas partes habeat, alteram scilicet agentem, quam vocant intellectum agentem, et alteram patientem, et in sensitiva non erit similier duplex, sive duas habens partes alteram scilecet agentem, et alteram patientem?“ (*Guilielmi De anima* VII.4; ed. Le Feron, p. 207) [↑](#footnote-ref-186)
187. „Tunc incidit Aristoteles et sequaces eius in sententia Platonis cui contradicebant..., videlicet in hoc quod ipsi ponebant vacuam creatam a scientiis, licet receptibilem earum...“ (*Guilielmi De anima* VII.4; ed. Le Feron, p. 208) [↑](#footnote-ref-187)
188. „Quapropter sicut posuerunt intellectum agentem propter antedictam necessitatem, et indigentiam, multo fortius necesse est ponere virtutem agentem, sive vim agentem hoc est in actum essendi educentem ipsas virtutes. Manifestum est autem tibi quod de virtute hujusmodi nec etiam mentionem fecerunt.“ (*Guilielmi De anima* VII.4; ed. Le Feron, p. 209) [↑](#footnote-ref-188)
189. Die Pariser Logik ließ ihre Armeen in der Schule Saint Geneviève aufmarschieren und schickte sie in die Schlacht gegen die Reihe der Grammatiker aus Orléans: „She marshalled her forces near Tournai / Under sir Pierre de Courtenai [Pierre de Courtenai] / A very learned logician / There was master John the Rustic [Johannes Pagus] / And Pointlasne, he of Gamaches [John of Paris] / Master Nicholas with the prominent buttocks [Nicolaus Parisiensis]/. (Henri d'Andeli, *The Battle of the Seven Arts* 1.1.49‒54; ed. Paetow, pp. 41‒42) [↑](#footnote-ref-189)
190. „Et exempla horum sunt in hac dictione, albet, et in hac dictione, fit album; et est dicere quia secundum hanc distintionem, albet, significat et ponit quod in eo est, videlicet albedinem quam institutione sua essentialiter significat, et ponit eam in subjecto de quo dicitur: verbum vero quod est, fit, assumit significationem a nomine quod ipsum sequitur.“ (*Guilielmi De anima* III.3; ed. Le Feron, p. 88) [↑](#footnote-ref-190)
191. „Antiqui Grammatici qui praecesserunt me, et multi qui in tempore meo fuerunt (...). Intentio eorum erat quod quaedam de verbis significabant et praedicabant dispositiones, ponebantque eas in substantiis de quibus dicebatur; quaedam vero non significantes ex semetipsis ponebant in subiectis de quibus dicebantur dispositiones per conjuncta sibi nomina significatas.“ (*Guilielmi De anima* III.3; ed. Le Feron, p. 88) [↑](#footnote-ref-191)
192. „Amplius secundem hoc album nihil esset, quoniam nec esset homo, nec aliquid aliud juxta hanc viam, vel potius nihil esset album; quoniam res alba non esset res: quare non esset aliqua res, et ita non esset aliquid, nihil igitur esset album, id est res alba, neque res nigra.“ (*Guilielmi De anima* I.6; ed. Le Feron, p. 71) [↑](#footnote-ref-192)
193. „Si enim verbum inhaerendi significaret inhaerentiam quam utique non est possibile esse nisi accidens, esset ex necessitate inhaerentia hujusmodi in subjecto; et quoniam esse in subjecto non est inhaerere subjecto, inhaereret ex necessitate inhaerentia subjecto proprio, inhaereret vel seipsa, vel alia inhaerentia: si alia, tunc iret res in infinitum...“ (*Guilielmi De anima* III.3, ed. Le Feron, p. 89) [↑](#footnote-ref-193)
194. „Amplius *si ea quae sunt in voce nota sunt earum qua sunt in anima passionum*, ut dicit Aristoteles; quanto fortius passione quae in anima sunt notae et signa certissima substantiae subsistentis eas sive portantis ac gubernatis eadem?“ (*Guilielmi De anima* III.12, ed. Le Feron, p. 103) [↑](#footnote-ref-194)
195. „Si vero dixerit quod animalitas pars humanitatis est, tunc homo inquantum homo non erit animal, sed compositum ex animali et quodam residuo. (...) Quapropter sicut iste homo est animal, ita haec humanitas est haec animalitas.“ (*Guilielmi De anima* IV.3, ed. Le Feron, p. 107) [↑](#footnote-ref-195)
196. Zu den Unterschieden zwischen Cancellarius und der Schrift *De anima et de potenciis eius* siehe Wicki 2005, 147–160. Der Autor beweist gegenüber Gauthier, dass das Werk *de anima et de potenciis eius* mit einem unterschiedlichen Erkennungsschema arbeitet als Kanzler Philipp. [↑](#footnote-ref-196)
197. „Primae intentiones simplices dicuntur quia non est ante ipsas in quae fiat resolutio. Ante prima, non est quod in eorum veniat definitionem.” (*Philippi Cancellarii Parisiensis* Summa de Bono, q. IX, ed. Wicki, p. 30.11‒12) [↑](#footnote-ref-197)
198. „Philippe dit que l'unité est la première propriété découlant en tout être de Dieu, sa cause efficiente. Il la définit comme Aristote: l'un, c'est l'être indivis. Cette définition figure sans commentaire dans la *Somme* de Guillaume d'Auxerre. On pouvait lire bien davantage dans les philosophes arabes. Philippe commente la définition: indivis affirme seulement l'être et en nie la division, sans y ajouter rien de positif. Elle ne différencie l'un de l'être que par une négation. Et il poursuit: « C'est ainsi qu'il faut déterminer les notions premières, sur le modèle de l'unité ».“ (Pouillon 1939, 55) [↑](#footnote-ref-198)
199. „Et ita non diffinietur (bonum) per ens et aliquam positionem superadditam, sicut nec unum cum dicitur unum est ens indivisum; 'indivisum' enim ponit ens et privat ab ente divisionem.“ (*Summa de bono*, Prologue, q. 1, éd. Wicki, p. 7.30-33) [↑](#footnote-ref-199)
200. „Sunt tres conditiones concomitantes esse: unitas, veritas, bonitas. Unitas autem prima illarum, secunda veritas, tertia bonitas; in idem enim possunt concidere efficiens, formalis et finalis, sed materialis non...“ (*Summa de bono*, prologus, q. 7, ed. Wicki, p. 26.16‒17) [↑](#footnote-ref-200)
201. Die Schlüsselpassage bei Avicenna ist im Werk *Kitāb al-Shifā* (*Sufficientia*), ed. Cairo 1960, pp. 348–9, wo das reine Sein des Seienden als höchstes Genus bestätigt wird. Auf die Bedeutung von Avicennas Definition des Seins des Seienden ohne Subjekt (*ens non in subiectum*) wies Gilson im Zusammenhang mit der Exegese von Aquins Werk *De potentia* 9.7 hin und kritisierte diese Auffassung (Gilson 1974, 112–13). [↑](#footnote-ref-201)
202. „Absque enim ulla dubitatione constantissime asserit apus semetipsa et in se ipsa. Ego sum quae intelligo, quae scio, quae cognosco, quae volo, quae appeto, quae desidero, quae desideria seu volita inquiro, et cum possiblile est et licet acquiro volita, desiderata et appetita.“ (*Guilielmi De anima* III.10; ed. Le Feron, p. 98) [↑](#footnote-ref-202)
203. „Potest siquidem alicui videri ex hoc sermone quod unaquaeque species animalis formet sibi corpus juxta convenientiam naturae suae, et hoc aliquando visum fuit sensisse Albumasar: quod si ita esset, tunc species humana formaret sibi corpus secundum ipsum. Hoc autem non videt posse intelligi de ipsa species quae est universale; universali enim agere vel pati non est opinio vel sermo philosophorum.“ (*Guilielmi De anima* IV.4, ed. Le Feron, p. 109) [↑](#footnote-ref-203)
204. „Quoniam autem synderesim ponunt semper contradicere malis, et reclamere contra ea, perscrutanda erit mihi hic de hoc praesertim propter sermones erroneorum, et imbecillium.“ (*Guilielmi De anima* VII.13; ed. Le Feron, p. 219) [↑](#footnote-ref-204)
205. „No paradox of contemporary politics is filled with a more poignant irony than the discrepancy between the efforts of well-meaning idealists who stubbornly insist on regarding as 'inalienable' those human rights, which are enjoyed only by citizens of the most prosperous and civilized countries, and the situation of the rightless themselves. Their situation has deteriorated just as stubbornly, until the internment camp ‒ prior to the second World War the exception rather than the rule for the stateless ‒ has become the routine solution for the problem of domicile of the 'displaced persons'.“ (Arendt 1962, 279) [↑](#footnote-ref-205)
206. „Post autem aggrediar declarare tibi ac determinare quid est intellectus qui dicitur theoricus seu speculativus, et quid ille qui dicitur practicus. Sciendum igitur in primis est tibi quod fuerunt erronei, et imbecilles quidam, et adhuc de huiusmodi hominibus aliqui sunt, qui dixerunt intellectum theoreticum sive speculativum vim quandam animae humanae, quae non intedit nisi rebus divinatoribus ac theologicis.“ (*Guilielmi De anima* VII.12; ed. Le Feron, p. 216) [↑](#footnote-ref-206)
207. Alvernus‘ Beschützer war der ausgebildete Jurist und Papst Gregor IX (†1241), welcher Friedrich II. exkommunizierte, das Interdikt aber nach dem im Jahre 1228 verlorenen Krieg in Italien widerrufen musste. Seine nächste Schlacht mit diesem „Häretiker“ vollzog sich über die Universität, weil Friedrich I. bereits die erste europäische Universität in Bologna gegründet hatte (*Constitutio* *Habita*, 1158). Alvernus wurde zu Gregors Verbündeten gegen Friedrich II. dank der erfolgreich geleiteten Pariser Universität. Dies beweist papstliche Bulle *Parens Scientiarum Universitas* (1231), welche die Rechtsordnung und den päpstlichen Status der Pariser Universität schuf. [↑](#footnote-ref-207)
208. „Aristotle himself had maintained, says William, that the active intelligence is separate and that it shines upon the human intellect like an intelligible sun and thus produces knowledge in it. It can be observed that William attributes to Aristotle what is Avicennian and to the 'sequaces Aristotelis' what is Aristotelian.“ (Hasse 2000, 213) [↑](#footnote-ref-208)
209. „Here William clearly attributes to Aristotle a position which Aristotle himself did not hold, but Avicenna did.“ Als Beweis führt Teske die Meinung von Roland de Vaux an, der diesen Streit jedoch präziser aufgreift: „C’est donc Avicenne encore que nous allons retrouver derrière les sequaces Aristotelis.” (Teske 2006, 219). [↑](#footnote-ref-209)
210. Alberts Werk wird aus drei Gründen nach einer älteren Edition zitiert (*Opera omnia*, ed. Borgnet, 1890–1899). Während der Redaktion dieses Buches standen nicht alle nun im Rahmen der *Editio Coloniensis* herausgegebenen notwendigen Traktate zur Verfügung, namentlich die Kommentare zu den logischen und naturwissenschaftlichen Werken des Aristoteles und die Schrift *De intellectu et intelligibili* (t. II, III, VIII). Die Pariser Edition ist in elektronischer Form öffentlich zugänglich, was aus verständlichen Gründen für die neue Edition nicht zutrifft. Borgnets Edition legte ungeachtet der gegen den sogenannten „Averroismus“ geführte Kampagne eine sehr korrekte Version von Averroës‘ Philosophie in Alberts Werk vor. [↑](#footnote-ref-210)
211. „The premisses must be the causes of the conclusion, better known than it, and prior to it (αἴτιά τε καὶ γνωριμώτερα δεῖ εἶναι καὶ πρότερα); its causes, since we possess scientific knowledge of a thing only when we know its cause (αἴτια, καὶ προγινωσκόμενα...τῷ εἰδέναι ὅτι ἔστιν).“ (*Anal. Post*. 71b30‒33; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-211)
212. „They are in fact four: (1) whether the connexion of an attribute with a thing is a fact, (2) what is the reason of the connexion, (3) whether a thing exists, (4) what is the nature of the thing.“ (*Anal. Post*. 89b24‒25; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-212)
213. „Et primo quidem modo consideratum principium, est primum, verum, et immediatum. Ex quo enim principiat, principium illud per se est in esse vero: et oportet quod sit determinatum ad hoc quod sit proprium ad principiatum: quia aliter non inferretur illud per se, et non aliud. Dicamus ergo quod principium ex hoc quod est per se, oportet quod primum sit: quia per se est, et non per aliud, sed per ipsum est principium. Verum autem: quia principium est secundum verum, propter quod cognoscitur de ipso quia est.“ (*Analytica Posteriora*, Lib. I, Tract. II, cap. 3; ed. Borgnet 2, 25b) [↑](#footnote-ref-213)
214. „Primum autem dicitur per privationem anterioris: quia scilicet ante ipsum non est aliud: *immediatam* autem, eo quod inter ipsum et subjectum nullum est medium. Primum autem et *prius* in hoc differunt, quia primum per privationem ejus quod est ante dicitur: prius autem dicit comparationem ad posterius. Prius autem et notius in hoc differunt: quia dicitur prius comparatum ad rem: notius autem dicitur per comparationem ad noscentem. Et sic patet intellectus omnium conditionum demonstrationis hic induciarum in diffinitione demonstrationis.“ (*Analytica Posteriora*, Lib. I, Tract. II, cap. 3; ed. Borgnet 2, 25a) [↑](#footnote-ref-214)
215. „Inter tria prima, primum est in secundo, et primum et secundum sunt in tertio. Primum enim est in vero per se: quia per hoc quod est primum, est secundum seipsum verum et causa veritatis in sequentibus...“ (*Analytica Posteriora*, Lib. I, Tract. II, cap. 2; ed. Borgnet 2, 25b ) [↑](#footnote-ref-215)
216. „Et ita quia causa est, non potest esse quin sit prius in ordine essendi, et notius in ordine cognoscendi, et causa in influendo esse causati. Iste videtur esse intellectus Aristotelis.“ (Analytica Posteriora, Lib. I, Tract. II, cap. 2; ed. Borgnet 2, p. 26a) [↑](#footnote-ref-216)
217. „Sicut eclipsatur privatur lumine ex objectu umbrae terrae inter solem et lunam: talis enim diffinitio medium est demonstrans passionem de subjecto: dicit enim quid est et propter quid est passionis: illa vero quas concludi potest de subjecto, non dicit nisi quid est: illa vero diffinitio quae est subjecti, dicitur diffinitio secundum speciem quae non demonstratur.“ (*Analytica Posteriora*, Lib. I, Tract. II, cap. 17, tertia expositio; ed. Borgnet 2, 64b) [↑](#footnote-ref-217)
218. „Si enim de aliquo non quaereretur nisi ratione substantiae et naturae, non cognosceretur illud secundum esse determinatum partium suarum et natura, sed in universali tantum, in quo non scirentur partes nisi in potentia, et sic scientur imperfecte: et ideo necesse est, quod sciantur partes secundum quod determinatis passionibus subjiciuntur: cum enim sic se habeant in esse et natura, erit iste modus sciendi rem in particulari et in propria natura, sicut habetur ab Aristotele in II Priorum.“ (*De homine*, q. 1, a. 1, solutio, ad 1; ed. Borgnet 35, 4a) [↑](#footnote-ref-218)
219. „Et hoc necessarium est: quia illud principium demonstrationis quod est medium in demonstratione, est quid est, id est, diffinitio passionis non solum dicens esse passionis, sed etiam causam in esse demonstrationis, id est, quare insit.“ (*De homine*, q. 1, a. 1, solutio, ad 1; ed. Borgnet 35, 4b) [↑](#footnote-ref-219)
220. „Quaedam est certitudo simpliciter, et alia est certitudo secundum quid. Certitudo simpliciter est, quae est ex principiis ex quorum certitudine alia cognoscuntur: et sic certior est scientia animae quam corporis: quia anima est causa dans esse specificum corpori et rationem diffinitivam in quantum est animatum corpus et naturale: et ideo certior est, quia ex ipsa cognoscitur esse corporis talis. Certitudo autem secundum quid est, quæ est ad sensum et phantasiam, et haec magis competit corpori. Et hoc intendit Philosophus quando dicit animam esse principium animalium.“ (*De homine*, q. 1, a. 1, solutio, ad 4; ed. Borgnet 35, 5b) [↑](#footnote-ref-220)
221. „Dicat tamen quilibet quod vult, quod ego non praejudicio alicui, sed dico quod dictum Aristotelis intelligo: dictum autem illorum qui dicunt universale per esse individuum esse in intellectu sicut in subiecto, nullo modo possum intelligere.“ (*Analytica Posteriora*, lib. I, tract. I, cap. III, ad 4; ed. Borgnet 2, 10b) [↑](#footnote-ref-221)
222. „Intellectus species est intelligibilium: et ideo id quod intelligitur, dicitur intellectuale secundum suum esse, et dicitur universale secundum suam potentiam.“ (*Analytica Posteriora*, lib. I, tract. I, cap. III, ad 4; ed. Borgnet 2, 10a) [↑](#footnote-ref-222)
223. „Dicendum, quod anima est actus corporis physici, non simplicis, sed complexionati.“ (*De homine*, q. 4, solutio; Borgnet 35, 43b) [↑](#footnote-ref-223)
224. „Toutefois au grief trop rapide de syncrétisme, une étude d'Et. Gilson a préféré l'appréciation suivante: bien qu'elle cherche à adopter la thèse hylémorphique d'Aristote, l'anthropologie d'Albert demeure celle, platonicienne, d'Avicenne et reste opposée a celle, aristotélicienne, de Thomas d'Aquin.“ (Wéber 1991, 121) [↑](#footnote-ref-224)
225. „Resolutio enim est compositi in simplicia, et posterioris in prius, et causati in causam: et incipit ab ultimo secundum naturam quod immediatum sensibile est sensuum, non quidem per se vel commune sensatum, sed per accidens: quia in hoc albo crispo accipitur hic homo, et in hoc homine homo, et sic usque ad primum in quo stat resolutio.“ (*Analytica Posteriora*, Lib. I, Tract. II, cap. 3; ed. Borgnet 2, 27a) [↑](#footnote-ref-225)
226. „Loquendo autem naturaliter et secundum esse, non quaeruntur principia quae sunt genus et differentia: haec enim sunt principia cognitionis et non esse: nec ipsa hoc modo est species in natura, sed pars speciei.“ (*De homine*, q. 2, a. 1, solutio; ed. Borgnet 3, 12b) [↑](#footnote-ref-226)
227. „Dicunt tamen aliqui quod demonstrativa scientia dicit scientiam in anima, qui est habitus acquisitus per demonstrationem: sed tunc non erit diffinitio demonstrata de diffinito: et tunc praepositio „ex“ notat causam vel circumstantias causæ efficientis: præmissæ enim tales causa sunt efficiens talis habitus.“ (*Analytica Posteriora*, lib. I, tract. II, cap. 3; ed. Borgnet 2, 25a) [↑](#footnote-ref-227)
228. „Quod concedimus dicentes, quod anima est in duplici consideratione, scilicet rationis, et rei. Rationis secundum quod accipitur ut universale vel particulare: et sic est in consideratione logici. Rei autem duobus modis, scilicet secundum quod habet esse in natura, et sic est in consideratione naturalis Philosophi: et secundum quod est substantia non comparata ad corpus generabile et corruptibile, et sic considerat de ipsa primus Philosophus.“ (*De homine*, q. 2, a. 1, solutio; ed. Borgnet 35, 12a,b) [↑](#footnote-ref-228)
229. „Secundum Aristotelem et Avicennam, potentiae existentis in actu quatuor sunt gradus.“ (*De homine*, q. 54, a. 1, arg. 7; ed. Borgnet 35, 450b) [↑](#footnote-ref-229)
230. „Averroes vero videtur ponere tres species intellectus, scilicet agentem, et possibilem, et speculativum.“ (*De homine*, q. 54, a. 1, ad 1; ed. Borgnet 35, 449a) [↑](#footnote-ref-230)
231. „Videntur omnes assignatae divisiones esse diminutae. Invenitur enim intellectus simplex et intellectus compositus, qui sunt partes potentiae speculativae animae intellectualis, et tamen non tanguntur in praehabitis divisionibus.“ (*De homine*, q. 55, a. 1, ad 5; ed. Borgnet 35, 450a) [↑](#footnote-ref-231)
232. „Et hoc pronomen 'ipsum' potest referri ad intellectum materialem, sicut diximus; et potest referri ad hominem intelligentem.“ (CMDA III.18; 438.22‒24) [↑](#footnote-ref-232)
233. „Videntur non esse nisi tres species intellectus. In omni enim quod exit de potentia ad actum, non sunt nisi tria, scilicet transmutans, et transmutatum, et illud in quod est transmutatio. Cum ergo anima intellectiva in suis intelligibilibus distinguatur penes ea quae sunt in transmutatione, non erunt nisi tres intellectus in ipsa, scilicet agens qui transmutans est, et possibilis qui est transmutatus, et speculativus in quem est transmutatio.“ (*De homine*, q. 54, a. 1, arg. 4; ed. Borgnet 35, 450a) [↑](#footnote-ref-233)
234. „Intellectus species est intelligibilium: et ideo id quod intelligitur, dicitur intellectuale secundum suum esse, et dicitur universale secundum suam potentiam.“ (*Analytica Posteriora*, lib. I, tract. I, cap. III, ad quarta; ed. Borgnet 2, 10a) [↑](#footnote-ref-234)
235. „Intellectus speculativus habet duo, scilicet subjectum, et speciem. Subjectum autem non est idem apud omnes. Species autem consideratur duobus modis, scilicet ut ratio rei, et ut accidens animae. Et ut ratio rei est apud omnes idem: ut accidens vero animae individuatur in omnibus animalibus.“ (*De homine*, q. 57, a. 3, solutio, ad 1; ed. Borgnet 35, 493b) [↑](#footnote-ref-235)
236. „Ad aliud dicendum, quod secundum quod universale est accidens animae, non est ratio rei. Quod patet: ratio enim est quidditas rei et substantia: species au­tem intelligibilis est accidens non rei, sed intellectus: et propter hoc cum individuetur a solis intelligibilibus, numerabitur per numerum intelligibilium.“ (*De homine*, q. 57, a. 3, solutio, ad 6; ed. Borgnet 35, 494a) [↑](#footnote-ref-236)
237. „Sequentes enim Aristotelem et Averroem, dicimus coelum non habere animam praeter intelligentiam, ut supra in quaestione de *coelo* determinatum est. Similiter dicimus intellectum agentem humanum esse conjunctum animae humanae, et esse simplicem, et non habere intelligibilia, sed agere ipsa in intellectu possibili ex phantasmatibus, sicut expresse dicit Averroes in commento libri de *Anima.“* (*De homine*, q. 55, a. 3, solutio; ed. Borgnet 35, 466b) [↑](#footnote-ref-237)
238. „Dicunt tamen quidam, quod dictum hoc est intelligendum de intelIectu speculativo quoad habitum principiorum: quia quodammodo connaturalis est nobis: et dicitur *immortalis,* hoc est, non corruptibilis, quia non cedit in oblivionem: et dicitur *perpetuus*, eo quod non est in potentia.“ (*De homine*, q. 55, a. 3, solutio, ad 2; ed. Borgnet 35, 466b) [↑](#footnote-ref-238)
239. „Dicit Averroes in tertio de *Anima* quod intellectus possibilis est incorruptibilis secundum suam substantiam, sed corruptibilis per species quae sunt in ipso: sicut homo musicus corrumpitur dum desinit habere musicam, et tamen homo non corrumpitur.“ (*De homine*, q. 56, a. 4, sed contra, ad 3; ed. Borgnet 35, 483b) [↑](#footnote-ref-239)
240. „Intellectus possibilis secundum substantiam et potentiam est incorruptibilis, sed corruptibilis est per accidens, scilicet per actum qui est in ipso: et haec corruptio non est nisi oblivio intelligibilium: et sic intelligitur dictum Philosophi.“ (*De homine*, q. 56, a. 4, solutio; ed. Borgnet 35, 483b) [↑](#footnote-ref-240)
241. „Dicit Averroes*,* quod in­tellectus corrumpitur corruptione intelligibilium, sed non secundum substantiam: sed universale secundum quod est idem apud omnes, non est in intellectu, sed secundum quod est species quae est in intellectu sicut in subjecto: cum ergo non sit idem subjectum, non erit eadem species.“ (*De homine*, q. 57, a. 3, sed contra, arg. 2; ed. Borgnet 35, 493b) [↑](#footnote-ref-241)
242. „Dicit Averroes super tertium de Anima quod una est species intellectus speculativi apud omnes homines.“ (*De homine*, q. 57, a. 3, arg. 1; ed. Borgnet 35, 492b) [↑](#footnote-ref-242)
243. „Item, Averroes super tertium de Anima: 'Nos ponimus intellectum materialem esse aeternum et incorruptilibilem, et intellecta speculativa esse et generabilia et corruptibilia.' Et ponit *aeternum* pro perpetuo et in transmutabili secundum substantiam.“ (*De homine*, q. 61, a. 2, arg. 7; ed. Borgnet 35, 523b) [↑](#footnote-ref-243)
244. „Avicennæ dicta accipiamus, quo Aristoteli plus concordant, quoniam anima rationalis non est intellectus possibilis, sed intellectus possibilis una ejus pars est: et hoc sensit Aristoteles quando dixit: 'De parte autem animæ qua cognoscit et sapit anima'. Et vocavit intellectum partem animæ et non totam animam rationalem.“ (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 12; ed. Borgnet 5, 349b) [↑](#footnote-ref-244)
245. „Latinorum autem Philosophorum plurimi cum opinione Platonis in multis consentire videntur...“ (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 12; ibid, p. 347b) [↑](#footnote-ref-245)
246. „Dicunt enim ani­mam rationalem esse individuam duplici individuitate, quoniam dicunt eam in se esse hoc aliquid per materiam incorpoream et spiritualem, quae est subjectum formae ejus, et ex forma habetur etiam individuans extra naturam ejus quod est corpus cujus ipsa est actus. Concedunt etiam per hoc quod est in ipsa secundum esse est individuata forma.“ (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 11; ed. Borgnet 5, 347b‒348a) [↑](#footnote-ref-246)
247. „Dicunt enim quod intentiones quae sunt in intellectu possibili, dupliciter considerantur, scilicet prout sunt abstractae, et prout habent esse in abstrahendo. Et primo quidem modo sunt formae universales liberatae a materia et appendiciis materiae. Secundo autem modo habent esse individuatum in intellectu possibili.“ (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 11; ed. Borgnet 5, 348a) [↑](#footnote-ref-247)
248. „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. “ (*Liber de philosophia prima* I.5, ed. Riet, pp. 34.55‒35.58) [↑](#footnote-ref-248)
249. Siehe das weiter aufgeführte Zitat von Grosseteste aus seinem Kommentar zur *Zweiten* *Analytik* (*cognitiones enim rerum creandarum que fuerunt in causa prima eternaliter sunt rationes rerum creandarum et cause formales exemplares*, kap. 3.1.1). Leibniz schuf die postmoderne Kopie davon im mathematisch-philosophischen Terminus „*la région des vérités éternelles*“ (OBJ III, Kap. 5.2.3). [↑](#footnote-ref-249)
250. „Ideo volo primo totam Aristotelis scientiam pro nostris viribus explanare, et tunc aliorum Peripateticorum inducere opiniones, et post hoc de Platonis opinionibus videre, et tunc demum nostram ponere opinionem: quoniam in istarum quaestionum determinatione omnino abhorremus Doctorum Latinorum verba: eo quod nobis videtur quod etiam in eorum verbis non modo quiescat anima: propter quod scientiam veritatis nec ostendunt, nec verbis propriis attingunt.“ (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 1; ed. Borgnet 5, 330a) [↑](#footnote-ref-250)
251. „Res sensibiles sunt in anima simpliciter, hoc est, quia formae earum sunt in illa sine suis materiis. similiter formae rerum sunt in intelligentia simplicius et communiori esse. Similiter formae earum sunt in intelligentia simplicius et communiori esse.“ (*Avencebrolis Fons Vitae* III.45, ed. Baeumker, p. 133.15‒17) [↑](#footnote-ref-251)
252. „Sic igitur intendit dicere Avicebron, quod potentia intellectus possibilis communis est sicut et materiae, et ideo separata est a determinatione forma­rum quas potentia et non actu habet. Et quoniam sic universalis est potentia ejus, ideo universale est quod hoc modo est in ipsa.“ (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 9; ed. Borgnet 5, 344b) [↑](#footnote-ref-252)
253. „Est autem haec disputatio difficilis valde, nес ad eam admittendi sunt, nisi qui nutriti sunt in philosophia; quia quicumque alii sunt, verba quidem audire possunt, sed ad intellectum eorum non sunt idonei.“ (*De unitate intellectus*, сap. III; ed. Borgnet 9, 440b) [↑](#footnote-ref-253)
254. „Scientia quae est in anima et aliae virtutes intellectuales, non habent esse reale et ratum in natura, sed in anima tantum: et hoc est esse debile, et potius est entis aliquid quam ens, et talibus entibus rationibus bene subjicitur id quod in se non est individuum sed forma.“ (*Liber III De anima*, cap. 11; ed. Borgnet 5, 348b) [↑](#footnote-ref-254)
255. „Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo, accepto nomine "rei" secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; ens vero, secundum, quod habet esse, ut dicit Avicenna, *Metaph*., tract. I, cap. vi, distinguens entis et rei significationem. Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transumptum est nomen "rei" ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod res a "reor reris" dicitur; et per hunc modum dicuntur res rationis quae in natura ratum esse non habent, secundum quem modum etiam negationes et privationes res dici possunt, sicut et entia rationis dicuntur, ut Commentator, in IV *Metaph*., comm. 2, dicit.“ (*Super libros Sententiarum II*, d. 37, q. 1, a. 1, resp.; ed. Mandonnet, p. 944) [↑](#footnote-ref-255)
256. „Unde obiter colligo ens in vi nominis sumptum et *rem* idem omnino esse seu significare, solumque differre in etymologia nominum; nam *res* dicitur a quidditate, quatenus est aliquid firmum et ratum, id est, non fictum, qua ratione dicitur quidditas realis; *ens* vero in praedicta significatione dicit id quod habet essentiam realem: eamdem ergo omnino rem seu rationem realem important.“ (*Disputationes Metaphysicae* 2.4.15, editio digitalis Renemann et. al.) [↑](#footnote-ref-256)
257. „Sed isti absque dubio nunquam bene intentionem Aristotelis intellexerunt: quoniam ex duobus his concessis, quod neque est immixtus, et separatus, sequitur necessario ipsum non esse hoc: et ideo nihil est quod dicunt isti. Adhuc autem animam, sicut dicunt, esse compositam et individuam, nulla omnino probant ratione, nisi quod dicunt Boetium dicere, quod in omni quod est circa primum, est hoc et hoc: et sic in anima concedunt esse hoc et hoc, non continuo inferri potest hoc et hoc esse materiam et formam...“ (*Liber III De anima*, cap. 11; ed. Borgnet 5, 348a) [↑](#footnote-ref-257)
258. „Adhuc autem haec opinio supponit quod universale sit in anima sicut in subjecto, et forte hoc non est verum.“ (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 11; ed. Borgnet 5, 348b) [↑](#footnote-ref-258)
259. „Intellectus autem movetur ad ultimam perfectionem a rebus universalibus, et iste sunt in anima. Et dixit: *et iste quasi sunt in anima*, quia post declarabit quod ea que sunt de prima perfectione in intellectu quasi sensibilia de prima perfectione sensus, scilicet in hoc quod ambo movent, sunt intentiones ymaginabiles, et iste sunt universales potentia, licet non actu; et ideo dixit: *et iste quasi sunt in anima*, et non dixit *sunt*, quia intentio universalis est alia ab intentione ymaginata. Deinde dixit: *Et ideo potest homo intelligere*, etc.“ (CMDA II.60; 220.15‒24) [↑](#footnote-ref-259)
260. „Similiter autem scientia ex universalibus est, quae fiunt ex multis memoriis at experientiis quae non sunt eadem omnium. Et hoc est quod supra diximus, quod speculativi intellectus sunt unus in eo quod speculativi intellectus sunt, sed sunt multi secundum quod illorum vel illorum sunt, et hac in determinatione convenit nobiscum Averroes, licet in modo abstractionis intellectus parumper differat a nobis.“ (*Liber III De anima*, tract. II, cap. 13; ed. Borgnet 5, 353b) [↑](#footnote-ref-260)
261. „Acquirit formas intellectas per hoc quod agens, denudat eas et conjungit eas intellectui possibili: et cum quaelibet illarum formarum intellectualitatis accipit ab agente, oportet quod possibilis in qualibet convertatur ad agentem...“ (*Liber III De anima*, tract. III, cap. 9; ed. Borgnet 5, 383b) [↑](#footnote-ref-261)
262. „Non ergo sic res servatur in anima. Si autem dicatur quod sunt in anima sicut actus in potentia, hoc esse non potest: quia nihil aliud est intelligere et considerare secundum actum, nisi habere intellecta in anima secundum actum...“ (*Liber III De anima*, tract. III, cap. 9; ed. Borgnet 5, 384a) [↑](#footnote-ref-262)
263. „Est autem duplex scientia ex phantasmate: quaedam enim est ex phantasmate, ita quod ipsa forma intellecta est forma habens esse in particulari: quaedam autem sic, quod forma intellecta non est secundum esse in particulari sed in sensibili manifestantur opera ejus: et per opera sicut per effectum venitur in causam per intellectum: et sic cognoscimus separata.“ (*Liber III De anima*, tract. III, cap. 10; ed. Borgnet 5, pp. 384b‒385a) [↑](#footnote-ref-263)
264. „Haec est via quam fere sequuntur omnes moderni Latini: sed isti in principiis non conveniunt eum Peripateticis: si enim scientia sit qualitas in anima, tunc scientia non est universale id quod est intellectu, quod est ubique et semper. Peripatetici concorditer dixerunt, quod universale secundum actum non est nisi in anima, et quod universale continuatur in intellectu separato. Et haec est objectio Avicennae, in quam omnes concordaverunt.“ (*Liber III De anima*, tract. III, cap. 10; ed. Borgnet 5, 385a) [↑](#footnote-ref-264)
265. „Cum igitur intellectus sic separatur lumine agentis perfectus eodem lumine, et per gradus ascendens conjungitur intellectui separato, et fit intellectus speculativus quasi dispositio media conjunctivus istius: et hoc fere est idem ac si dicatur quod agens habet primo lumen debile, quod non valet nisi speculari, et valet intelligere separata: et postea acquirit lumen forte, per quod intelligit separata: et quod idem est intelligens quidditates quas a materia separatas habet, et quidditates separatorum.“ (*Liber III De anima*, tract. III, cap. 8; ed. Borgnet 5, 382b) [↑](#footnote-ref-265)
266. „Sicut est quaelibet res in potentia in seipsa et in actu per hoc quod habet a causa potentia, ita etiam est in potentia ad ea quae movet sub actu ejus quod est a causa prima: et sic intellectus possibilis designans substantiam animae in seipsa, est in duplici potentia, quarum una est ad intellectum agentem secundum quem dependet ad causam primam: et secunda est ad intelligibile quod movet sub actu intellectus agentis.“ (*De unitate intellectus*, ad 25; ed. Borgnet 9, 471b) [↑](#footnote-ref-266)
267. „Dicunt autem constare, quod intelligentia sive intellectus est, quae dat formas, cum primus fons formarum sit intellectus. (...) Et rationem adhibent dicti sui: quia quod est causa formarum in esse formali, est etiam causa earum in esse minus formali: quia causa formae in quantum est forma, non potest esse nisi una, quando reducuntur causae in suas causas passivas.“ (*De unitate intellectus,* cap. II; ed. Borgnet 9, 439b) [↑](#footnote-ref-267)
268. Die grundlegenden Interpretationen des Begriffs „Form“, die zur Zeit der Ankunft Alberts in Paris um 1240 verwendet wurden, führt Libera in der Übersicht über Alberts Noetik und Metaphysik an (Libera 2005, 246–47). [↑](#footnote-ref-268)
269. „Universale nomine extenso et communi, est universale quod est in artificialibus, et tale solum retinet rationem et proprietatem predicationis, et non causalitatis.“ (*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis*; ed. Steele, OHI 11, 154.18‒20). [↑](#footnote-ref-269)
270. „Duplex est materia; quedam est materia que est materia tantum; alia est materia et subjectum; alia subjectum, et de ista potest aliquid predicari, et etiam ista de aliquibus potest predicari, et hec subicitur in artificialibus. Et propter hoc materia artificialis de artificialibus predicatur, quia ipsa est tota veritas rei artificialis; forma enim artificialis non est nova natura vel essentia, set est dispositio solum, ut extentio, circulatio, vel aliquid hujusmodi, unde convenienter dicitur 'anulus est aurum'.“ (*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis, supra II. Met.*; ed. Steele, OHI 11, 75.13‒21) [↑](#footnote-ref-270)
271. „Sed omne agens ad formam solam materialem oportet quod sit agens per motum: cum enim formae materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit inesse materiae, non possunt produci in esse nisi vel per creationem totius compositi, vel per transmutationem materiae ad talem vel talem formam. Impossibile est igitur quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum: sed ab eo qui est creator totius compositi.“ (*Summa contra Gentiles* II, cap. 43, n. 5; ed. Leonina 13, 367.31‒41) [↑](#footnote-ref-271)
272. „Quidquid ex se non diffinit aliquid nec determinat, remanet universale et idem et unum ubique: intellectus autem separatus ex se non diffinit nec determinat aliquid: igitur videtur quod remaneat universalis idem ubique. Si enim aliquid diffiniret et determinaret intellectus ex se, illius esset sicut materiæ propriae: nullius autem est sicut materiæ propriae: ergo nihil ex se diffinit vel determinat. (...) Et illi rationi multum innititur Averroes, sed aliis verbis format eam.“ (*De unitate intellectus,* cap. 4, arg. 4; ed. Borgnet 9, 443a) [↑](#footnote-ref-272)
273. „Dicunt enim quod species accepta sine materia est una natura indivisa, et non dividitur nisi per materiam. Et hoc accidit ei in quantum est in materia, et non secundum se: haec autem multo magis convenit ei quod est species specierum. Est autem intellectus species specierum. Igitur non dividitur nisi participatione materiae. Sed participare materiam est contra naturam intellectus et contra diffinitionem ipsius.“ (*De unitate intellectus,* cap. IV, arg. 7; ed. Borgnet 9, 444a) [↑](#footnote-ref-273)
274. „Sequeretur etiam, quod receptio intellectus possibilis esset sicut receptio materiae: quia quidquid recipit forma secundum esse singulis, est materia vel virtus materialis, et non operans nisi in materia. Et hoc est contra naturam substantiae separatae qualem probat Philosophus esse intellectum possibilem.“ (*De unitate intellectus,* cap. IV, arg. 27; ed. Borgnet 9, 450b) [↑](#footnote-ref-274)
275. „Intellectus autem possibilis qui potentia est omnia scibilia, non est in nobis secundum eos.“ (*De* *unitate intellectus,* cap. IV, arg. 30; ed. Borgnet 9, 461a) [↑](#footnote-ref-275)
276. „Quomodo autem ipsa sui ipsius speciem, et a se ipsa abstractam, intelligat et recipiat quaere alias, scilicet in quaestionibus illis praedictis, et exemplum huius rei conveniens [habes] in speculo corporali – qualiter scilicet eiusdem speculi corporalis simulacrum in ipso eodem speculo corporali representari potest, et non tantum semel sed multotiens et iterato.“ (*Speculum animae*, q. 5; ed. Etchemendy&Wood, p. 139.629‒33) [↑](#footnote-ref-276)
277. „Non enim consentimus cum Avicebron, quod anima rationalis composita sit ex materia et forma, sed potius dicimus eam componi ex potentia et actu.“ (*De unitate intellectus*, cap. 5, ad arg. 23; ed. Borgnet 9, 470b) [↑](#footnote-ref-277)
278. „Cum autem speculativus intellectus qui est factus et generatus multipliciter secundum ea in quibus sit, necesse est quod subjectum ipsius quod est patiens, multiplicetur secundum eadem: quia speculativus non numeratur nisi numero subjecti. Igitur possibilis intellectus multiplicatur secundum numerum speculantium: ergo multiplicatur etiam secundum numerum aliorum. Igitur multi sunt possibiles intellectus relicti ex multis hominibus.“ (*De unitate intellectus,* cap. 5, ad arg. 8; ed. Borgnet 9, 454a) [↑](#footnote-ref-278)
279. „Peripatetici autem dicebant quod id quod non est esse rei, non potest esse principium cognitionis rei: quia omnis rei cognitio scitur ex his causis, principiis, et elementis, ex quibus est, et quod nihil horum habet esse separatum ab esse rei, nisi secundum quod est intentio per intellectum denudata ab illa.“ (*De unitate intellectus*, cap. V, ad arg. 7; ed. Borgnet 9, 453b) [↑](#footnote-ref-279)
280. „Quod autem dicunt quidam, has tres esse substantias in homine, non reputo opinionem, sed ridiculum: et non dixerunt hoc aliqui Peripateticorum, sed quidam Latini naturam animae nescientes hoc confinxerunt, et a nobis est in multis locis improbatum.“ (*De unitate intellectus,* cap. V, ad arg. 12; ed. Borgnet 9, 455b) [↑](#footnote-ref-280)
281. „Unde diffinitur a Philosopho: « anima est actus corporis etc. ». Dicit etiam alibi Philosophus quod plante non habent animam, set partem partis anime. Et secundum hoc in homine sola racionalis dicitur anima, tamen tres substancie.“ (Adam de Buckfield*, Sentencia super librum de Anima*, Ms. Merton College 272, f. 8rb; ed. Callus, p. 441.100‒104) [↑](#footnote-ref-281)
282. „Sed quidam non mediocris auctoritatis viri inter Latinos quibus ista sententia non placuit, asserunt universale secundum aliquid esse in rebus. Si enim in re non esset, de re vere non praedicaretur, praecipue cum haec sit natura universalis, quod in quolibet suorum particularium est totum.“ (*De intellectu et intelligibili Liber Primus*, tract. II, cap. 2; ed. Borgnet 9, 493a) [↑](#footnote-ref-282)
283. Dieser Teil geht methodologisch von der Synthese von Heideggers Geviert aus. Die geschichtlichen Wandlungen der vier Pole in Gestalt einer neuen Hermeneutik der Geschichte bestimmen das philosophische und epochale Schicksal des Westens (Umlauf 2010, 482–96). [↑](#footnote-ref-283)
284. „Das Alles aber kann auch nicht einander ungleich, kann nicht mit sich im Widerspruch sein… Damit haben sie ihren stupenden Begriff „Gott“… Das Letzte, Dünnste, Leerste wird als Erstes gesetzt, als Ursache an sich, als ens realissimum… Dass die Menschheit die Gehirnleiden kranker Spinneweber hat ernst nehmen müssen! — Und sie hat theuer dafür gezahlt!“ (*Götzen-Dämmerung: Die „Vernunft“ in der Philosophie*, § 4; KSA 6, 76) [↑](#footnote-ref-284)
285. „Moreover, in addition to theological and legal teaching, which had continuously been at Oxford from the 12th century, we witness in the first decade of the 13th century the introduction of the 'New Aristotle'. Edmund of Abingdon was lecturing on the *Sophistici Elenchi*, a Master Hugh on the *Posterior Analytics*, John of London (the teacher of John of Garland in his youth) on Avicennian theories, while John Blund was the first to read on the *libri naturales*.“ (Callus 1945, 43) [↑](#footnote-ref-285)
286. Die Pariser Universität befand sich aufgrund der Vertreibung der Jesuiten und anderer Orden aus Frankreich im Jahre 1763 bereits sichtlich im Zustand des Zerfalls. Die einzelnen Schritte der Destruktion der Universität in der Jahren 1792–93 zeigen das siegreiche Voranschreiten der postmodernen *raison d'état*. Er kopiert im Spiegeleffekt das destruktive Modell, welches im Jahre 1277 als modernistischen *raison de l'église* gegeben ist. Durch den sogenannten „*Rapport Gaudin*“ (1792) wurde die Autonomie der theologischen Fakultäten aufgehoben. Alle Lehrer mussten dem Revolutionsregime einen Treueeid leisten. Dann wurden durch Beschluss des Revolutionsparlaments (*Convention nationale*, 15. 9. 1793) alle 26 Kollegien der Pariser Universität und anschließend auch die Universitätskollegien in ganz Frankreich geschlossen. [↑](#footnote-ref-286)
287. „Super hos duos polos ut diximus, circumvolvitur coelum cum omnibus stellis et planetis, qui sunt in eo motu aequali et uniformi per diem et noctem semel, cuius motus causa efficiens est anima mundi.“ (*De sphaera*; ed. Baur, p. 13.32‒35) [↑](#footnote-ref-287)
288. „Cognitio autem primorum principiorum, que est intellectus, est melior dispositio quam sit scientia; principia autem non simpliciter prima cognoscuntur non intellectu, sed scientia, que est peior dispositio quam intellectus.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.2; ed. Rossi, p. 103.91‒94) [↑](#footnote-ref-288)
289. Die vorgelegte Übersetzung *Anal. Post*. 84a11‒14 folgt der exzellenten Übersetzung Tricots (*Les Seconds analytiques*; Vrin 2000, 117). Die Oxforder Übersetzung dieser Schlüsselpassage ist essentialistisch im Geiste der *Oxfordian Fallacy* gegeben: „Demonstration proves the inherence of essential attributes in things (ἀπόδειξίς ἐστι τῶν ὅσα ὑπάρχει καθ' αὑτὰ τοῖς πράγμασιν). Now attributes may be essential for two reasons (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς): either because they are elements in the essential nature of their subjects (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι), or because their subjects are elements in their essential nature (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς).“ (*Anal. Post*. 84a11‒14; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-289)
290. „Demonstrativa scientia est ex veris, et primis et inmediatis et prioribus et notioribus et causis conclusionis. Si autem demonstrativa scientia et demonstratio sint idem et 'ex' sumatur communiter ad 'ex' dictum materialiter et dictum originaliter, dico quod in hac propositione probatur diffinitio materialis de suo diffinito per diffinitionem formalem supra positam.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.2; ed. Rossi, pp. 100.41‒101.46) [↑](#footnote-ref-290)
291. „They are in fact four: whether the connexion of an attribute with a thing is a fact (τὸ ὅτι); what is the reason of the connexion (τὸ διότι); whether a thing exists (εἰ ἔστι); what is the nature of the thing (τί ἐστιν).“ (ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν; *Anal. Post*. 89b24‒25; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-291)
292. „Eclipsis enim simpliciter semper est in rationibus suis causalibus, nulla tamen particularis eclipsis semper est in sua ratione causali. Aut enim sic dicendum est aut quod Aristoteles non intendebat dicere quod eclipsis semper est, sed intendebat dicere quod conclusio in qua demonstratur eclipsis est propositio habens veritatem in omni hora sive eclipsis sit sive non sit.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.7; ed. Rossi, p. 144.200‒205) [↑](#footnote-ref-292)
293. „It follows that we cannot in demonstrating pass from one genus to another (oὐκ ἄρα ἔστιν ἐξ ἄλλου γένους μεταβάντα δεῖξαι).“ (*Anal. Post*. 75a38; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-293)
294. „Hec sequitur inmediate ex proxima, quia si necesse est magis scire premissa inpossibile est magis scire conclusionem. Ad expositionem autem littere in hoc loco quia est aliquantulum obscura dico quod principia conclusionum quandoque sunt prima quandoque non prima, sed probata per prima; ea que prima sunt non contingunt, id est, non sequuntur ex alio.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.2, ed. Rossi,p. 102.80‒83) [↑](#footnote-ref-294)
295. „Ad hoc dicendum quod universalia sunt principia cognoscendi et apud intellectum purum et separatum a phantasmatibus, possibilem contemplari lucem primam, que est causa prima, sunt principia cognoscendi rationes rerum increate ab eterno existentes in causa prima. Cognitiones enim rerum creandarum que fuerunt in causa prima eternaliter sunt rationes rerum creandarum et causae formales exemplares, et ipse sunt etiam creatrices. Et he sunt quas vocavit Plato ydeas et mundum archetypum, et he sunt secundum ipsum genera et species et principia tam essendi quam cognoscendi, quia, cum intellectus purus potest in his defigere intuitum, in istis verissime et manifestissime cognoscit res creatas, et non solum res creatas, sed ipsam lucem primam in qua cognoscit cetera.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.7; ed. Rossi, pp. 139.99‒140.111) [↑](#footnote-ref-295)
296. „Forma vero substantialis absolute dicta adhuc dicitur multipliciter. Dicitur enim uno modo exemplar separatum a re et non quo res est; et alio modo quo res est, ita quod sit coniunctum rei et non exemplar; tertio modo dicitur simul exemplar et quo res est. Exemplar dicitur solum forma, quae est in mente artificis, non forma illa, quae est illud, quo res est et non exemplar.“ (*De statu causarum*; ed. Bauer, p. 124.22‒28) [↑](#footnote-ref-296)
297. „Quapropter sequitur, cum necesse sit scire quia est ad hoc ut sciatur quid est, quod scire quia est prius est quam scire quid est. Sed contra hoc opponit Aristoteles hoc modo: de quolibet scimus quia ipsum est per demonstrationem nisi res de qua inquirimus esse sit substantia; sed si demonstratur quia est scitur per causam, ergo scitur per diffinitionem, quia idem est causa et diffinitio, ergo prius accepta est diffinitio que dicit quid est res quam sciatur quia est res, et ita habetur diffinitio et scitur quid est res et nondum scitur si est res, quod est inpossibile.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* II.2; ed. Rossi, p. 325.452‒60) [↑](#footnote-ref-297)
298. Avicennas Kommentar zu *Anal. Post*. 76b11‒22 (s. Bertolacci 2002, pp. 46‒47, Text 5.2) zählt die drei Prinzipien des wissenschftlichen Urteils auf: Gattung (γένος), die ersten Prinzipien als Axiome des Erkennens (τὰ πρῶτα), die Bestimmung der Gattung (τὰ πάθη). Avicenna leitet die wissenschaftliche Deduktion von der neuplatonischen Auffassung der Gattung als erster Substanz auf, welche in Richtung nach unten durch die kausale *passio* wirkt. Die Interpretation der *Zweiten Analytik* verschob sich nach außerhalb der Bestimmung der realen Substanz zur hypostatischen Essenz. [↑](#footnote-ref-298)
299. „Manifestum est igitur quod neque actu habemus principia ab initio neque penitus ignoramus ea, sed sunt in nobis ab initio potentia et extrahuntur in nobis de potentia ad actum. Habitus itaque eorum in nobis primo est potentialis et materialis passivus et non activus, quia si esset activus, tunc esset honorabilior et melior et certior quam habitus actualis principiorum, eo quod activum est nobilius eo in quod agit et nobilius effectu.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros*, II.6; ed. Rossi, pp. 406.17‒407.23) [↑](#footnote-ref-299)
300. „Demonstratur tamen in metaphysica per effectum de causa prima quia ipsa est, similiter forte de hoc genere substantia non scitur per causam quod sit, licet habeat causam efficientem causam primam, sed esse cuiuslibet substantie specialis et esse accidentis potest demonstrari per causam et diffinitionem.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* II.2; ed. Rossi, p. 325.464‒69) [↑](#footnote-ref-300)
301. „Je mehr es in der Weltnacht bis zur Mitternacht geht, desto ausschließlicher herrscht das Dürftige dergestalt, daß es sein Wesen entzieht. Nicht nur das Heilige geht als die Spur zur Gottheit verloren, sondern sogar die Spuren zu dieser verlorenen Spur sind beinahe ausgelöscht. Je mehr die Spuren verlöschen, um so weniger vermag noch ein einzelner Sterblicher, der in den Abgrund reicht, dort auf Wink und Weisung zu langt, wenn er nur so weit geht, als er auf dem Weg, der ihm beschieden ist, kommen kann.“ (*Wozu Dichter?*, GA 5, 272‒73) [↑](#footnote-ref-301)
302. „Si autem intelligimus universalia per modum Aristotelis formas repertas in quidditate particularium, a quibus sunt res particulares id quod sunt, tunc universale esse ubique nichil aliud est quam universale esse in quolibet suorum singularium.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.18; ed. Rossi, p. 266.143‒45) [↑](#footnote-ref-302)
303. „Item, Philosophus I Posteriorum: 'Demonstrationes sunt de perpetuis et incorruptibilibus'. Et Lincolniensis dicit ibidem quod manifestum est quod demonstratio fit de universalibus repertis in singularibus; igitur universalia sunt vere extra animam. Item, Philosophus, cap. 18: 'Universale semper et ubique est'. Et Lincolniensis dicit ibidem...“ (*Ordinatio* I, dist. 2, q. 7; OTh 2, 232.8‒14) [↑](#footnote-ref-303)
304. „Aut sit quidem, resume: accipere a superiori extra singulare quam singularia, sed illud superius sit indenominatum in rebus differentibus specie, utpote intentio una ambigua in rebus differentibus specie est aliquo modo diversificata et non potest habere nomen unius intentionis penitus de differentibus specie dictum, aut contingat esse illud in quo monstratur, id est illud de quo proprie debet fieri demonstratio, sicut totum in parte, id est sicut genus indistinctum et non diversificatum apud intellectum a sua specie propter occultationem differende qua habundat species a genere.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.5, ed. Rossi, p. 124.161‒69) [↑](#footnote-ref-304)
305. „Praeterea, dicit Philosophus quod ens est prima impressio intelligentiae; sed quo ordine se habet ens in communitate, eo ordine se habet primum ens in causalitate; ergo et primum ens in ordine causalitatis est prima impressio; se ipso ergo cognoscitur secundum substantiam ab intelligentia.“ (*Summa theologica* II, n. 2, in contrarium, 3; ed. Quaracchi, t. II, p. 3). [↑](#footnote-ref-305)
306. „Intellectus autem debilis, qui non potest ascendere ad cognitionem horum verorum generum et specierum, cognoscit res in accidentibus solum consequentibus essentias veras rerum, et apud illum sunt accidentia consequentia genera et species, et sunt principia solum cognoscendi et non essendi. Quomodo secundum hos duos modos ultimos sunt genera et species rerum corruptibilium incorruptibilia dubitabile est.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.7, ed. Rossi, p. 141.141‒47) [↑](#footnote-ref-306)
307. „*Theologia sive scientia divina est duplex... metaphysica dicitur*... *in sacra Scriptura traditur*.“ (*Super De Trinitate*, q. 5, a. 4, co. 4; ed. Leonina 50, 154) [↑](#footnote-ref-307)
308. „„The *Categories* deals with what, from the point of view of the logician, are the minimal units of discourse, namely, simple expressions such as "man" and "whiteness," which, ultimately, are studied as possible constituents (integral parts) of syllogisms.“ (Hansen 2012, 63\*). Zum Gesamtüberblick der Kommentare zur Schrift *Kategorie* um 1250 siehe Newton 2008. [↑](#footnote-ref-308)
309. „Et propter hoc dico quod dicibile incomplexum ordinabile est commune analogum ad omnia decem quod est per prius dicitur de substantia, per posterius autem de omnibus aliiis praedicamentis eo quod induunt modum substantiae.“ (*Rationes super Praedicamenta* I, q. 1; Munich, Bayer. Staatsbibl., f. 42va‒vb; zit. nach Hansen 2012, 74\*) [↑](#footnote-ref-309)
310. „Praedicamenta enim attribuuntur substantiae, non quia est agens aut finis eorum, sed quia constituunt per illam, et subiectum est eorum.“ (*In Librum IV Metaphysicorum*, comm. 2; ed. Iuntii 1562, vol. 8, fol. 65-i) [↑](#footnote-ref-310)
311. „And so, if we say he has an art, as it were, of making appearances (ἔχειν φανταστικὴν τέχνην), he will easily take advantage of our poverty of terms to make a counter attack, twisting our words to the opposite meaning; when we call him an image-maker (εἰδωλοποιὸν).“ (*Soph*. 239c9‒d4) [↑](#footnote-ref-311)
312. „Ubique enim esse est esse in quolibet suorum locorum, loca autem universalium sunt ipsa singularia in quibus sunt universalia, nisi forte dicamus quod universale ubique est quia intellectus est locus universalium, et universale ubique esse est ipsum in intellectu esse, qui intellectus quodammodo ubique est (...) Si autem universalia sunt ydee in mente divina, tunc universalia ubique sunt per modum quo causa prima ubique est.“ (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.18, ed. Rossi, p. 266.145‒54) [↑](#footnote-ref-312)
313. „Igitur veritas rerum est earum esse prout debent esse, et earum rectitudo et conformitas Verbo, quo aeternaliter dicuntur. Et cum haec rectitudo sit sola mente perceptibilis et in hoc distinguatur a rectitudine corporali visibili, patet, quod convenienter definitur ab Anselmo veritas cum dicit, eam esse rectitudinem sola mente perceptibilem. Et complectitur haec definitio etiam summam veritatem, quae est rectitudo rectificans simul cum veritatibus rerum, quae sunt rectitudines rectificatae.“ (*De veritate*, ed. Baur, p. 135.4‒9) [↑](#footnote-ref-313)
314. „Consuevimus autem usitatius dicere veritatem orationis enuntiativae. Et haec veritas, sicut dicit philosophus, non est aliud, quam ita esse in re signata, sicut dicit sermo. Et hoc est, quod aliqui dicunt veritatem esse „adaequationem sermonis et rei“ et „adaequationem rei ad intellectum“. — Sed cum verior sit sermo, qui intus silet, quam qui foris sonat, intellectus videlicet conceptus per sermonem vocalem, magis erit veritas adaequatio sermonis interioris et rei, quam exterioris; quod si ipse sermo interior esset adaequatio sui ad rem, non solum esset sermo verus, sed ipsa veritas.“ (*De veritate*, ed. Baur, p. 134.17‒26) [↑](#footnote-ref-314)
315. „Wenn ich also suche, wie das Wort zu dir käme und sich in deinem Herzen einnistetete, welches bereits in meinem Herzen sitzt (*in corde tuo insideat verbum quod iam est in corde meo*), nehme ich die Stimme zu Hilfe und spreche laut zu dir. Der Klang der Stimme führt zu dir den Sinn des Wortes (*ad te duxit sonus vocis intellectum verbi*); der Klang selbst vergeht zwar; aber das Wort, welches der Klang dir zutrug, ist bereits in deinem Herzen (*verbum iam est in corde tuo*), ohne dass es sich von meinem Herzen entfernt hätte (*nec recessit a meo*).“ (*Sermo* 293; PL 38, 1328D‒1329A) [↑](#footnote-ref-315)
316. „Quod autem non sit alia veritas a veritate summa, videtur secundum Anselmum, qui in libro suo de veritate concludit ad ultimum, quod unica est omnium verorum veritas, et quod illa est summa veritas, sicut unum est tempus omnium illorum, quae sunt simul in uno tempore.“ (*De veritate*, ed. Baur, p. 132.12‒16) [↑](#footnote-ref-316)
317. „Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum .... tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae.“ (*De libero arbitrio* *voluntatis* 2.10.29) [↑](#footnote-ref-317)
318. „(...) *Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem*.' [*De libero arbitrio* *voluntatis* 8.21] Aeterna est igitur talium veritas ac per hoc summa veritas. Similiter sine initio fuit verum „aliquid fuisse futurum“; sed non fuit verum, nisi veritate sua. Sua igitur veritas aeterna est et summa; similiter omnium conditionalium veritas ut: „si est homo, est animal.“ Per hypothesim igitur omnis enuntiabilis veritas est summa veritas.“ (*De veritate*, ed. Baur, p. 132.26‒32) [↑](#footnote-ref-318)
319. Siehe Zitat von Avicennas *Al-Ḥikmat*, welches die Notwendigkeit auf grundsätzliche Weise nur im Hinblick auf das fundamental Unmögliche regelt: „... and 'the possible' is said to be whatever is not impossible and which exists and [then] in non-existent, and [in general] whatever does not exist at some time or other.“ (Wisnovsky 2003, 200, zit. L 58) [↑](#footnote-ref-319)
320. „In the *Iqtisād*, it is stated that any future event in itself is possible. However, in accordance to God’s foreknowledge, what the eternal will determines is only what is necessary, so that different alternatives simply do not occur. Consequently, a future contingent event which is not contained within God’s foreknowledge will never take place. This event is considered to be ‘possible with regard to itself’ (*mumkin bi-‘itibār dhātihi*), and ‘impossible with regard to something else’ (*muḥāl bi-‘itibār ghayrihi*), that is with regard to both God’s *irāda* and *‘ilm*.“ (De Cillis 2013, 124) [↑](#footnote-ref-320)
321. *„'Necessarium'* dicitur duobus modis, scilicet respective et absolute. Respective, ut *'te sedere dum tu sedes est necessarium*'. Absolute hoc duplex, scilicet per se et per accidens: per se quod nec potest nec potuit nec poterit esse falsum, ut '*Deus est*'; per accidens quod non potest nec poterit esse falsum, potuit tamen fuisse falsum, ut *Socratem fuisse antequam fuit*.“ (*Logica modernorum II*, ed. Rijk; *Logica „Cum sit nostra*, p. 429.1‒6) [↑](#footnote-ref-321)
322. „Omnis substantia [simplex est] stans per seipsam scilicet per essentiam suam. [Nam ipsa] est creata sine tempore et est in substantialitate sua superior substantiis temporalibus.“ (*Liber de causis* XXXVIII; editio digitalis Pattin‒Zimmermann, § 199‒200) [↑](#footnote-ref-322)
323. „Quoniam liberum arbitrium de praesenti esse non potest, tametsi ipsum in praesenti est; sed spectat semper ad futuros eventus, et solum qui in contingenti consistunt.“ (*De sacramentis*, pars II, cap. XXII; PL 176, 256C) [↑](#footnote-ref-323)
324. „Licet igitur vere dicatur veritas huius propositionis 'antichristus est', tamen non sequitur, quod statim erit necessarium eum fuisse, quia huius veritas est esse incompletum et indeterminatum. Idem enim est ponere necessitatem super hanc veritatem et ponere necessitatem super assertionem de futuro, quod erit, et super existentiam rei futurae. Quaelibet igitur talium propositionum 'antichristus erit', 'antichristus est futurus' est vera non necessaria, sed contingens, quia possibile est, quamlibet talem esse falsam.“ (*De veritate propositionis*, ed. Baur, p. 144.19‒32) [↑](#footnote-ref-324)
325. „Ad illud autem, quod oppositum fuit, hoc scilicet, „antichristum esse futurum potest esse falsum, tamen modo sit verum", dicendum, quod hoc verum est eadem potentia, qua verum est, Deum posse scire et nescire aliquid, scilicet de potentia aeterna. Et scias, quod veritas talium enuntiabilium non est veritas temporalis, sed aeterna.“ (*De libero arbitrio*, ed. Baur, p. 182.19‒24) [↑](#footnote-ref-325)
326. Siehe Titel des Gesprächs mit Lloyd Blankfein, der zur Zeit des Hypothekenraubes in der führenden Position der Bank Goldman Sachs war (*I'm doing 'God's work'. Meet Mr Goldman Sachs*. In: *The Sunday Times*, November 8, 2009). [↑](#footnote-ref-326)
327. „Totum igitur quod in his generat caliginem est, quod contingentia rerum in ipsis videtur repugnare necessitati illi, quae est immutabilitas praesentialis in mente et scientia divina; similiter necessitati illi, quae est immutabilitas praesentialis veritatis in his de praeterito et de futuro; et quod non distinguitur, quomodo in eadem propositione ex parte aliqua est necessitas propter hoc, quod non finibilis est eius veritas, et ex parte alia contingentia quia quae est vera potuit sine initio non fuisse vera, ex qua potentia sequitur rerum contingentia.“ (*De libero arbitrio*, c. 6, ed. Baur, pp. 171.31‒172.3) [↑](#footnote-ref-327)
328. „Hec adduximus contra quosdam modernos, qui nituntur contra ipsum Aristotilem et suos expositores et sacros simul expositores de Aristotile heretico facere catholicum, mira cecitate et presumcione putantes se limpidius intelligere et verius interpretare Aristotilem ex litera latina corrupta quam philosophos, tam gentiles quam catholicos, qui eius literam incorruptam orginalem grecam plenissime noverunt. Non igitur se desipiant et frustra desudent ut Aristotilem faciant catholicum, ne inutiliter tempus suum et vires ingenii consumant, et Aristotilem catholicum constituendo, se ipsos hereticos faciant.“ (*Hexaëmeron* 1.8.2‒4; zit. nach Dales 1987, 183‒84) [↑](#footnote-ref-328)
329. „Unde intellectus agens est illud agens particulare quod exigitur ad operationem intellectus speculativi, qui quidem intellectus agens secundum Commentatorem est pars anime, secundum Alpharabium et secundum Aristotelem et Avicennam est aliquid aliud.“ (*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis*, lib. IX; ed. Steele, OHI 10, 298.34‒299.2) [↑](#footnote-ref-329)
330. „...librum de anima, si cum naturalibus legatur, in festo Ascensionis, si autem cum logicalibus, in festo Annunciationis beate Virginis...“ (*Chartularium* I, no. 246, p. 278). [↑](#footnote-ref-330)
331. „Verumtamen cum intellectum possibilem dicimus, duo dicimus, id est intellectum, qui non est aliud quam substantia vel spiritus intelligibilis, cum sit quaedam potentia eius ‒, et possibilitatem, quae est rerum accidens quoddam consequens quoddam esse animae vel spiritus. Ideoque verius intellectus possibilis quatenus intellectus est, substantia non est, sed subsistentiae, et quatenus possibilis neque substantia neque subsistentiae nisi per accidens.“ (*Summa philosophiae* 19.4; ed. Baur, pp. 305.39‒306.2) [↑](#footnote-ref-331)
332. „Ideoque enormiter erraverunt Theophrastus ac Themistius posteriusque Averroes, qui eundem unicum intellectum possibilem in omnibus individuis hominum etiam secundum numerum esse posuerunt, et maxime Aristoteles qui intellectum agentem ab intellectu possibili differre secundum substantiam arbitratur. Quibus inter veteres solus manifestius Avicenna contradicit.“ (*Summa philosophiae* 29; ed. Baur, p. 472.18‒24) [↑](#footnote-ref-332)
333. „Omne autem recipiens iuxta Averroem denudatum est a natura recepti, cuius anitas sola sui relatione ad formam naturaliter ipsius perfectivam, sub qua actualiter esse potest, perpenditur. Quod enim vere non est nisi in potentia sola vere cognosci non potest nisi ex relatione potentiae ad actum.“ (*Summa philosophiae* 19; ed. Baur, p. 305.25‒30) [↑](#footnote-ref-333)
334. „Res namque materiata substantialiter ex duobus consistit, scilicet re in pura potentia et actu et forma essentiali eiusdem potentiae perfectiva, quod et per viam considerationis, resolutio manifestat, cum omnis potentia passiva ad potentiam simpliciter reducatur et omnis actus et forma ad formari simpliciter, sicut actualiter ex duobus componitur, scilicet ente potentia quadam scilicet respectiva et hac forma vel ista penitus signata et individuali.“ (*Summa philosophiae* XIX.4; ed. Baur, p. 306.11‒18) [↑](#footnote-ref-334)
335. „Et manifestum est, quod adaequatio actualis vel etiam habitualis respectus est intellectus ad scibile intellectui obiectum vel intelligibile omnino relati. Scientia enim de genere est relativorum. ‒ Adaequatio vero intellectus et rei in sola potentia tantum vel potest considerari a parte intellectus tantum, aut a parte rei tantum, aut a parte utriusque.“ (*Summa philosophiae* 19, ed. Baur, p. 293.1‒6) [↑](#footnote-ref-335)
336. „Scias quod, sicut prima forma quando coniungitur altiori materiae, constituit speciem intelligentiae et eam ducit ad esse, similiter forma quantitatis cum coniungitur materiae inferiori, constituit speciem corporis et eam ducit ad esse. Ergo forma quantitatis erit conferibilis formae intelligentiae.“ (*Avencebrolis Fons Vitae* II.8, ed. Baeumker, p. 38.9‒13) [↑](#footnote-ref-336)
337. „Si inferius defluxum est ab altiori, tunc totum quod est in inferiori debet ut sit in altiori.” (*Avencebrolis Fons Vitae* IV.1, ed. Baeumker, p. 211.12‒13) [↑](#footnote-ref-337)
338. „Haec sunt substantiae spirituales, continentes substantiam sustinentem nouem praedicamenta, quae sunt natura et res animae et inteligentia.“ (*Avencebrolis Fons Vitae* II.24, ed. Baeumker, p. 69.16‒18) [↑](#footnote-ref-338)
339. „Forma intelligentiae est una simplex, forma uero quantitatis est multae unae compositae. Et sicut forma intelligentiae est propinquior materiae altiori inter omnes formas, similiter forma quantitatis est propinquior materiae inferiori inter omnes formas.“ (*Avencebrolis Fons Vitae* II.8, ed. Bäumker, p. 38.13‒19) [↑](#footnote-ref-339)
340. „Illud enim quod prius est inter animas est in potencia respectu posterioris et aliquo modo perfectibile ab ipso. Et quod virtus sensitiva sit in potencia respectu intellective patet per hoc quod ymacinacio, que est ultima virtus sensitiva, perfeccior est et magis determinata in homine quam in aliis animalibus; quod non esset nisi esset in potencia respectu forme nobilioris et aliquo modo perfectibilis ab ipsa.“ (*Sentencia super librum de Anima*, Ms. Merton College 272, f. 7rb; ed. Callus, p. 438.134‒41) [↑](#footnote-ref-340)
341. „Ad ultimum potest dici quod non similiter se habet virtus intellectiva ad alias sicut differencia completiva se habet ad genus. Differencia enim nichil dicit adveniens ab extrinseco, set solum actualitatem et perfeccionem eiusdem quod prius fuit imperfectum.“ (*Sentencia super librum de Anima*, Ms. Merton College 272, f. 7rb; ed. Callus, p. 438.149‒53) [↑](#footnote-ref-341)
342. „Relinquitur igitur quod vult animam intellectivam secundum suam substanciam separari a corpore, substanciam autem sensitive et vegetative non; per quod patet quod non est eadem substancia, set alia et alia.“ (*Sentencia super librum de Anima*, Ms. Merton College 272, f. 8rb; ed. Callus, p. 438.9‒13) [↑](#footnote-ref-342)
343. „Quod si dixerit quis, quia intellectus omnino non est forma nec habens formam, et ideo impossibile est ipsum agere: respondemus, quia intellectus in se ipso, in esse suo et in specie sua, forma est.“ (*De immortalitate animae*; ed. Bülow, p. 31.11‒13) [↑](#footnote-ref-343)
344. Zur Rolle der *simpliciter* genommenen Materie für die atomare Substanz der dritten Art ist die Bemerkung zur Entstehung des Wortes *helyatin* wichtig (Albert verwendet den Terminus *hyleachim*), welcher das arabische Wort für die Ganzheit ausdrückt und durch die lateinische Übersetzung des *Liber de causis* (§ 8) von Gerhard von Cremona auf den Stoff bezogen ist (Baeumker 1898, 124). Diese Entstehung des Terminus *hylé* wird unabhängig von Baeumker auch von anderen Autoren belegt (Pessin 2013, 174). [↑](#footnote-ref-344)
345. „On the other hand, if matter, despite being one in number, were not potentially many, then it would never have been denuded of that form of which it happened to be the recipient and that form would have been in the very essence of that underlying matter, should be completely denuded of its form or that it should lose this form and obtain another.“ (*De substantia orbis* I; ed. Hyman, pp. 60.95‒61.101) [↑](#footnote-ref-345)
346. „Tercii sunt qui volunt concordare philosophos cum theologis, et dicunt in homine esse sensitivam et vegetativam dupliciter; sunt enim hee due sicut dicunt theologi potencie tantum et eadem substancia numero cum intellectiva, unde et veniunt ab extrinseco.“ (*Sentencia super librum de Anima*, Ms. Merton College 272, f. 7rb; ed. Callus, p. 443.157‒62) [↑](#footnote-ref-346)
347. „Ad ultimum dicimus, quod duplex est medium; scilicet medium *participans*, ut medius color et medium *ordinans* unum extremorum ad aliud. Et tali modo componitur anima corpori, non cuilibet, sed aptato. Quid autem dicitur medium? Dicimus, quod vegetativum et sensitivum; sed alterum remotius alterum propinquius.“ (*De anima*, cap. IV, solutio; ed. Baur, p. 251.37‒41) [↑](#footnote-ref-347)
348. „Quidam concedunt, quod anima composita est ex spirituali materia et spirituali forma et angelus similiter. Sed contra hoc Augustinus in libro 'de definitione animae', ubi dicit expresse, quod anima non est ex materia, immo ex nihilo, ut praeostensum est.“ (*De anima*, cap. I, solutio; ed. Baur, p. 243.28‒31) [↑](#footnote-ref-348)
349. „Et etiam intendit, quod motus eorum est causa exitus eius, quod est in potentia in illis formis abstractis ad actum scil. ad formas materiales. Istae enim formae videntur habere duplex esse, scilicet esse in actu, quod intelligo materiale, et esse in potentia, quod habent in abstractione.“ (*De motu supercaelestium*; ed. Baur, p. 95.32‒96.3) [↑](#footnote-ref-349)
350. „Nulla enim pars plantae est planta, nec animalis animal, sed unaquaeque pars plantae vegetatur et unaquaeque pars animalis sentit. Alio modo est anima intellectiva forma superveniens his, de quibus iam dictum est; quae quia immediate advenit formae non situali, necesse fuit, ut non educeretur in esse immediate a forma substantiali, sed immediate a forma non situale, scilicet prima...“ (*De statu causarum;* ed. Baur, p. 125.4‒10) [↑](#footnote-ref-350)
351. „Et propterea simul cum formis situalibus perimitur; et a tali forma non dicitur pars eiusdem speciei cum toto, sed eiusdem operationis.“ (*De statu causarum*, ed. Baur, p. 125.2‒4). [↑](#footnote-ref-351)
352. „Anima vero rationalis non solum unitur corpori humano sicut motor, sed etiam sicut intelligens mediante virtute corporea. Intelligit enim non sine phantasmate, quod est actus virtutis sensitivae.“ (*De statu causarum*, ed. Baur, p. 125.20‒22) [↑](#footnote-ref-352)
353. „Forma vero, quae simul est exemplar et quo res est, non est coniuncta rei, sed abstracta, simplex et separata. Haec est forma prima, quae qualiter sit forma prima, difficile est explanare.“ (*De statu causarum*, ed. Baur, p. 125.23‒25) [↑](#footnote-ref-353)
354. „Anima igitur duplicem habet totalitatem perfectionis et potentialitem. Unde dicitur totum dupliciter, scilicet totum perfectum et totum potentiale sive virtuale. — Totalitas perfectionis inest animae ex parte essentiae eius. Totalitas virtualis ex parte potentiae. Et ita patet, quod non sequitur: anima habet totalitatem ergo quantitatem.“ (*Tractatus beati Roberti Grostesto Lincolnienis episcopi de anima* II, solutio; ed. Baur, p. 250.5‒13) [↑](#footnote-ref-354)
355. Zur Datierung der *Distinccio tercia de anima* bis zum Jahr 1268 siehe Hackett 1997, 190. Diese Studie teilt aus verständlichen Gründen nicht seinen Schluss, wonach Bacons Kritik auf die bekannten Pariser Averroisten der Jahre 1270–77 abzielt. [↑](#footnote-ref-355)
356. „Omnes enim ante viginti annos posuerunt quod sola anima intellectiva detur, et quod vegetativa et sensitiva in homine producantur de potencia materie per viam nature. Et adhuc theologi de Anglia et omnes philosophantes hoc celebrant.“ (*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* III, dist. III de anima, cap. 1m; ed. Steele, pp.281.34‒282.3) [↑](#footnote-ref-356)
357. „Tota igitur philosophia clamat quod solus intellectus creatur, et omnes theologi alicujus valoris et philosophantes ante viginti annos, et adhuc omnes Anglicani qui satis inter alios homines sunt et fuerunt studiosi. Et arguunt ad hoc non solum per auctoritates Aristotelis et aliorum philosophorum, set per raciones.“ (*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* III, ibid, p.283.8‒13) [↑](#footnote-ref-357)
358. „Quoniam vero nullam habent racionem ad hanc insaniam que sit digna solucione, et magis asserunt quam racionentur. Nec video aliquid quod posset racionabiliter adduci pro hac fantasia, ideo transeo ad aliud quod est majus inconveniens, et error pejor, et heresis nequior, immo nequissima. Temporibus autem meis non fiebat mencio de istis erroribus, quia cuilibet fuit manifestum quod heretica fuerunt, sicut quodlibet aliud contra fidem et philosophiam, nec dignati sumus movere questionem de hiis propter stulticie magnitudinem. (*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* III, dist. III de anima, cap. 2m, ed. Steele, p.286.14‒25) [↑](#footnote-ref-358)
359. „Unde dominus Robertus quondam episcopus Lincolniensis sanctae memoriae neglexit omnes libros Aristotelis et vias eorum, et per experientiam propriam et auctores alios et per alias scientias negotiatus est in sapientialibus Aristotelis...“ (*Compendium studii philosophiae*, cap. VIII; ed. Brewer, OHI 1, 469) [↑](#footnote-ref-359)
360. „Et Avicenna et Averrois et omnes philosophi dicunt illud idem, et hoc concordat cum fide, ut sola ymago Dei creetur, set hec est anima intellectiva. Nec est aliquid contra hoc nisi quedam auctoritates duorum librorum qui non sunt autentici, scilicet, De Spiritu et Anima, et De Ecclesiasticis Dogmatibus. Non enim sunt Augustini, ut periti theologi sciunt, licet aliqui estimare solebant quod essent Augustini.“ (*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* III, dist. III de anima, cap. 1m; ed. Steele, p. 282.8‒14) [↑](#footnote-ref-360)
361. „Ab annis decem igitur inolevit opinio per hominem erroneum et famosum quod ante animam racionalem presupponitur differencia substancialis specifica educta de potencia materie que ponit hominem sub specie animalis, ita quod intellectiva non faciat hoc, set anima sensitiva specialis addita ad naturam sensitivam animalis communem, sicut anima sensitiva specialis asini additur super animalitatem ut fiat asinus species animalis. Set istud porro est contra totam philosophiam Aristotelis et omnium auctorum.“ (*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* III, ibid; ed. Steele, p. 283.1‒9) [↑](#footnote-ref-361)
362. „Adhuc videtur quod anima intellectiva in homine sit perficiens ipsam animam sensitivam, et sensitiva vegetativam, sicut forma que est differencia perficit et complet formam generis. Cum igitur eadem sit substancia generis et differencie, non differens nisi sicut completum et incompletum, videtur quod eadem sit substancia anime intellective, sensitive et vegetative solum differens secundum complecionem et incomplecionem.“ (*Sentencia super librum de Anima*, Ms. Merton College 272, f. 7rb; ed. Callus, p. 435.59‒436.66) [↑](#footnote-ref-362)
363. „Quia si animal est genus ad hominem, et sensus facit animal, racionale vero hominem; tunc videtur quod sensus vel sensitivum genus sit ad racionalem seu intellectivam partem anime. (...) Nam nunquam invenitur quod genus veniat ab intrinseco et differencia ab extrinseco, nec e converso, sed semper per unam viam procedunt ad esse.“ (*In II Sent*., dist. 17; Ms. Oxford 62, f. 145ra‒5vb; ed. Callus, p. 441.86‒96) [↑](#footnote-ref-363)
364. „Ex ignorancia istorum duorum problematum tenet multitudo quod Cesar mortuus sit homo, et quod homo mortuus sit animal, et quod Christus in triduo fuit homo, et alia infinita falsissima et stultissima circa restrictiones et amplitudines in proposicionibus et circa necessitates et contingencias, et alia...“ (*Compendium studii theologiae*, pars II, cap. IV; ed. Rashdall, p. 52) [↑](#footnote-ref-364)
365. „Et optime noui pessimum et stultissimum istorum errorum autorem, qui vocatus est Ricardus Cornubiensis, famosissimus apud stultam multitudinem; set apud sapientes fuit insanus, et reprobatus Parisius propter errores quos invenerat, [et] promulgauerat quando solemniter legebat sentencias ibidem postquam legerat sententias Oxonie ab anno Domini 1250.“ (*Compendium studii theologiae*, pars II, cap. IV; ed. Rashdall, p. 52–53) [↑](#footnote-ref-365)
366. Libera bemerkt in der Ausgabe von Bacons *Summulae dialectices I-II*, dass dieses Werk um das Jahr 1250 in Oxford redaktionell bearbeitet wurde, aber die Debatten in Paris aus den vorangegangenen Dekaden rezipiert (Libera 1986, 152). Dies untermauert die vorliegende These über die Schlüsselepoche um 1240, als Rufus unter Bischof Alvernus in Paris studierte und lehrte und als dort alle jungen Bakkalaurei des späteren Streites zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus versammelt waren. [↑](#footnote-ref-366)
367. „Tertio modo dicitur quod nec actu nec potentia habet esse in pluribus formaliter, set solum causaliter, et hoc est universale per causalitatem et non per predicationem formalem, et tale universale est non‑predicabile.“ (*Quaestiones altere supra Metaphysicae IV*, ad 14; ed. Steele OHI 11, 153.17‒20) [↑](#footnote-ref-367)
368. Die komplette lateinische Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* (*Translatio hispanica*) wird im Juni 1240 vollendet. Hermannus Teutonicus aus Toledo verwendete zur arabisch-lateinischen Übersetzung Averroës‘ mittleren Kommentar zur *Nikomachischen Ethik*. In Paris tauchte diese überarbeitete Ausgabe der *Ethica Vetus* mit dem letzten Teil des III. Buches bereits um 1240 auf (*Versio longuior*). Eine weitere Kompilation der *Ethik,* die abermals unter dem Einfluss der toledischen Auslegung des Averroës stand, ist um 1243–44 belegt (*Translatio alexandrina).* [↑](#footnote-ref-368)
369. „Sicut anima secundum partem speculatiuam habet duplicem naturam, unam secundum quam comparatur ad superiora et hec uocatur intellectus agens, aliam habet secundum quam comparatur ad inferiora et hec uocatur intellectus possibilis et secundum intellectum agentem semper est in anima ueritas, secundum possibilem non ...“ (zit. nach Zavattero 2012, 10) [↑](#footnote-ref-369)
370. „Avempace autem post hos veniens, addidit quod homo secundum intellectum habet duas vires: unam humanam quam habet in quantum colligatur phantasmatibus, alteram autem divinam quam habet secundum quod est vestigium intelligentiae separatae. Per humanam intelligit concepta cum materia, per divinam autem separata.“ (*Liber III De anima*, tract. III, cap. 8; ed. Borgnet 5, 381b) [↑](#footnote-ref-370)
371. Rufus‘ Schriften *In Aristoteli Analytica posteriora* (Ed. Rega Wood) und *Memoriale in Metaphysicam Aristotelis* (Eds. Rega Wood & Neil Lewis, 2013) und Rufus‘ erster Kommentar zu *De anima* (*In Aristotelis De anima. Redactio brevior. Liber 1-3.* EdsChristopher J. Martin, Neil Lewis, Rega Wood, 2007) zitieren wir nach der Internetaugabe dieser Schriften, welche an der *University of Stanford* im Rahmen des *Richard Rufus of Cornwall Project* publiziert wurden (http://rrp.stanford.edu). Diese Schriften werden weiterhin unter der Abkürzung „RRP“ zitiert. [↑](#footnote-ref-371)
372. „Probably it was the intention of the university to seek privileges from the legate Cardinal Otto de Monteferrato when he visited Oxford in April 1238. But any such plans were thwarted by the murderous brawl that broke out at Oseney Abbey between members of the university and the legate's household. Oxford was placed under interdict and the schools were suspended for the summer. So instead of asking for privileges the regent masters had to placate the cardinal with a public act of penance.“ (Aston 1984, 103) [↑](#footnote-ref-372)
373. „Intellectus sit sicut tabula nuda, et omni careat cognitione, est simplex respectu cuiuscumque cognitionis in potentia. Sed intelligendum quod potentia duplex est, essentialis et accidentalis. Intelligendum ergo quod illud quod primo modo est in potentia proprie dicitur fieri cum exit in actum. Quod autem secundo modo est in potentia non proprie dicitur fieri tale, sed esse tale...*“* (*In APos* I.1; ed. RRP, 1.S1.3) [↑](#footnote-ref-373)
374. „Forte impossibile est hominem in statu isto uti intellectu simpliciter et sine phantasia...*“* (*Memoriale*, Prooem.; ed. RRP, Prooem. 7) [↑](#footnote-ref-374)
375. Das Werk *Kritik der reinen Vernunft* schafft die hypostasierte Potenz des real erkennenden Intellektes mithilfe des Terminus „Kategorien des reinen Verstandes“*.* Diese postmoderne Form der porretanischen Kategorien bildet „ein formales und synthetisches Prinzipium aller Erfahrungen“ (KdRV, A 119). Die Erfahrungen sind in der Möglichkeit auf dem apriorischen Niveau des Intellektes immer present. [↑](#footnote-ref-375)
376. „Sciendum quod in respectu acceptionis subiecti et praedicati est in potentia essentiali et indiget agente.“ (*In APos* I.1; ed. RRP, 1.S1.1.3) [↑](#footnote-ref-376)
377. „Causa vero, quare videntur haec moveri a se, est latentia motoris propter mixtionem potentiae essentialis ad motum cum potentia, quam habet accidentaliter teste Averroe, id est potentia essentialis in materia, ex qua mobile generatur atque naturalis.“ (*Summa philosophiae* XXIX; ed. Baur, p. 611.28‒31) [↑](#footnote-ref-377)
378. „Sciendum igitur quod intellectus respectu cognitionis principiorum est in potentia accidentali; sed respectu cognitionis conclusionum est in potentia essentiali. Et sic licet ex sua creatione careat omni cognitione principiorum, et sit in potentia respectu eorum, tamen exit in actum cognoscendi ea. Non dicitur proprie quod hic cognitio fiat, sed solum est hoc dictum de cognitione conclusionis.“ (*In APos* I.1; ed. RRP, 1.1.S1.1.3) [↑](#footnote-ref-378)
379. „In this example, the middle term is ‘having the sun as the cause of light’, the secondary intelligible is the proposition 'the moon shines only on the side facing the sun' ‒ which is not an observation but knowledge resting upon understanding the cause.“ (Hasse 2000, 181) [↑](#footnote-ref-379)
380. „Dicendum quod scire est quidam effectus et causatur a demonstratione; et propterea habet definiri per demonstrationem. Sed hoc dupliciter: Aut secundum quod demonstratio consideratur ut in sua radice, et sic nihil aliud est quam ipsum medium sive causa, secundum quod dicitur quod 'medium et causa idem'; et sic datur definitio prima. Aut secundum quod demonstratio consideratur ut in actu, et sic secunda.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S1.ad1) [↑](#footnote-ref-380)
381. „Ad aliud dicendum quod ex hoc quod scire est cognoscere praemissae quae sunt causa, oportet praemissa esse vera. Aliter enim non cognoscerentur vel scirentur. Et hoc tangit in littera cum dicit 'verum igitur' etc. Ex hoc autem quod praemissae sunt causae completae -- in illo genere dico -- sequitur quod sint immediata in eodem, quia si essent mediata, haberent medium et causam, et sic non essent completa causa. Et hoc est quod dicit 'ex praemissis autem' etc.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S2.ad2) [↑](#footnote-ref-381)
382. „Item, videtur quod ad salvationem scientiae exigitur et sufficit exsistentia scientis et habitus scibilis. His enim exsistentibus, universaliter manebit scientia, sicut est actu imaginatio ex praesentia speciei imaginabiliter apud imaginationem, etiam non exsistente re imaginata extra; et similiter intellectus ex praesentia speciei intellectuali apud virtutem intellectivam.“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S1.3) [↑](#footnote-ref-382)
383. „Il suffit en effet de mettre a l’oeuvre cette technique pour voir qu’elle *reproduit* la logique même du jeu qu’elle est censée arbitrer : les différents « juges » — et le même « juge » — a différents moments — mettent en œuvre des critères différents, voire incompatibles reproduisant ainsi, mais seulement de manière imparfaite, parce qu’*en situation artificielle*, la logique des jugements classificatoires que les agents produisent dans l’existence ordinaire.“  (Bourdieu 1984, 27) [↑](#footnote-ref-383)
384. „Secundum naturam habet potestatem complendi materiam et faciendi individuum; et tunc est individuum habitualiter...“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S5.ad2). [↑](#footnote-ref-384)
385. „Ad primum dicendum quod modi per se quidam sunt praedicandi, quidam essendi.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S7.ad1) [↑](#footnote-ref-385)
386. „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet ‒ ihr und ich!    
     Wir sind seine Mörder! Aber wie haben wir das gemacht?“ (*Die fröhliche Wissenschaft*, Drittes Buch, Aphorismus 125; KSA 3, 480) [↑](#footnote-ref-386)
387. „We cannot, for instance, prove geometrical truths by arithmetic (οἷον τὸ γεωμετρικὸν ἀριθμητικῆι).“ (*Anal. Post*. 75a38–39; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-387)
388. „Proprie autem dicitur per se secundum quod in sua relatione completam facit definitionem, et sic per-se convenit aliquid alicui secundum se totum, et non per aliquid sui convenit ei. Primo modo non fuit idem per-se et secundum-quod-ipsum-est; secundo modo sunt idem; secundum ergo quod sunt diversa veniunt in definitionem.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S8.2) [↑](#footnote-ref-388)
389. „Et hoc tangitur per hoc quod dicit 'per se et secundum quod ipsum est.' Et in hoc tangitur illa universalitas, scilicet ut praedicatum non recipit solum subiectum sub suis partibus subiectivis sed pro partibus constitutivis. Si namque insit secundum-quod-ipsum-est et primo, tunc totum praedicatum ab universo subiecto egreditur.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S8.ad1) [↑](#footnote-ref-389)
390. „Ad primum dicendum quod duplex est subiectum ‒ scilicet commune vel proprium. De communi non quaeritur neque ostenditur in aliqua scientia quid sit; de proprio ostenditur. Sed tamen intelligendum quod ipsum non est subiectum in illa ostensione in qua ostenditur esse, neque ostenditur esse ex principali, sed ex consequenti. Unde ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur.“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S7.ad1) [↑](#footnote-ref-390)
391. „Ad aliud dicendum secundum quosdam quod definitio illa quae est forma vel substantia, dicens principia subiecti et facta ex genere et differentia illius subiecti, haec eadem est passioni materialis.“ (*In APos* III.5; ed. RRP, 3.S5.ad4) [↑](#footnote-ref-391)
392. „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien und gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zu Stande zu bringen, lässt sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktion zu Urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.“ (KdRV, B 145) [↑](#footnote-ref-392)
393. „Ad aliud dicendum quod quattuor sunt modi praedicandi communiter: Aut enim cum fuerit una intentio reperta in pluribus, et per naturam eandem; et tunc omnino univoce. Aut non una intentio, nec natura eadem, et tunc pure aequivoce.“ (*In APos* II.10; ed. RRP, 2.S10.8.ad 3) [↑](#footnote-ref-393)
394. „Dicendum quod individuum habet propriam essentiam superadditam essentiae speciei, sed illa essentia superaddita non est natura praedicabilis, et propterea individuum non habet naturam praedicabilem nisi per naturam speciei.“ (*Memoriale* VII, ed. RRP, 7.12.5.b) [↑](#footnote-ref-394)
395. „Aut medio modo, et hoc dupliciter: aut scilicet cum intentio eadem in pluribus sed per naturam diversam, ut in hoc nomine 'quantitas', quia omnis quantitas communicat in hac intentione quae est mensura. Sed haec intentio in numero causatur a natura unitatis: in magnitudine autem a natura puncti; in tempore autem a natura instantis.“ (*In APos* II.10; ed. RRP, 2.S10.8.ad 3) [↑](#footnote-ref-395)
396. „Dico 'homo', et quaelibet species specialissima, dupliciter potest dividi per individua: aut scilicet per individua actualiter exsistentia, aut habitualiter. Licet ergo non semper dividatur per individua actualiter exsistentia, dividitur tamen per individua habitualiter exsistentia ‒ ut homo in Sorte et homo in Platone.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S6.ad3) [↑](#footnote-ref-396)
397. „Individuum non est huiusmodi (non enim habet formam praedicabilem aliam a forma speciei), et omnis talis est definitio quod habet formam praedicabilem per se et completam, cuiusmodi est species specialissima et nihil aliud, propterea sciendum quod individuum non habet definitionem.“ (*Memoriale* VII; ed. RRP, 7.14) [↑](#footnote-ref-397)
398. „Sed potest melius dici quod nomine definitionis intelligit huiusmodi orationes 'homo est animal rationale mortale'. Et licet huiusmodi oratio intendat probare et componere hoc de hoc, tamen ultima intentio est ut cognoscatur primum subiectum simpliciter in se.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S4.ad4) [↑](#footnote-ref-398)
399. „Ad aliud dicendum quod est notificare individuum per propria principia individuantia, et sic non intellexit Porphyrius; aut per principia exterius ad cognitionem conferentia, et sic intellexit Porphyrius, secundum quod habetur ab Aristotele in I De anima: «accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est»…” (*Memoriale* VII; ed. RRP, 7.10.3) [↑](#footnote-ref-399)
400. „Quedam est veritas incomplexa, de qua dicitur quod veritas est rei entitas; alia est complexa. Et hec dupliciter refertur; potest enim referri ad res tanquam ad subjectum, et hoc modo dicitur 'veritas est adequatio rerum'; vel refertur ad animam cognoscentem, et sic dicitur 'veritas est rectitudo'.“ (*Quaestiones altere supra Met. II*, q. 2, ad 2, solutio; ed. Steele, OHI 11, 34.11‒16) [↑](#footnote-ref-400)
401. „Set quia methaphysicus considerat primum exitum, propter hoc unam solam causam efficientem secundum methaphysicum est ponere, scilicet primam causam. Ad primam rationem contra hoc dicendum, quod quedam sunt principia ad que stat resolutio esse actualis et naturalis rerum, et sic stat ad materiam et formam ; alia est reductio entium in quantum entia sunt ad principium eorum productivum et non componens, et sic omnia ad principium reducuntur vel resolvuntur.“ (*Quaestiones altere supra Met. II*, q. 2, ad 10, solutio; ed. Steele, OHI 11, 51.27‒35) [↑](#footnote-ref-401)
402. „Videtur enim esse certissima, cum sit de causis certissimis; est enim de causa omnium prima quae certissima est“. (*Memoriale*, Prooem; ed. RRP, Prooem. 4) [↑](#footnote-ref-402)
403. „Scientia non est tantum per praesentiam speciei scibilis apud virtutem scitivam, sicut est imaginatio per praesentiam imaginabilis speciei apud virtutem imaginativam, sed est per praesentiam ipsius speciei apud intellectum inquantum per aequalitatem respondet scibili, quam aequalitatem tango cum dico 'veritas est rerum et intellectuum'.“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S1.ad3) [↑](#footnote-ref-403)
404. „Ad primum respondit Anselmus, dicens quod veritas est 'rectitudo sola mente perceptibilis', et est alia eius definitio quae est 'veritas est coaequatio rerum et intellectuum'.“ (*Memoriale*, lib. I; ed. RRP, 1.1) [↑](#footnote-ref-404)
405. „Ad secundam dicendum, quod duplex est rectitudo ; quedam est que est regula operationis ordinate ad aliquem finem, et talis rectitudo est operationis ; alia est que est recta rerum apprehensio, et talis est veritas. Ad rationem ostendentem quod veritas non sit sola mente perceptibilis dicendum, quod rei veritatem apprehendere, hoc est dupliciter...“ (*Quaestiones altere supra Met. II*, q. 2, ad 2, solutio; ed. Steele, OHI 11, 34.30‒35) [↑](#footnote-ref-405)
406. „But in the case of two different genera such as arithmetic and geometry you cannot apply arithmetical demonstration to the properties of magnitudes unless the magnitudes in question are numbers (εἰ μὴ τὰ μεγέθη ἀριθμοί εἰσι).“ (*Anal. Post*. 75b3–6; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-406)
407. „Dicendum ergo quod magnitudo naturam numeri aliquo modo participat, et scientia quae secundum hoc est de magnitudine arithmeticae subalternatur, ut patebit.“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S4.ad4) [↑](#footnote-ref-407)
408. „Numerus, qui est accidens, universaliter causatur ex individuatione formae; magnitudo autem ex individuatione formae in materia, non quacumque, sed situali et extensibili. Et sic numerus a priori secundum naturam causatur quam in aggregando, et sic ipsum prius est secundum naturam.“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S4.ad5) [↑](#footnote-ref-408)
409. „In genere igitur quantitatis potest mensura esse quantum in potentia et non oportet quod sit quantitas in actu.“ (*Memoriale*, lib. X; ed. RRP, 10.5) [↑](#footnote-ref-409)
410. „Est enim propositio quaedam dimensio inter subiectum et praedicatum, ut alias patet.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S3.ad4) [↑](#footnote-ref-410)
411. „Ergo essentia magnitudinis naturaliter praecedit omnes condiciones materiales a privatione causatas.“ (*In DAn* 3.2.3; zit.nach Wood 2001, 142) [↑](#footnote-ref-411)
412. „Dicendum quod numerus mathematicus potest considerari prout habet esse in rebus; et hoc modo multiplicabilis est binarius per multiplicationem rerum et est species numeri et multiplicatur per individua.“ (*Memoriale* III; ed. RRP, 3.2) [↑](#footnote-ref-412)
413. „Unde unitas essentialis concretive dicitur de omni forma.“ (*Scriptum in Met. Arist.*, ms. Q290.31vb-32ra, ed. Wood, zit. nach RRP) [↑](#footnote-ref-413)
414. „Item est compositio accidentium ad subiectum que proprie dicitur concretio; et est compositio potentie ad actum; et est compositio cause ad effectum secundum omne genus cause ut uere dicatur compositum quod ab alio est, uel quod sub alio est, uel quod in alio est, uel quod ad aliud est.“ (ms. Douai 434, f. 108vb‒109ra; ed. Lottin, p. 470.13‒17) [↑](#footnote-ref-414)
415. „Primo modo [forma] in se simpliciter et in abstractione, ut ens et hoc-aliquid et natura et substantia, ex qua cum alia, scilicet materia, fit compositum. Secundum istum modum nullo modo praedicatur de composito vel materia, sicut verbi gratia non possum dicere quod homo vel caro sit anima.“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 128.305‒8) [↑](#footnote-ref-415)
416. „Secundo modo recipit ipsa natura formae esse et modum concretum, modum qualitatis et adiacentis et inhaerentis et nominantis, nomine scilicet suo materiam notantis; et isto modo praedicatur de sua materia.“ (*Speculum animae*, q. 2; ed. Etchemendy&Wood, p. 128.309‒11) [↑](#footnote-ref-416)
417. „Proprium vero nomen, ut 'Socrates', quia substantiam designat solum per modum subsistentis et fundamenti, et ita ens secundum quod ens et non esse designat, de nullo per se praedicatur nisi de se ipso, et hoc solum per accidens. Bene vides quod 'esse' et 'est' concretiva sunt; 'ens', vero abstractum, et tamen si in praedicato ponatur 'ens' et 'homo', modum concretum accipiunt.“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 127.288‒93) [↑](#footnote-ref-417)
418. „Propterea dicendum quod aliqua causa est ita ordinata in suum effectum quod impossibile est ipsam prohiberi. Tales causae sunt in mathematicis; formam enim trianguli respectu habitus triangulorum impossibile est prohibere. Sed aliqua est causa quae cum in aliquem effectum sit ordinata, tamen potest prohiberi, et tales sunt naturales. Verbi gratia: determinata est oliva ut generet olivam, nec tamen semper ita est, sed potest per inoboedientiam materiae prohiberi, ut dicit Aristoteles in Philosophia prima.“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S5.ad1) [↑](#footnote-ref-418)
419. „Passio autem a materia habet definitionem factam ex genere et differentia, et haec eadem dicit essentiam eandem cum passione, sed non causam. Alia autem dicit causam passionis, et non essentiam. Prima ergo secundum quod est subiecti tantum principium est demonstrationis; secunda quod non est tantum subiecti, sed et passionis, sic est tota virtus demonstrationis et sic ipsa demonstratio, sed positione differens.“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S5.ad4) [↑](#footnote-ref-419)
420. „Weiter besteht dann die Unwahrheit des unmittelbaren Urteils darin, daß dessen Form und Inhalt einander nicht entsprechen. Wenn wir sagen: 'diese Rose ist rot', so liegt in der Kopula 'ist', daß Subjekt und Prädikat miteinander übereinstimmen. Nun ist aber die Rose als ein Konkretes nicht bloß rot, sondern sie duftet auch, hat eine bestimmte Form und vielerlei andere Bestimmungen, die in dem Prädikat 'rot' nicht enthalten sind.“ (Hegel 8, 323‒24) [↑](#footnote-ref-420)
421. „Virtus enim visiva, cum immutetur a colore, non solum percipit colorem, sed et suam immutationem. A simili, virtus scitiva ex hoc quod immutatur a specie alicuius scibilis aut informatur, non solum percipit suum scibile, sed et suam informationem.“ (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S6.4) [↑](#footnote-ref-421)
422. „Sed in hoc quod dico 'proportionale' tangitur eadem natura semper et eadem intentio secundum substantiam, diversificata tamen secundum propinquius et remotius ad illam naturam. Praedicat enim ubique certitudinem habitudinis, habitam per naturam numeri, et est hoc quod dico 'certitudo' intentio numeri. Et cum dicitur 'numerus', tangitur illud per cuius naturam tangitur et reperitur hoc in omnibus.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S10.ad3) [↑](#footnote-ref-422)
423. Carnaps Grundthese seiner *Metaphysikkritik* lautet folgendermaßen: „Auf dem Gebiet der Metaphysik (einschließlich aller Wertphilosophie und Normwissenschaft) führt die logische Analyse zu dem negativen Ergebnis, daß die vorgeblichen Sätze dieses Gebietes gänzlich sinnlos sind*.* Damit ist eine radikale Überwindung der Metaphysik erreicht, die von den früheren antimetaphysischen Standpunkten aus noch nicht möglich war.“ (Carnap 1931, 220) [↑](#footnote-ref-423)
424. „*1.* Die Welt ist alles, was der Fall ist. *1.1* Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.“ (*Logisch-Philosophische Abhandlung* 1.1) [↑](#footnote-ref-424)
425. „Induktionsprinzip wäre mit jedem wissenschaftlichen Fortschritt von neuem falsifiziert. Man müβte deshalb ein Induktionsprinzip einführen, das nicht falsifizierbar ist. So kommt man zu dem Unbegriff eines synthetischen Urteils "a priori", d. h. einer unwiderleglichen Aussage über die Wirklichkeit. Versucht man, aus dem metaphysischen Glauben an die Gesetzmäβigkeit der Welt, an die Verifizierbarkeit der Theorien, eine Theorie der Erkenntnis zu machen, eine Logik der Induktion, so hat man nur die Wahl zwischen dem unendlichen Regreβ und dem Apriorismus.“ (Popper 1935, 188). [↑](#footnote-ref-425)
426. „Unter den allgemeinsten Wesenseigentümlichkeiten der reinen Erlebnissphere behandeln wir an erster Stelle die *Reflexion*. Wir tun es um ihrer *universellen* methodologischen Funktion willen: die phänomenologische Methode bewegt sich durchaus in Akten der Reflexion.“ (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I, Husserliana III/1, § 77; ed. Schuhmann, p. 162.1‒7) [↑](#footnote-ref-426)
427. „Das Wesen (Eidos) ist ein neuartiger Gegenstand. So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesensanschauung ein reines Wesen. Hier liegt nicht eine bloß äußerliche Analogie vor, sondern radikale Gemeinsamkeit. Auch Wesenserschauung ist eben Anschauung, wie eidetischer Gegenstand eben Gegenstand ist.“ (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I, Husserliana III/1, § 3; ed. Schuhmann, p. 14.20‒26) Zur Ähnlichkeit zwischen Rufus‘ und Hussels eidetischem Einblick im tätigen Intellekt siehe die entsprechenden Bemerkungen im Kap. 3.3.3. [↑](#footnote-ref-427)
428. „Dicendo quod materia non est causa receptionis simpliciter, sed causa receptionis transmutabilis, scilicet receptionis huius entis individualis; unde necesse est ut illud quod non recipit receptione individuali non sit materiale aliquo modo.“ (CMDA III.28; 467.43‒47) [↑](#footnote-ref-428)
429. „Quaeritur de redargutione Aristotelis quam ponit contra Platonem ponentem species separatas esse causas singularium, quia super hoc dicit Commentator quod nullum materiale transmutatur nisi a materiali, et propterea cum species sint immateriales et singularia materialia, non poterunt singularia transmutari a speciebus. Sed hoc videtur falsum…“ (*Memoriale* II; ed. RRP, 2.7) [↑](#footnote-ref-429)
430. „Expositio autem Commentatoris fuit dicentis contrarium, quod materiale principium non cedit in idem numero prius resoluto propter multas transmutationes et variationes factas in ipso quae sunt substantiales, et ita non videtur principium manere idem numero – cum tamen hoc sit falsum, ut credo.“ (*Memoriale* IV; ed. RRP, 4.1) [↑](#footnote-ref-430)
431. „Ratio huius sermonis forte esse potest quod omnis substantia, si vere et perfecte sciatur, inquantum est substantia erit scita, et prima omnium substantia, quia illa prima vera est species et vera forma omnis naturae concreatae.“ (*Contra Averroem* 1.4.2; ed. Wood&Nonne, p. 8.170‒73) [↑](#footnote-ref-431)
432. „Et sic patens est quod ad individuationem requiruntur tria: [agens], materia et virtus disponens. Et ista virtus ponitur medium inter substantiam et accidens, quia neque est complete substantia neque complete accidens. Et secundum hanc positionem dicendum quod materia coexigitur ad individuationem, non tamen est principium efficiens individuationis.“ (*Memoriale* VII; ed. RRP, 7.11.5.c) [↑](#footnote-ref-432)
433. „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.“ (CMDA I.8; 12.21‒24) [↑](#footnote-ref-433)
434. „Quia tamen Aristoteles non solum dicit formam esse universale prout habet esse in anima sed prout habet esse extra animam, et hoc sive ipsa consideretur inquantum est in multis et non in singulis, sive consideretur inquantum est in singulis, ideo potest dici universale habere esse in anima et extra animam.“ (*Memoriale* VII, ed. RRP, 7.8) [↑](#footnote-ref-434)
435. „Item, natura speciei specialissimae per se est intelligibilis, et illud additum super formam speciei specialissimae quod est causa individuationis (quicquid illud fuerit) est scibile; alioquin enim esset quaestio insolubilis, quaerens causam individuationis.“ (*Contra Averroem* 1.4.3, ed. Wood&Nonne, p. 8.176‒79) [↑](#footnote-ref-435)
436. „Loquor enim de materia circumscripta ab ea omni forma communi et propria et communissima – scilicet, forma generis generissimi; hanc enim omnium primo recipit, et mediante hac alias per ordinem usque ad individualem.“ (*Contra Averroem* 1.4.1, ed. Wood&Nonne, p. 9.9‒12) [↑](#footnote-ref-436)
437. „Prima autem ratio solum procedebat de individuatione quoad distinctionem unius ab alio, de qua iam praedicti auctores fatentur non oriri a materia. Adverto tamen argumenta facta non convincere de omni distinctione, nam, ut infra dicam, materia suo modo habet unde distinguat unum ab alio, quatenus ipsa habet aliquem actum entitativum; probant tamen non esse cur prima ratio totius distinctionis numericae illi potius quam alicui formae attribuatur.“ (*Disputationes metaphysicae* 5.3.5, editio digitalis Renemann et. al.) [↑](#footnote-ref-437)
438. „Hanc eludendae Aristotelis authoritati appellabat Materiam Totius. Nam, inquiebat, est forma totius, v.g., humanitas tanquam abstractum hominis, cui opponitur materia totius, nempe Haecceitas; et forma partis, anima rationalis, cui corpus ut materia partis opponitur. Sed id nihil est, nam Haecceitas, si est materia totius, debet cum humanitate concretum constituere, Hominem.“ (*Disputatio metaphysica de principio individui*, § 18; ed. Lipsiae 1663, p. 9) [↑](#footnote-ref-438)
439. „Species enim rei scibilis recepta in anima sive scientia, prout est aliquid absolutum et non prout est imago rei scibilis, nunquam esset principium cognoscendi ipsam rem.“ (*In DA* I.2; ed. RRP, I.2.5.ad aliud 2) [↑](#footnote-ref-439)
440. „Quid autem voluerit Plato intendere secundum veritatem per hoc quod ponit animam secundum quod cognoscit esse sicut lineam rectam, in movendo autem circulum sit distinctum secundum octo circulos, sic poterit imaginari, et primo de anima mundi.“ (*In DA* I.7; ed. RRP, I.7.4.Q.1) [↑](#footnote-ref-440)
441. „Anima ergo sic alterata a coloris specie convertit se supra se ipsam ut est eius similitudo, nihil eius recipiendo sed solam eius similitudinem actualem. (...) Similiter nihil ipsius sensibilis transfertur usque in animam, sed solum fit quod anima quae prius in potentia fuit eius similitudo fiat actu eius similitudo, quando convertit se supra ipsam.“ (*In DA* II.9, ed. RRP, 2.9.34) [↑](#footnote-ref-441)
442. „Nota quod species sensibilis nullo modo potest immutare animam immediate nec agere in ipsam, sed solum in corpus agit immediate. Unde ultima actio ipsius sensibilis immediate est in organum.“ (*In DA* II.9; ed. RRP, 2.9.34) [↑](#footnote-ref-442)
443. „Quod solum est in potentia non habet actum exsistendi; sed intellectus possibilis ante omne intelligere, ut in puero, habet actum exsistendi; ergo non est solum in potentia, igitur antequam intelligat non est solum in potentia. Item, intellectus quo intelligit homo sive anima intellectiva non est solum forma sed hoc–aliquid. Sed omne tale causatum habet duo in se — scilicet unum materiale et reliquum formale. Ergo intellectus noster habet formam, ergo non est solum in potentia.“ (*In DA* III.4; ed. RRP, 3.4.9) [↑](#footnote-ref-443)
444. „Intellectus autem agens abstrahit hanc speciem sive similitudinem ab his condicionibus appropriantibus per eius praesentiam super imaginabile. Et sicut cera, cum sit susceptiva cuiuscumque figurae indifferenter de se, per praesentiam sigilli supra ipsam recipit figuram sigilli, similiter cum intellectus possibilis de se sit possibilis ut sit similitudo cuiuscumque formae, per praesentiam similitudinis alicuius formae super ipsam fit similitudo illius formae in actu, per praesentiam tamen intellectus agentis manifestantis intentiones universalium et eorum similitudines, praetermissis condicionibus materialibus appropriantibus.“ (*In DA* III.4; ed. RRP, 3.4.12) [↑](#footnote-ref-444)
445. „Sensus omnes externos, in quantum sunt partes corporis, etiamsi illos applicemus ad objecta per actionem, nempe per motum localem, proprie tamen sentire per passionem tantum, eadem ratione qua cera recipit figuram a sigillo.“ (*Regulae* XII.5; ed. Tannery 10, 412.14‒19) [↑](#footnote-ref-445)
446. „Igitur illud quod est materiale in ipsa anima creata est intellectus possibilis; illud autem quod est formale in ipsa est intellectus agens.“ (*In DA* III.4; ed. RRP, 3.4.10) [↑](#footnote-ref-446)
447. „Wir merken hierdurch, daß wir innerhalb des vollen Noema (in der Tat, wie wir es im voraus angekündigt hatten) wesentlich verschiedene Schichten sondern müssen, die sich urn einen zentralen 'Kern', um den puren 'gegenständlichen Sinn' gruppieren ‒ um das, was in unseren Beispielen überall ein mit lauter identischen objektiven Ausdrücken Beschreibbares.“ (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I, § 91; Husserliana III.1, p. 210.33‒38) [↑](#footnote-ref-447)
448. „Et sicut in forma singulari est forma universalis cum condicionibus appropriantibus ipsam, similiter in similitudine formae singularis est similitudo formae universalis sive intentio cum condicionibus appropriantibus et facientibus illud, ut hic et nunc.“ (*In DA* III.4; ed. RRP, 3.4.12) [↑](#footnote-ref-448)
449. „Nota quod intellectus possibilis est ab extra et est quiddam divinum et copulatur cum homine per substantiae infusionem. Simul enim creatur et infunditur, et ipse infusus est enumeratus et individuatus ex se et ex sua essentia in hominibus in quibus infunditur.“ (*In DA* III.4; ed. RRP, 3.4.12) [↑](#footnote-ref-449)
450. „Unde quando per tentationem et derisionem aliqui Minores praesumptuosi quaesiverunt a fratre Adam, 'Quid est intellectus agens?' respondit, 'Corvus Eliae'; volens per hoc dicere quod fuit Deus vel angelus. Sed noluit exprimere, quia tentando et non propter sapientiam quaesiverunt.“ (*Opus tertium*, cap. XXIII; ed. Bridges, OHI 1, 75) [↑](#footnote-ref-450)
451. „Die objektive Welt ist für mich immerfort schon fertig da, Gegebenheit meiner lebendig fortlaufenden objektiven Erfahrung, und auch nach dem Nicht-mehr-Erfahren in habitueller Fortgeltung. Es handelt sich darum, diese Erfahrung selbst zu befragen und die Weise ihrer Sinngebung intentional zu enthüllen...“ (*Cartesianische Mediationen und Pariser Vorträge*; Husserliana I, ed. Strasser, p. 136.22‒32) [↑](#footnote-ref-451)
452. „Secundum Commentatorem si sit in potentia ad hominem, hoc erit ad alterum hominem, et non ad eundem numero...“ (*Memoriale* IV; ed. RPP, 4.1) [↑](#footnote-ref-452)
453. „Materia prima nata est ut recipiat formas individuales; intellectus possibilis natus est ut recipiat formas universales. Et materia prima una numero est et res singularis; alioquin non reciperet formas singulares. Intellectus possibilis erit intentio non individualis aut non recipiet formas universales.“ (*Contra Averroem* 1.2.3; ed. Wood&Nonne, p. 5.95‒99) [↑](#footnote-ref-453)
454. „Non est ergo intellectus possibilis alius et alius numero in ipsis individuis. Erit ergo (ut videtur) unus numero in omnibus individuis, aut etiam unus numero et universale sub quo non est invenire plusquam unum individuum. (...) Quia si invenirentur plura individua, esset forma illorum individuorum multiplex numerata secundum multiplicationem et numerationem plurium materierum.“ (*Contra Averroem* 1.2.4; ed. Wood&Nonne, pp. 5.105‒6.114) [↑](#footnote-ref-454)
455. „Ergo hoc videtur movisse ipsum Averroem et rationabiliter in ponendo intellectum possibilem in nobis omnibus unum et etiam universale, sicut prius dictum est.“ (*Contra Averroem* 1.2.4; ed. Wood&Nonne, p. 6.117‒19) [↑](#footnote-ref-455)
456. „Ergo hoc videtur movisse ipsum Averroem et rationabiliter in ponendo intellectum possibilem in nobis omnibus unum et etiam universale, sicut prius dictum est. Hoc, inquam, secundum rationem dictam videtur, quod sit necesse intellectum possibilem vel unum numero, et tamen sic universale in multis individuis esse; aut in singulis diversis individuis numero et specie differre...“ (*Contra Averroem* 1.2.4; ed. Wood&Nonne, p. 6.117‒24) [↑](#footnote-ref-456)
457. „Totalitarian rulers rely on the compulsion with which we can compel ourselves, for the limited mobilization of people which even they still need; this inner compulsion is the tyranny of logicality against which nothing stands but the great capacity of men to start something new. The tyranny of logicality begins with the mind's submission to logic as a never-ending process, on which man relies in order to engender his thoughts. By this submission, he surrenders his inner freedom as he surrenders his freedom of movement when he bows down to an outward tyranny.“ (Arendt 1962, 473) [↑](#footnote-ref-457)
458. „Scimus enim quod temporibus nostris Parisiis diu fuit contradictum naturali philosophiae et metaphysicae Aristotelis per Avicennae et Averrois expositores, et ob densam ignorantiam fuerunt libri eorum excommunicati, et utentes eis per tempora satis longa.“ (*The Opus Maius of Roger Bacon* I.9; ed. Bridges, p. 20) [↑](#footnote-ref-458)
459. „Adam Marsh, considered him an exemplary friar (Epistle 205) and noticed that younger friars were glad to work with him because he let them use his books (Epistle 192). Finally, we know one of Rufus' dreams, or rather his nightmare: intellectual pride. Rufus once dreamed that St. Francis himself appeared to him. In this dream Francis told Rufus that the Franciscan Order's most celebrated priestly lecturers had less merit than a humble lay contemplative brother (*De adventu Fratrum Minorum in Angliam* 11; *Life of Richard Rufus*, ed. RRP) [↑](#footnote-ref-459)
460. „Vir Dei, garrulus sum et loquax et expedire nescio. Diu te tenui in istis, sed de cetero procedam. Et quaero a te: quid est quod praedicatur et quid est de quo praedicatur?“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 127.272–74) [↑](#footnote-ref-460)
461. „Quomodo est sensus ipsa sensibilia et intellectus ipsa intelligibilia?“ (*Speculum animae*, q. 1; ed. Etchemendy&Wood, p. 118.27) [↑](#footnote-ref-461)
462. „Vir Dei, dices mihi, colligendo ex ipso eodem auctore, et respondebis mihi cum quaero: sensus quomodo est ipsum sensibile? Respondebis cum Philosopho, quia hoc modo, scilicet quod 'sensus est in potentia tale quale est ipsum sensibile in actu', et illud pertractabis ad singulos sensus et sensibilia.“ (*Speculum animae*, q. 1; ed. Etchemendy&Wood, p. 118.40–45) [↑](#footnote-ref-462)
463. „Et iterum, cum tam variae et multiplices substantiarum et accidentium species intelligibiles recipiantur in uno et eodem intellectu possibili, consequitur quod nulla earum sit forma substantialis ex qua cum ipso intellectu fiat vere unum individuum, una substantia, una persona.“ (*Speculum animae*, q. 2; ed. Etchemendy&Wood, p. 123.173–77) [↑](#footnote-ref-463)
464. „Ipsa autem natura forinseca, a qua ista species abstrahitur, dicitur potentia intelligibile. Et dictus intellectus possibilis recipere potentia est similis, actu autem habens ipsum receptum actu efficitur similis et speciei infusae et proicienti extrinseco.“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 133.449–52) [↑](#footnote-ref-464)
465. „Non erit igitur in intelligentia agente ex sola causa hujusmodi, ut faciat relucere in speculo virtutis nostrae intellectivae formam aliquam intelligibilem.“ (*De universo* 2.1.14; ed. Le Feron, t. I, p. 822F) [↑](#footnote-ref-465)
466. „Et tu, convertens, dices sic: ‘lux est intentio lucidi, praesens in diaphono’. Et quid hoc est dictu, nisi quod ipsum lumen genitum ab origine, corpore luminoso, receptum in materia extranea, scilicet in aere diaphono? Hic, inquam, receptum sit species et similitudo expressa, non vana, non imaginaria similitudo, sed quantum possibile est accedens secundum identitatem et appropinquans ad formam lucidi fontanei, sicut supra audisti ex specie coloris ad ipsum colorem.“ (*Speculum animae*, q. 2; ed. Etchemendy&Wood, p. 126.248–56) [↑](#footnote-ref-466)
467. „Iuxta praedicta forte dices quod gratia in anima iusta sit forma non sub-stantialis, ex qua cum materia fit hoc-aliquid, sed nec forma accidentalis, sed est ibi forma-habitus, et fit unum ex ipsa et anima sicut ex subiecto et forma-habitu.“ (*Speculum animae*, q. 2; ed. Etchemendy&Wood, p. 126.265‒68) [↑](#footnote-ref-467)
468. „Ex praedictis accipe quod ‘Socrates est homo’, ‘homo est homo’, idem est dictu acsi dicerem ‘Socrates vel materia Socratis humanatur’, ‘homo vel materia hominis humanatur’. Et proprie videtur dictum ‘humanatur’, ut per hoc verbum ‘humanatur’, quod concretum est, intelligatur ipsa forma per modum concretionis et qualificantis.“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 128.327–31) [↑](#footnote-ref-468)
469. Zitieren wir einen typischen Satz des modernen, nach Rufus‘ *scibile* die Existenz der ersten Substanz hypostasierenden Nominalismus: „Realists attribute existence to properties; anti‑realists deny it.“ (Poli – Seibt 2010, 139) [↑](#footnote-ref-469)
470. „Nunc redeo ad formam quae est species obiecti exsistentis. Et dico communiter, sive sit sensibilis sive intelligibilis, quod ipsa etiam de sua materia nova in qua novum esse acquisivit per abstractionem, scilicet ab obiecto forinseco, grosso corporali. Praedicatur consimiliter, comproportionaliter concretive de sua, scilicet materia subtiliori, sicut et illa forma obiecta, extrinsecus exsistens in materia grossiori.“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 130.368–72) [↑](#footnote-ref-470)
471. „Et hoc dico, neque secundum abstractionem neque secundum concretionem habentur simplicia vocabula quibus designentur species formarum sensibilium et intelligibilium rerum obiectarum, sed per circumlocutionem quoquomodo adnotamus eas.“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 130.374‒77) [↑](#footnote-ref-471)
472. Es ist interessant zu wissen, dass der MANIAC (*Mathematical Analyzer Numerical Integrator and Automatic Computer Model*) der Name des ersten Computers im *Los Alamos Scientific Laboratory* war. Die erste Variante (ENIAC, 1945) und die zweite (MANIAC, 1953) dienten unter anderem dazu, auf der Grundlage der „*Monte-Carlo Method*“ zu berechnen, ob eine unkontrollierbare Neutronendiffusion während der thermonuklearen Spaltung (*criticality accident*) nicht zu einer unkontrollierbaren Kettenreaktion führen würde, die die Welt zerstört hätte. [↑](#footnote-ref-472)
473. „Comproportionaliter ergo accipe quod species animae, sive animalitatis sive humanitatis sive lapideitatis et sic de aliis – species, inquam, intelligibilis, abstracta scilicet ab omni situ et corporeitate – de ipso intellectu possibili praedicatur concretive et vere; ut possis scilicet dicere quod intellectus possibilis, cum intelligit lapidem, vere ut lapideitatur; cum hominem, vere ut humanatur. Hoc est dicere quod vere perficitur et formatur, non forma hominis, sed ut forma hominis.“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 132.408‒14) [↑](#footnote-ref-473)
474. „Adeo enim apta et cognata eis speciebus, scilicet intelligibilibus sic abstractis, est materia istius intellectus possibilis qui est non situalis, aptus natus tamen tangibiles species et formas suscipere; adeo, inquam, cognatae et comproportionales istis speciebus, sic et qualis est ipsa materia forinseca ipsis formis-naturis et esse naturae habentibus in ipsa. Et tu scis quod ego divido esse speciei contra esse naturae.“ (*Speculum animae*, q. 3; ed. Etchemendy&Wood, p. 132.425‒31) [↑](#footnote-ref-474)
475. „Ad plenam cognitionem uniuersalis habendam et quid dicat hec particula 'secundum quod ipsum est' et quid addat supra 'per se', notandum quod uterque modorum inherendi per se dupliciter est, quia, cum duo sic se habent, quod a quiditate unius egrediatur quiditas alterius, aut ita est quod neutri aliquid superadditur quod sit ut causa uel ut causatum respectu alterius, aut quod alteri aliquid tale superadditur.“ (*Notule Libri Posteriorum;* ed. Cannone, p. 134.470‒75) [↑](#footnote-ref-475)
476. „Et sic quando demonstratur passio, minor resoluitur proprie in duos modos per se, scilicet in secundum et primum, uel in tertium et quartum.“ (*Notule* *Libri Posteriorum;* ed. Cannone, p. 127.274‒78) [↑](#footnote-ref-476)
477. „Numerus autem modorum 'per se' sic sumitur: in natura rerum non sunt nisi tria, scilicet quod est et quod inest et causa propter quam inest.“ (*Notule Libri Posteriorum;* ed. Cannone,p. 130.367‒68) [↑](#footnote-ref-477)
478. Zu Kilwardby Reduktion der Grundprinzipien der *Zweiten Analytik*, siehe Corbini 2013, 174‒77. Wir zitieren den Schlüsselteil des Schlusses: „First and foremost, Kilwardby takes for granted that a principle must be true: because as is known in Aristotle, the true simply coincides with that which is, and also because the truth of principles obviously constitutes a necessary condition for the possibility of the demonstrative conclusion being true as well. In any case, it is impossible to have false demonstra­tive knowledge. What is more, Kilwardby claims, that, as far as the principles are concerned, to be primitive and to be immediate in fact coincide.“ (Corbini 2013, 175) [↑](#footnote-ref-478)
479. Das „Couvent des Jacobins“ genannte Kloster wurde 1218 in der Straße des heiligen Jakob (Rue Saint-Jacques) gebaut und war der erste Sitz der Dominikaner in Frankreich. Daher bekamen die französischen Dominikaner nach dem Ort ihrer Klausur den Beinamen „Jakobiner“. [↑](#footnote-ref-479)
480. „Huius rationis primo ponit conclusionem, et hoc est: *que* *insunt ex necessitate*.“ (*Notule Libri Posteriorum*; ed. Cannone, p. 129.341‒342). [↑](#footnote-ref-480)
481. „Dico ergo quod tota intentio logici stat supra syllogismum universaliter: unde secundum descensum istius et divisionem, descendit in suas partes. Partes autem syllogismi sunt dupliciter, scilicet priores ipso et posteriores: priores, materia et forma; et materia habet divisionem in possibilem et est dicibile simpliciter...“ (*Notulae super librum praedicamentorum*, proemium; ed. Conti, p. 5.15‒19) [↑](#footnote-ref-481)
482. „Ordo patet, quia tres primi sumuntur absolute, quartus cum reduplicatione causae. Item, primi duo principaliter pertinent ad demonstrationem et cadunt in simpliciter scibilibus, tertius autem non sic. Item, primus est essentialior quam secundus, et ideo sic ordinantur ad inuicem.“ (*Notule Libri Posteriorum*; ed. Cannone, p. 130.381‒85) [↑](#footnote-ref-482)
483. „In premissis autem illius demonstrationis que concludit passionem de subiecto, si diffinitio passionis sit medium, cum illa exprimat causam passionis, dico quod in maiori propositione est quartus modus, quia illa comparat causam ad causatum, uel modus primus conuersus; in minori autem dupliciter contingere potest: causa enim passionis per medium expressa, uel est aliquid subiecti, et tunc in minori est primus modus, uel aliquid consequens ad ipsum, et sic est secundus modus.“ *(Notule Libri Posteriorum*; ed. Cannone, p. 131.402‒408) [↑](#footnote-ref-483)
484. „Si autem in demonstratione, que concludit passionem, sit diffinitio formalis subiecti medium, sicut putant quidam, tunc in maiori propositione est secundus modus, quia predicatur passio de diffinitione subiecti, et eadem est comparatio passionis ad subiectum et ad subiecti diffinitionem.“ (*Notule Libri Posteriorum*; ed. Cannone, p. 131.411‒15) [↑](#footnote-ref-484)
485. „Aut secundum quod demonstratio consideratur ut in sua radice, et sic nihil aliud est quam ipsum medium.“ (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S1.ad1) [↑](#footnote-ref-485)
486. „Partes patent et ordo similiter patet, quia 'per se' addit supra 'de omni' et 'uniuersale' supra 'per se'. Et iterum, tam 'de omni' quam 'per se' cadit in diffinitione uniuersalis, et ideo prius determinantur.“ (*Notule Libri Posteriorum*, ed. Cannone, p. 117.47‒49) [↑](#footnote-ref-486)
487. „Si autem queratur quomodo iste modus se habet ad demonstrationem, dicendum est quod semper cadit in maiori propositione demonstrationis; et hoc siue debeat demonstrari passio de subiecto, siue diffinitio materialis per formalem; et hoc est, quia in maiori semper est subiectum precisa et inmediata causa predicati; et hoc dico, cum sit demonstratio ex inmediatis. Primus autem et secundus incidunt in conclusione semper, quia, ubi demonstratur diffinitio materialis de subiecto per formalem, incidit in conclusione primus modus, et, ubi demonstratur passio de subiecto, cadit in conclusione secundus modus. Exempla ponentur post.“ (*Notule Libri Posteriorum,* ed. Cannone, p. 126.259‒64) [↑](#footnote-ref-487)
488. „Metaphysica et mathematica conveniunt in hoc, quod utraque habet considerare quantitatem.“ (*De ortu scientiarum*, cap. 29; ed. Judy, p. 89.30‒31) [↑](#footnote-ref-488)
489. „Patet igitur quod conveniunt metaphysicus et mathematicus in hoc, quod uterque quantitatem considerat. Sed differunt in hoc, quod mathematicus quantitatem ponit subiectum ubique et de ea demonstrat et perquirit proprietates et propria accidentia. Metaphysicus autem eam considerat in quantum ens est et proprietates eius communes quae rationem entitatis eius consequuntur. Cum enim quantitas ens sit et ens tale, quod entis est capit metaphysicus, quod talis entis, mathematicus.“ (*De ortu scientiarum* 29.239; ed. Judy, p. 90.20‒27) [↑](#footnote-ref-489)
490. „Et ideo huiusmodi substantia deferens quantitatem et causans eam dicitur materia mathematica.“ (*De ortu scientiarum*, cap. 29, ed. Judy, p. 93.6‒7) [↑](#footnote-ref-490)
491. „Consequenter autem tertio gradu recipit dicta materia differentias speciales corporum, scilicet circulare et rectum et huiusmodi, cum quibus differentiis etiam recipit quasdam qualitates activas et passivas. Et ista corpora specialia physica dicuntur quia in his incohatur physica speculatio.“ (*De ortu scientiarum*, cap. 29; ed. Judy, p. 93.8‒12) [↑](#footnote-ref-491)
492. „To make the distinction between internal questions (where the answers are given within the culture, the theory, the story, the game) and external ones (answered by whether it is a culture we are members of, a theory we accept, a story we believe, a game we play), we can get along with the notion of "reference" and skip that of "meaning." "Meaning" only seemed important because it provided a way to pick out an object in the world, which we could then determine to be the same or not the same as some object countenanced by our own culture, theory, story, or game.“ (Rorty 1979, 274) [↑](#footnote-ref-492)
493. „Haec videtur esse sententia Aristotelis et Averrois. Dicit enim Aristoteles in II Metaphysicae versus finem [*Met*. I.9, 992b12‒15]; quod *non invenitur una definitio communis eis quae sunt cum numeris et lineis,* et Commentator ibidem sic dicit*, quod impossibile est ut numerus et superficies et linea habeant unum* Genus *commune nisi aequivoce, verbi gratia quantitatem. Manifestum est enim quod hoc nomen quantitas dicitur de eis aequivoce, et ideo artes doctrinales consider antes de eis non sunt unum sed plures*.“ (*De ortu scientiarum* 24.168; ed. Judy, pp. 65.32‒66.5) [↑](#footnote-ref-493)
494. „Erravit Commentator ponens materiam primam omnium unam numero, vel quod non intendit aliquid positivum per hoc quod dicit unum numero, sed solum privativum, scilicet carentiam pluralitatis formarum individualium et indistinctionem formalem.“ (*De ortu scientiarum*, cap. 30; ed. Judy, p. 106.14‒18) [↑](#footnote-ref-494)
495. „Quod autem est unum numero primo modo est res in potentia tantum et non in actu, et ideo formam quam in se recipit secundum quod huiusmodi non individuat. Et ideo forma universalis quae est res ens in potentia, ut dicit Averroes super XI Metaphysicae, suscipitur in materia prima una numero unitate essentiali tantum, manens universalis, et ita scientia nostra non est animae figmentum cum sit de universali.“ (*De ortu scientiarum* 31.303; ed. Judy, p. 110.6‒13) [↑](#footnote-ref-495)
496. „Quia autem, ut dicit Averroes super III Metaphysicae *illud quod disponitur per bonum est causa finalis*, ideo ordo scientiarum penes fines attendendus est penes bonitatem finium. In ipsis autem speculativis tanto melior est veritas quae intenditur quanto ipsa certior est et de certiori; certior autem est veritas et de certiori quae cum sit certa est de simpliciori et priori et abstractiori, et ideo speculativae in ordine finium servant ordinem subiectorum, de quo supra dictum est.“ (*De ortu scientiarum*, cap. 63; ed. Judy, p. 217.14‒18) [↑](#footnote-ref-496)
497. „Ad tertiam dicendum, quod de quantitate non est una scientia, tamen de ente est una scientia, et hujus ratio est quia quantitas dividitur per talia quorum unum ad alterum nec essentialiter nec causaliter reducitur; sed ens dividitur per ea quorum unum ad alterum, et si non essentialiter, tamen causaliter, reducitur ut accidens ad substantiam.“ (*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis IV*; ed. Steele, OHI 11, 90.13‒19) [↑](#footnote-ref-497)
498. „Item ad hoc insaniunt contra veritatem dicentes quod ens per quantumlibet significet esse presens et esse actuale in preterito, tamen ens nomen significat abstracte ab esse actuali et cum communitate quadam ad ens et non ens actu.“ (*Compendium studii theologiae*, pars II, cap. IV; ed. Rashdall, p. 56) [↑](#footnote-ref-498)
499. „Hec est vera «omnis homo de necessitate est animal» et illa «homo est animal» nullo homine existente, sicut ostendebat quaedam ratio, quoniam ad veritatem propositionis in naturali materia non exigitur existentia extremorum actu.“ (*Anonymus Erfordensis*, fol. 9rb, ed. Libera, p. 234) [↑](#footnote-ref-499)
500. „Haec propositio «omnis homo est animal» est vera, et semper erit vera, et semper fuit vera, semper enim fuit verum dicere «omnis homo est animal», et semper erit verum dicere; ergo est necessaria, et videtur ibi esse locus ab expositione huius vocabulum «necessarium».“ (*Anonymus Erfordensis*, fol. 7vb; ed. Libera 2002, 219) [↑](#footnote-ref-500)
501. „Roger Bacon, *Summulae dialectices*, 3.1.4., §. 222‒24 : « ad hoc dico quod *necessitas* propositionis *non extenditur ultra existentiam subiecti* » ; *contra*, Robert Kilwardby, Syllabus [18 mars 1277, Oxford]. *Errores in logicalibus* n°6 [*Chartularium Universitatis Parisiensis* I, no.474)]: « Quod veritas cum necessitate tantum est cum constantia subiecti ».“ (Libera 2002, 234). [↑](#footnote-ref-501)
502. „Et quod sequatur «homo est substantia, ergo homo est ens» probatio: quoniam sicut se habet hoc verbum «est» ad res significatas per modum actus, ita se habet «ens» ad res significatas per modum habitus, et in quolibet verbo intelligitur «est». (...) Ergo in quolibet nomine, cum significet per modum habitus, intelligetur «ens». Cum ergo substantia sit nomen, in substantia intelligetur.“ (*Anonymus Erfordensis*, fol. 8va; ed. Libera 2002, 224) [↑](#footnote-ref-502)
503. Die Studie von Libera zur Analyse von *Anonymus Erfordensis* folgt der kritischen Ausgabe dieses Kommentars. Die folgende Aussage seiner Analyse ist höchst umstritten: „*L’équation constantia = existentia ne pose pas de problème majeur*.“ (Libera 2002, 204). Die Hermeneutik hingegen hält diese Univozität für ein grundsätzliches Problem. Der erste und der zweite Averroismus hatten vom Anfang an kategorial unterschiedliche Auffassung von Substanz und Existenz. [↑](#footnote-ref-503)
504. „Quando ergo tu dicis «quaestio quid est praesupponit quaestionem si est», ego dico quod quaestio quid est res supponit quaestionem si est res et etiam si est intellectus. Sed quaestio quid est intellectus non supponit quaestionem si est res, sed si est intellectus. Sed ista «homo est animal» nullo homine existente est sumpta a quaestione si est intellectus et non si est res.“ (*Anonymus Erfordensis*, fol. 10rb; ed. Libera, pp. 236‒237) [↑](#footnote-ref-504)
505. „Primus error quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur.“ (*Chartularium Universitatis Parisiensis I*, no. 128, p. 170) [↑](#footnote-ref-505)
506. „Menti igitur nostrae in statu viae convenire non potest visio Dei per essentiam secundum primum modum. Mens enim nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi obiecta, a quibus species intelligibiles accipit, ut dicitur in III de anima; unde omne quod intelligit secundum statum viae, intelligit per huiusmodi species a phantasmatibus abstractas. Nulla autem huiusmodi species sufficiens est ad repraesentandam divinam essentiam, vel etiam cuiuscumque alterius essentiae separatae...“ (*De veritate*, q. 10, a. 11, resp.; ed. Leonina 22/2, 336.157‒67) [↑](#footnote-ref-506)
507. „Et maxime ille qui vivit habet nomen doctoris Parisius; et allegatur in studio sicut auctor, quod non postest fieri sine confusione et destructione sapientiae, quia ejus scripta plena sunt falsitatibus et vinatatibus infinitis. Numquam talis abusio fuit in hoc mundo.“ (*Opus minus*; ed. Brewer, p. 327‒28) [↑](#footnote-ref-507)
508. Die vorliegende These über die Einordnung Albers und Bacons in die Strömung der ersten Averroismus widerlegt die These, dass Albert Ziel von Bacons Kritik sei (Eaton 1971, 210–31). Ein weiterer Kandidat von Bacons Kritik konnte Rufus während seiner Wirkung als Regens in Paris oder Magister Gilbert von Tournai (†1284) sein. Er nahm nach der Ernennung Bonaventuras zum Ordensgeneral die Funktion des Regens am Franziskanerkolleg in Paris (1257–61) über. Er war vor allem Literat und Pädagoge und widmete sich der politischen und gesellschaftlichen Erziehung der Herrscher (*Eruditio regum et principum*, 1259). Dieses Genre in Gestalt der sogenannten „Spiegel der Herrscher“ (*principum specula, Fürstenspiegel*) existierte seit Senecas Werk *De clementia* bis zur Renaissance, siehe Machiavellis Werk *Der Fürst* (*Il Principe*, 1513). [↑](#footnote-ref-508)
509. „Preter tamen errores philosophi, arguendus est quia uituperauit omnem legem, ut patet ex II. et XI. [Metaphysica], vbi uituperat legem cristianorum, scilicet legem catholicam nostram, et etiam legem sarracenorum, quia ponunt creationem rerum et aliquid posse fieri ex nichilo.“ (*De erroribus Philosophorum* cap. IV.30, ed. Mandonnet, p. 9.23‒26) [↑](#footnote-ref-509)
510. „Maius autem periculum est descendere ad Summas magistrorum, quia aliquando est in eis error; et credunt se intelligere originalia [sc. sanctorum] et non intelligunt, immo eis contradicunt. Unde sicut fatuus esset qui vellet semper immorari circa tractatus et nunquam ascendere ad textum; sic est de Summis magistrorum.“ (*Collationes in Hexaëmeron* 19.11; *Opera omnia* 5, 422a) [↑](#footnote-ref-510)
511. „...philosophica scientia est ad alias scientias; sed qui vult stare cadit in tenebras...“ (*Opera omnia* 5, 476a); „...sunt qui scire volunt tantum, ut sciant, et turpis curiositas est...“ (ibid, 478b) [↑](#footnote-ref-511)
512. „Sunt vero septem peccata studii principalis quod est theologiae; unum est quod philosophia dominatur in usu theologiam. Sed in nulla facultate extranea debet dominari; et maxime hic ubi domina scientiarum reperitur; immo etiam cujus dignitatis philosophia non habet usum; nam scientia Dei est, et ad vitam perducit aeternam.“ (*Opus minus*, ed. Brewer, p. 322) [↑](#footnote-ref-512)
513. Das moderne Subjekt ist in eine viel ältere Entwicklung eingebunden, die u.a. durch die Einführung der persönlichen Beichte durch das erneuerte kirchliche Gesetzbuch *Decretum Gratiani* (1140) eingeleitet wird. Ab dem 12. Jahrhundert wurde eine neue Dimension der Innerlichkeit geschaffen, die mit der persönlichen Beichte in den lokalen Sprachen verbunden ist (Rusconi 1981). Der auf diese Weise geschaffene institutionelle Raum der Subjektivität war mit der Entstehung der Fegefeuermentalität verbunden, die in der porretanischen Theologie auftauchte (Kap. 1.6). [↑](#footnote-ref-513)
514. „Illud quod disponitur per bonum est causa finalis; bonum enim est desiderabile, et causa finalis est desiderabilis... si hoc concedatur, quod omne quod est bonum secundum se et propter suam naturam, est finis.“ (*De dictinctionibus,* Venetiis 1510*,* fol. 164; cit. podle Matsen 1974, pp. 282‒83) [↑](#footnote-ref-514)
515. „Die Analytik stellt die ontologische Frage nach dem Sein des *sum*. Ist dieses bestimmt, dann wird die Seinsart der *cogitationes* erst faßbar.“ (SZ 46). [↑](#footnote-ref-515)
516. „Fundierung leistet insofern für Vorstellungen idealer Gegenstände dasselbe, wie Wahrnehmung für Vorstellungen realer Gegenstände; und das alte erkenntnistheoretisch-psychologische Prinzip von Intellectus und Sensus leidet am fundamentalen Mangel, mit der Fundierung sozusagen die eine Hälfte der Tatsachen zu vernachlässigen.“ (*Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*, §7; Meinong 1899, 203) [↑](#footnote-ref-516)
517. „Das Streben nach einer wissenschaftlichen Fundierung der philosophischen Disziplinen führte zur logischen Betrachtung der Mathematik als der einzig sicheren und exakten Wissenschaft. Im Hinblick auf sie sucht die Philosophie sich zu orientieren, sichere Haltung und wissenschaftliche Methode zu gewinnen.“ (*Geschichtlicher Überblick über die Philosophie der Mathematik*; Husserliana 21, 227.26‒29) [↑](#footnote-ref-517)
518. „Die Möglichkeit bleibt offen, daß eine andere Wissenschaft und vielleicht in ungleich bedeutsamerer Weise zu ihrer Fundirung beitrüge.“ (*Logische Untersuchungen* I, § 20, p. 59) [↑](#footnote-ref-518)
519. „Das principium rationis ist für Leibniz, streng gedacht, das principium reddendae rationis. Rationem reddere heißt: den Grund zurückgeben. Weshalb zurück und wohin zurück? Weil es sich in den Beweisgängen, allgemein gesprochen im Erkennen um das *Vor*stellen der *Gegen*stände handelt, kommt dieses »zu-rück« ins Spiel. Die lateinische Sprache der Philosophie sagt es deutlicher: das Vorstellen ist re-praesentatio. Das Begegnende wird auf das vorstellende Ich zu, auf es zurück und ihm entge-gen praesentiert, in eine Gegenwart gestellt.“ (*Der Satz vom Grund*, GA 10, 34) [↑](#footnote-ref-519)
520. „Jusqu’ici nous n’avons parlé qu’en simples physiciens: maintenant *il faut s’élever à la métaphysique, en nous servant du grand principe, peu employé communément*, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante, c’est-à-dire que rien n’arrive sans qu’il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu’on a droit de faire sera : *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien*? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu’on puisse rendre raison pourquoi elles *doivent exister ainsi*, et non autrement. (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raiso*n (1714), kap. 7; *Oeuvres* I, ed. Janet, p. 727) Die in Kursivschrift gedruckten Teile stammen aus meiner eigenen Feder. [↑](#footnote-ref-520)
521. „Die Natur thut nämlich nichts überflüssig und ist im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verschwenderisch. Da sie dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab, so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht in Ansehung seiner Ausstattung. Er sollte nämlich nun nicht durch Instinct geleitet, oder durch anerschaffene Kenntniß versorgt und unterrichtet sein; er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen.“ (AK 8, 19) [↑](#footnote-ref-521)
522. „Take up the White Man's burden, Send forth the best ye breed / Go bind your sons to exile, to serve your captives' need; / To wait in heavy harness, On fluttered folk and wild— / Your new-caught, sullen peoples, Half-devil and half-child.“ (*The White Man's Burden*, R. Kipling 1899) [↑](#footnote-ref-522)
523. „Une chose en tout cas est certaine : c’est que l’homme n’est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. En prenant une chronologie relativement courte, et un découpage géographique restreint – la culture européenne depuis la fin du XVIe siècle – on peut être sûr que l’homme est une invention récente. (...) C’était l’effet d’un changement dans les dispositions fondamentales du savoir. L’homme est une invention dont l’archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.“ (Foucault 1966, 398) [↑](#footnote-ref-523)