**L’herméneutique d’objectivité III.**

**La tragicomédie de la modernité scolastique**

Le dernier tome interprète l’objectivité par rapport à la pleine manifestation historique. La triade herméneutique de l’historicité, de l’histoire et de l’histoire est guidée par le chemin visible du soleil dans le ciel et par le chemin caché du même soleil dans le royaume des ombres. Dans le labyrinthe de la tromperie et de l’obscurité, nous devons avancer avec prudence, comme Thésée. Il nous faut suivre le chemin du Logos, qui est indiqué par les signes des puissances divines. Pour l’herméneutique archaïque, les Muses sont les souveraines de la tromperie et de la vérité et la déesse Aletheia gouverne la séméiotique de la pensée et de l’Être. La véritable herméneutique apollinienne suit les signes justes de l’ordre cosmique. Les premiers signes sont donnés par le *dativus archegeticus* des mystères pour transmettre le don de la vérité divine (*a/lètheia*). Il est suivi par le *dativus principalis* de la première philosophie selon Parménide. Il s’agit de la donation de la philosophie première, qui est déterminée par la question de l’Être (*alètheia*). Enfin, nous sommes arrivés à la voie de la métaphysique. Elle est déterminée par les signes très problématiques des hommes bicéphales de Parménide, qui considèrent uniquement l’être que des entités isolées selon le datif métaphysique (*dativus metaphysicus*). Cette donation de l’être suit l’essence de la vérité comme *veritas*. L’ordre de la donation de l’Être est donné par la suppression progressive de la sagesse. La disparition de la sagesse de la philosophie et sa transformation actuelle en idéologies déterminent l’ordre de l’investigation herméneutique sur le mode *per prius* et *per posterius*. L’herméneutique archaïque garde la tâche divine de sauver les phénomènes, car c’est le dernier oracle important donné à Delphes avant son déclin (OBJ I, ch. 1.3.3). Cet art appartient à la mission archaïque de l’herméneutique, qui est donnée par l’oracle de Delphes sur le sage Socrate. Cette sorte de recherche suit les déterminations de l’Être en explorant des signes fondamentaux (*hérmaion*) sur la voie de la sagesse. En suivant Parménide et la déesse de la Vérité, la pensée critique distingue des signes sémantiques importants (σήματ' ἔασι πολλὰ, B 8.2‒3) sur le chemin appelé « *via Modernorum* ». Les signes les plus importants qui indiquent la naissance d’objectivité ont été faits au début de la nouvelle gigantomachie entre le premier et le deuxième averroïsme après 1230. Dans le cas de notre étude, ces signes sont donnés par le mécanisme de défense « l′inversion dans le contraire » (*Verkehrung ins Gegenteil*) qui a déplacé le sens hyparchique de la première substance de la pensée moderne. La philosophie analytique et objective est fondamentalement aveugle à la causalité effective des premières substances telle qu’elle est étudiée dans *Seconds Analytiques*. La folie de raison objectivement déterminée passe par les diverses formes d′*Oxfordian Fallacy*. Le *modus ponens* mythologique d’objectivité repose sur deux erreurs fondamentales. Premièrement, la modernité perdit l’attachement à l’être réel de la substance première. Deuxièmement, la modernité ne retient plus la personne réelle comme le fondement de la pensée. Le mode de la supposition irréelle et la pluralité des substances dans l′homme ont créé un sujet humain non existant. En raison de cette double éclipse de la substance première, une nouvelle relation nommée « sujet—objet » était établie, dans laquelle toutes les deux composantes sont données de manière mythique. L’herméneutique d’objectivité de la partie précédente suivit la tragédie de l’aristotélisme occidental et le premier acte de la tragicomédie victorieuse de la modernité. Roger Bacon examinait minutieusement l’émergence de modernité dans l’école philosophique de Rufus, qu’il qualifia comme une folie totale (*insaniunt contra veritatem* ; OBJ II, ch. 3.4.2). Les traits paranoïaques, schizophréniques et démoniaques de la modernité peuvent être interprétés sur le mode de l’herméneutique pythienne. L′examination suit l’action archaïque des Muses et non l’agissement objectif des Furies qui sont devenues pleinement subjectives.

La création de substance objective constitue un événement original (*Ereignis*) qui a établi l’histoire de la métaphysique moderne. L’arrivée du deuxième averroïsme a changé le sens de l’être en objectivité, ce qui provoqua l’éclipse de la première substance. La donation métaphysique de Platon a été refaite à l’époque de l’éclipse de première substance d’une manière nouvelle. L’idée a été remplacée par l′être du troisième genre (*tertium ens*). Cette entité non existante se manifeste par une parousie objective qui s’accomplit en présence absolue du sujet moderne. Le datif métaphysique aristotélicien, au contraire, est exprimé au passé de la substance réelle (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*). Elle est présente à travers l′être reconnu et à travers une énonciation faite de manière adéquate. L’époque de l’oubli objectif de la première substance (*Seinsvergessenheit*) a pris l’essence logique comme base pour faire le nouveau don du sens de l’être. Fait de cette manière, une parousie universelle d’être du troisième genre est apparue dans l’esprit des illuminés modernes. L’événement d’être en tant que *tertium ens* constitué par Grosseteste et Rufus diffère fondamentalement de la représentation catégorique qui reprend le sens de la première substance hyparchique. La première substance est donnée dans le mode aristotélicien *per prius* et est conçue comme deuxième substance dans le mode *per posterius*. Dans la métaphysique aristotélicienne, cette dépendance de la pensée métaphysique et de l’être réel s’exprimait dans l’axiome fondamental « *ex inmediatis* ». Rufus créa une donation objective d’être dans le nouveau type de parousie qui est donnée comme un simulacre de la donation faite par Aristote. Dans l’esprit des illuminés, toutes sortes de *tertium ens* se révèlent directement et immédiatement dans leur propre nature, car elles sont données *simpliciter* et *per se*. Le sujet moderne de la cognition est devenu la nouvelle source du principe « *ex inmediatis* ». La doctrine du simulacre objectif a été acceptée dans certaines écoles à Paris et surtout à Oxford. La donation objective créée par Rufus, exprimée par le terme « *species obiecti exsistentis* » établit la substance objective en déplaçant la priorité de la première substance aristotélicienne. Le déplacement du datif métaphysique en faveur du datif objectif fonda un nouveau type de *Lichtung*. Il rejoint la vérité et non vérité qui a établi la science moderne et la métaphysique nihiliste (*ortus scientiarum*). L’herméneutique d’objectivité applique les termes de Heidegger (*Ereignis, Irre, Irrtum, Seinsvergessenheit*) pour décrire nouvelle gigantomachie de substance qui commença à l’Occident latin au début du XIIIe siècle. À partir de l’événement originel de la donation de l′Être doublement caché, de nouvelles formes de métaphysique occidentale ont vu le jour. Le conflit jusqu′ici peu connu des interprétations d′Aristote faites « *ad mentem* *Averrois* » révèle après coup, la totalité du sens caché dans la quadrature de l′existant (*Geviert*). Il fait le lieu de non/vérité (*Lichtung*) qui lance l′histoire de métaphysique moderne (OBJ II, ch. 3). L’herméneutique suivit la cosmogonie mythologique de la substance atomique objectivement donnée, en utilisant les multiples perspectifs donnés par la sémantique apollinienne de la non/vérité (*a/lètheia*). La substance en tant que *tertium ens* est apparue pour la première fois dans la seconde moitié du XIIe siècle dans la classification porrétane qui trie les essences nominalement déterminées. Anselme prend la vérité comme une hiérarchie d’essences qui sont données dans les choses réelles (*veritas et rectitudo sunt in rerum essentia* ; OBJ I, ch. 1.2). L’archevêque de Canterbury concevait l’existence comme un événement appelé à l’existence par la volonté du Créateur. Anselme élabora une conception déontologique de la vérité comme une rectification de l’existence donnée par Dieu (*quod debet esse, recte est*). Ce concept déontologique de vérité a été transformé en un scénario ontothéologique de *Nominales*. Cela provoqua une crise fondamentale de cognition qui s’est approfondie après l’arrivée de la métaphysique d’Avicenne par entremise des traducteurs de l’école tolétane. L’illumination du sens de l’être vient par-derrière et elle produit l’être du troisième genre. Ce *tertium ens* est révélé de manière exemplaire d’abord dans l’intellect cosmique actif et plus tard de manière objective dans Dieu moderne. À la suite de cette conception « folle » de *Modernorum* (voici Godfrey et Bacon cités ci-dessus), la revendication et le droit de chaque première substance contingente à l’existence (*rectitudo*) ont commencé à être étudiés. L’annulation du datif métaphysique donna naissance à une conception paranoïaque du monde tournée à rebours. La pensée dite « forte » des modernes produisit « *ens ratum* » qui déterminait la réalité « faible » donnée comme « *ens debile* ». Le sujet occidental produit la métaphysique par lui-même, ce qui a été démontré par la naissance de science mythologique dans les écoles des premiers *Modernorum*. Le volume précédent a montré comment l’école du deuxième averroïsme, sous l’influence du Sophisme oxfordien, refaisait la déontologie d’Anselme sous la nouvelle forme métaphysique de l′existant (*scibile*). Les mathématiques ont donné aux choses un mandat objectivement et évidemment établi sur le mode « *semel—semper* » pour assurer un *scibile* moderne dans son existence « réelle ». Le simulacre du monde réel doit être constamment refait, car l’existence hyparchique des substances premières est donnée de manière aléatoire et incertaine. La modernité établit sa résidence principale dans le remake objectif de la grotte platonicienne. Les illuminés modernes ont abandonné la sagesse millénaire qui suivait le vrai chemin du soleil à travers le ciel ; ils ont cessé de se soucier des vraies éclipses solaires. Après la mort de Dieu moderne au XIXe siècle, les mathématiques ont repris ce rôle déontologique. Les modernistes ont introduit une combinaison d’avicennisme Latin basée sur une métaphysique mal comprise d’Averroès qui a été interprétée selon l’école de Tolède. L’école du deuxième averroïsme installa l’histoire des effets (*Wirkungsgeschichte*) qui produisit les erreurs fondatrices du modernisme et du postmodernisme. Le groupe des modernistes réunis autour des rédacteurs de *Summa Halensis* jouait un rôle décisif dans l’émergence d’objectivité. Ces illuminés des écoles mendiantes ont été actifs non officiellement à Paris jusqu’en 1255, lorsque les deux ordres mendiants ont reçu leur propre faculté à l’Université de Paris.

Une nouvelle série de controverses entre le premier et le second averroïsme commença immédiatement après la mort d’évêque Alvernus en 1250. Cette bataille fut menée par Guillelmus de Sancto Amore et par ses disciples Gérard d’Abbeville et Nicolas de Lisieux à la Faculté des Arts dans la rue de Fouarre. Maître et recteur Guillelmus de Sancto Amore de l’école du premier averroïsme entreprit une campagne contre les modernistes des ordres mendiants en 1253–56 avant d’être expulsé de l’Université de Paris (OBJ III, ch. 4.1.2). Bacon n’a pas sauvegardé le premier averroïsme à Oxford, et finalement l’école de Siger échoua à Paris encore une fois. Le dernier chevalier du premier averroïsme, William Ockham, s’était déjà battu en vain contre l’école des scotistes à Oxford. Les modernistes ont assimilé la philosophie d’Ockham à leur propre image dans le cadre de l’aristotélisme donné par *Oxfordian Fallacy*. Nietzsche prit la chemin de Roger Bacon en critiquant le postmodernisme néoplatonicien, en se mettant dans le rôle de *Bacchonus redivivus*. Il a déclaré dans l’ouvrage *Zur Généalogie der Moral* que le subterfuge des sophistes et des universitaires métaphysiquement faibles et subtilement intelligents a connu un grand succès historique.[[1]](#footnote-1) Sa citation concernant le ressentiment des platoniciens et son hommage ironique à leur habileté technique doivent être mises au temps de modernité d’Avicenne et pendant les luttes du pouvoir qui ont culminé à l’Université de Paris en 1255–56. Les érudits Latins dotés de ce type de ressentiment et de prouesses de pouvoir étaient représentés par Rufus, Kilwardby et Bonaventure. La métaphysique de ces premiers *Modernorum* augmentait la production d’entités mythologiques de toutes sortes, surtout après la fondation de la chaire mendiante à l’Université de Paris (1255). La production de simulacres objectifs est donnée par la certitude du sujet moderne qui assimile le monde extérieur sur le mode de l’univocité objective qui se fonde sur la volonté subjective de puissance. L’école de *sophistae Latini* à Oxford et l’école nominaliste des *Grammatici* à Paris ont saisi la « substance—*individuum* » de manière univoque, dans le cadre de l’abstraction logique. Ce *modus ponens* institua l′être du troisième genre qui est donné en mode *absolute*, c’est-à-dire en dehors du lien catégorique univoque avec la première substance hyparchique. La matrice précédente montrait l’émergence d’*Oxfordian Fallacy* comme une sorte de métaphysique erronée (*Irrtum*) que la première génération de modernistes établit à Oxford. Les sophistes latins de l’école du deuxième averroïsme ont combiné le statut néoplatonicien des universaux avec la matière du troisième genre pour produire toute une série de déterminations objectives de la substance. De plus, ils ont doté les universaux d’accidents hypostasiés pour créer l’habitus, l’extension et la quantité comme un nouveau type de la seconde substance. Ils ont fondé la substance atomique du troisième genre (*individuum, concretum*) dans une nouvelle forme de subsistance « individuelle » et « concrète ». Tous ces changements ont introduit dans l’école du deuxième averroïsme la production de nouvelles formes de *tertium ens*. Ce merveilleux exploit d’*intelligentia spiritualis* d’Oxford, réalisé en collaboration avec les illuminés universitaires parisiens autour de Bonaventure, donna naissance à la métaphysique moderne. Les écoles de porrétans et de *Nominales* ont cessé d’exister et elles ont pris *via Modernorum* établie dans les années 1240─55.

L’archéologie d’objectivité trouva dans la métaphysique de *Modernorum* le modèle de base qui révèle le sens moderne d’être sur le plan d’*alètheia* métaphysique. Les transitions des datifs (archégétique, principal, métaphysique, objectif) montrent le concept d’Hésiode d’historicité musicale qui passait de l’Âge d’or au déclin actuel. De la même manière, l’herméneutique archaïque analyse la tragicomédie de modernité. Averroès meurt à la fin du XIIe siècle. À cette époque, les défenseurs latins d’Aristote à l’école de Blund entamèrent une bataille similaire pour la véritable connaissance de substance première. La dispute a été menée depuis 1225 par appel direct à la métaphysique d’Averroès. Modernité déplaça la métaphysique classique avec le mécanisme de défense de Freud nommé « *Verkehrung ins Gegenteil* » (OBJ I, ch. 1.2). L’herméneutique poursuit la sémantique apollinienne de la vérité. Dans le cas de l’aristotélisme, cette vérité déplacée opère maintenant à partir de Léthé philosophique jusqu′au nos jours. Aristote devint le bouc émissaire à Oxford vers 1235, prenant sur lui toutes les erreurs sophistiques de *Modernorum*. Grâce aux représentants de la philosophie analytique d’Oxford comme Rufus, cela était Averroès qui assumait ce rôle après 1250. La controverse sur le soi-disant averroïsme est devenue un signe sémantique visible de déplacement caché de la première substance. Averroès, en tant que meilleur commentateur de *Corpus Aristotelicum*, est devenu le nouveau bouc émissaire de la modernité après Aristote. Cette gigantomachie tragicomique victorieusement combattue par les modernes est contrôlée par les déesses de la Vengeance et du Chaos. La métaphysique moderne est construite sur le sujet paranoïaque et par le fait que la logique moderne est devenue démoniaque en raison de la venue du futur Antéchrist (OBJ II, ch. 3.1.3). Alors, ces puissances démoniaques du Chaos moderne sont devenues complètement subjectives et logiques. La cosmogonie d’objectivité n’est rien d’autre qu’une création mythique du monde sur un mode académique *ex nihilo*, sous l’influence de Furies académiquement éduquées. L’herméneutique du deuxième volume suivait en détail la manière fondamentale dont l′énociation métaphysique était négligée. La métaphysique classique suit le don de l’Être (*Anwesen, Gabe, Es gibt* de Heidegger) à travers de l’être configuré par gigantomachie scolastique de substance. Des écoles influentes de *Nominales* ont commencé à lire le livre *Secondes Analytiques* dans le paradigme univoque de la logique. La modernité abolit la notion de vérité comme accident lié au fonctionnement du datif métaphysique. Une nouvelle forme d’« *obscurity* » faite par Grosseteste reprit l’obscurité de métaphysique d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.4.1). Cette erreur introduisit le statut objectif de la prédication hyparchique. Rufus et d’autres modernistes ont mal interprété un élément clé de la preuve scientifique faite par *Secondes Analytiques* (ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν, *Anal. Post*. 73b28). Le datif métaphysique de l’être caché est lié aux choses dans le double mode de prédication logique et métaphysique (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post.* 84a12). Cette double détermination de la preuve scientifique indique le topo original de « *Es gibt* » de Heidegger pour l’erreur métaphysique moderne (OBJ II, ch. 3.1.1). L’histoire de la philosophie donnée après 1250 à Oxford envoie le début originel (*Beginn*) de la métaphysique aristotélicienne dans la première forme de dissimulation de la première substance. Le premier acte de la tragicomédie objective est donné dans l’enseignement de Rufus, Kilwardby et Bonaventure. Roger Bacon observait, datait et décrivait avec précision la situation intellectuelle tragique de ses contemporains à Oxford et à Paris. Depuis l’interprétation de Grosseteste et puis de celle faite par Rufus des *Secondes Analytiques,* la détermination métaphysique de vérité existe sous deux formes : soit comme *adaequatio* aristotélicienne, soit comme *coaequatio* moderne. Les repères historiques examinés manifestent un double sens hyparchique d’être dans les doctrines du premier et du deuxième averroïsme. L’herméneutique étudie cette dichotomie de la vérité en soulignant son sens caché. La version tragicomique d’un tel *modus ponens* comporte une erreur métaphysique évidente. L’abstraction logique ne peut remplacer l’abstraction métaphysique ; elle seule fournit une preuve scientifique déductive. Il est donné sur le mode du datif métaphysique lié à la causalité des substances premières. Cet événement fondateur de la science aristotélicienne établit des déclarations vraies concernant les premières substances à travers le membre médian correctement fait des syllogismes déductifs (*ex inmediatis*). La causalité liée à *quidditas* dans le membre médian de la preuve scientifique a été remplacée par l’essence donnée dans l’abstraction logique. Cela signifie qu’au lieu d’un datif métaphysique catégoriquement énoncé, il y a une déduction métaphysiquement fausse au niveau de l’inférence logique. Les logiciens analytiques et les illuminés modernes sont aveuglés par la lumière de leur intellect solaire conféré d’en haut ; par conséquent, ils énoncent un *tertium ens* non existant comme une sorte de substance première. Inspirés par Grosseteste, les modernistes Latins d’Oxford ont aboli la distinction métaphysique originale donnée par la double nature des universaux (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). La supposition logique a déplacé l’imposition métaphysique faite de substances premières. Cette forme de *modus ponens* fallacieux a été rejetée par les écoles classiques de logique comme un exemple typique de « *fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* » (OBJ II, ch. 3.3.1). Cette lecture erronée d’Aristote et du Commentateur traduite en *modus ponens* logique a été condamnée par tous les éminents représentants de l’école du premier averroïsme qui ont été actifs à l’Université de Paris jusqu’en 1250. La prédication sur le mode d’*Oxfordian Fallacy* déplaçait l’essence métaphysique, puisque les modernistes ont utilisé un simulacre objectif à la place de *quidditas* aristotélicienne. La modernité n’est pas régie par une vérité basée sur la réalité, mais par un système de production généralisée de connaissances subjectivement fondées (*factum*). L’école des *Nominales* a introduit un système objectif de connaissance au sein d′*Arbor Porphyriana* établi par la production d’entités modernes de toutes sortes. La multiplication objective et le stockage numérique de *scibilia* postmodernes passent par le mouvement d’une différenciation spécifique des oppositions linguistiques, binaires et numériques. Dans la généalogie du savoir faite par Foucault, cette dialectique objective s’est transformée en un nouveau type de science de l’homme basée sur le principe de production. Après la mort de Dieu moderne, seul son successeur diligent et mortel est resté, étant capable de pratiquement tout. La connaissance essentiellement donnée est ordonnée de manière exemplaire et éternelle ; elle détermine donc le monde contingent et subordonné à travers l’activité démiurgique de Dieu moderne et de l’homme moderne. L’histoire de l’Empire britannique montre de manière très fine le début caché d’objectivité, mise au jour par *Oxfordian Fallacy*. La gloire révolue de ce simulacre est couronnée à l’époque nihiliste de la pensée par son clone colonial anglo-saxon de l’autre côté de l’Atlantique. Nous vivons à une époque de nihilisme métaphysique qui manifeste objectivement la fin de la modernité. La déconstruction nihiliste de tout sens suit l’apparition d’une substance objective. Mises sur le plan de tragicomédie, cette société et philosophie du spectacle annoncent la fin de la métaphysique moderne.

Le lieu de la révélation d’objectivité dans *Lichtung* apollinienne est devenu une pseudo-substance particulière mise sous la forme d’*intellectus possibilis*. La question fondamentale de modernité concerne la révélation du sens de l’être par rapport au rôle médiateur d’*intellectus possibilis* tel qu’il a été identifié par l’interprétation magistrale d’Averroès concernant *De anima* (OBJ I, ch. 2.4.3). La fonction médiatrice de l’intellect réceptif, sous la forme du *diaphanum* intellectuel, fournit la manière phénoménologique par laquelle nous reconnaissons le monde sur le mode de la correspondance aristotélicienne. Au cours des années 1235–40, Rufus élabora une nouvelle définition d’*intellectus possibilis* comme un simulacre sophistique de cette notion faite par Averroès. La nouvelle forme d’intellect réceptif a émergé sur la base de l’interprétation panthéiste *De anima* faite par Dinant (OBJ II, ch. 2.1.3). L’herméneutique appuyée sur le Commentateur a montré que la forme de l’intellect panthéiste de Dinant avait créé un double objectif fait d’*intellectus materialis* néoplatonicien et avicenniste. La version substantielle et cosmique d’*intellectus possibilis* de Dinant a été rejetée par les fondateurs du premier averroïsme que Blund réunit à l’École cathédrale de Paris. Cette école cathédrale préservait l’héritage d’Abélard et aussi celui de la Maison de la Sagesse de Bagdad. Grâce à la bataille remportée sur les modernistes des écoles de *Nominales* et du panthéisme de Dinant, les représentants de cette école sont devenus les fondateurs de l’Université de Paris, reconnue par la loi papale en 1215. Rufus adopta le simulacre de Dinant et il l’a transformé en doctrine moderniste de l’hylémorphisme universel. Finalement, il attribua ce non-sens à Averroès (OBJ II, ch. 3.3.3). La version objective d’*intellectus possibilis* a été présentée dans l’ouvrage de Rufus *Contra Averroem*. Ce livre fait de sophistique moderne qui prétend d′être une révision d’enseignement d’Averroès en redoublant sa version originale d′*intellectus possibilis*. Les premiers représentants du deuxième averroïsme ont transféré le système syncrétique du néoplatonisme venant de l’école de Tolède dans la première forme de philosophie analytique. Un rôle clé dans cette comédie a été joué par la doctrine de l’hylémorphisme universel. La nouvelle idole intellectuelle de la modernité a été créée avec l’aide de la matière spirituellement donnée selon Avicebron (OBJ II, ch. 3.2). En utilisant cette mythologie, les modernistes d’Oxford ont relié la métaphysique d’Avicenne à la « méta-physique » d’Averroès. La doctrine univoque de la matière et du corps définissait la matière comme essence pure et puissance hypostasiée faites en mode porrétane (*quod est*). L′individu établi de cette manière fonda une énonciation en mode catégorique de substance (*concretum* de Rufus). En conséquence, l’histoire de « l’être concret » a été fabriquée. Ensuite, l’époque moderne d’objectivité nihiliste est entrée en scène. L’hylémorphisme universel a introduit un double de réalité, de la cognition et de la vérité qui étaient prises l’interprétation analytique de *Secondes Analytiques*. Albert déclara cette sophistique totalement ridicule. La philosophie et la science ont acquis une nouvelle forme dans les années 1245–50 en raison de l’activité des penseurs modernes. Selon Bacon, ils étaient des fous en ce qui concerne la vérité (OBJ II, ch. 3.4.2). Après 1255, le stade pleinement positif d’objectivité (histoire ontique) a été introduit par les modernistes sophistiques sous la forme de disputes sur le soi-disant averroïsme. Duns Scotus donna la métaphysique de *Modernorum* une forme objective qui était plus raisonnable. Les études médiévales définissent sa doctrine comme « deuxième commencement de la métaphysique ».

# 4. Ontothéologie objective de modernité (Matrice IV)

Dans la troisième partie de l’archéologie d’objectivité, l’herméneutique trace la voie nihiliste qui caractérise la donation moderne de l’existant. L’interprétation de la manifestation complète d’objectivité accomplit la triade herméneutique de l’historicité, de l’historialité et de l’histoire. Le datif métaphysique indique la donation de l’être comme l’émergence de l’étant métaphysique (*ens*). Cela explique que l’événement originel de l’être (*Ereignis*) est déjà complètement caché. L’être déterminé métaphysiquement n’apparaît plus comme un être archaïque des Muses divines (*dativus archegeticus*) ou comme l’Être de la première philosophie (*dativus principalis*). L’essence de l’être dans la métaphysique de Platon crée une parousie du sens idéal qui forme l’ici et maintenant de la présence donnée de l’existant (οὐσία). Les néoplatoniciens et les modernes Latins ont créé une substance du troisième genre qui est donnée comme « substance*—species* » atomique (OBJ II, ch. 1.3.1). Les sophistes modernes contemplent cette parousie de la substance atomique donnée dans leur esprit et l’énoncent à l’aide des catégories aristotéliciennes. La première substance a été transformée en *tertium ens* moderne. La réalisation de cet être objectivement donné se fait par l’acte d’illumination lorsque *tertium ens* est illuminé par l’intellect hypostasié. Cette procédure mythologique montre une perversion fondamentale du but et de l’objectif originel de métaphysique aristotélicienne. Cette forme de philosophie première a été défendue par l’école du premier averroïsme « *ad mentem Averrois* ». La modernité abolit le sens originel de la métaphysique d’Aristote en procédant à une éclipse de la substance première et en faisant disparaître la personne réelle en tant que substance première. L’archéologie herméneutique, au nom d’Aristote et du Commentateur, mène une accusation métaphysique (κατηγορία) contre la modernité et la postmodernité. Cette critique doit être menée sur la base de prédication aristotélicienne. L′énonciation catégorique suit le sens de l’être qui est donné par premières substances réelles. La vraie sagesse suit le chemin du soleil, comme Ulysse, Parménide et Héraclite. C’est pourquoi l’herméneutique archaïque ne descend pas dans le chaos des enfers, où les peuples bicéphales, examinés par Parménide, errent sans but. Le soleil dans le royaume nocturne de pensée moderne parcourt son cycle souterrain dans une seule direction. Par conséquent, à l’époque de l’irrationalité actuelle, le mouvement de la pensée musicale ne se fait que dans une seule direction : du datif archégétique et principal à sa version métaphysique donnée dans la métaphysique classique, puis à sa version objective donnée dans la modernité. L’archéologie d’objectivité revient à la sémantique originelle de Delphes et à la recherche de la vérité divine faite par Socrate. Les prolégomènes introductifs ont expliqué pourquoi l’obscurité de pensée doit être méthodiquement éteinte. Les contes de fées de Platon servis aux académiciens illuminés sont sympathiques, certes, mais ils ne sont pas assez vrais. Le fondement d’objectivité mentionné ci-dessus en Occident latin doit être interprété selon le datif archégétique (*dativus archegeticus*), c’est-à-dire comme une action historiale des Furies objectivement non existantes. Ces puissances démoniaques du Chaos ont reçu une éducation académique et un caractère entièrement subjectif basé sur une forme paranoïaque d’illumination. Des puissances du Chaos intellectuel éduquées académiquement ont pris leur résidence à Oxford en 1230─35, pour y être avec le Corbeau d’Élie, lui aussi objectivement non existant (OBJ II, ch. 3.3.3). L’éclipse de la première substance rendit possible la révélation complète (*alètheia*) d’objectivité donnée par la fondation de la science moderne à travers le travail de Kilwardby *De ortu scientiarum* (OBJ II, ch. 3.4.2). Le monde est observé dans un miroir subjectivement donné (*speculum*) qui est créé par l′abstraction logique et l′analogie mathématique. Modernité munie de nature spéculative assimila le monde à son image paranoïaque pour établir la théorie de la vérité unique, faite de manière *absolute*. L’émergence de la science moderne dans le mode d’objectivité suit la métaphysique moderne qui était formellement établie d’environ 1250 à Oxford. La forme mythologique de la science moderne a été introduite par l’utilisation non critique de la prédication *« in artificialibus* » qui a généré toutes sortes de sophismes sur le modu Sophisme oxfordien. La nouvelle métaphysique était basée sur l’unique vérité comme *veritas* et unissait la métaphysique et la théologie dans un nouveau projet d’ontothéologie conçue objectivement. Le sens moderne de la substance est apparu comme une *épokhê* consciente de la première substance aristotélicienne faite à travers l’impératif déontologique de modernité. La pensée irréaliste a déplacé la réalité et envoyé le sens de la substance première dans la profondeur cachée de l’Être. L’objectivité est née de l’éclipse de la première substance dans l’événement historiale (*Ereignis*) qui a établi le fondement métaphysique (*Gründung*) de modernité. Les termes de Heidegger suggèrent que c’est un événement de l’Être lui-même qui a doublement changé la nature et la vérité originelles. L’émergence du platonisme a provoqué le premier recul de l’Être archaïque (*Seinsverlassenheit*). Ce commencement historiale (*Anfang*) réalise pleinement ses possibilités historiques cachées (*Beginn*) au cours de gigantomachie de substance. L’émergence de la métaphysique objective a définitivement clos la question, lorsque la première substance a été déclarée dénuée de sens (*Seinsvergessenheit*). L’être de substance est passé dans la manifestation objective de substance du troisième genre (*scibile, positum*). La science de *sophistae Latini* est une compétence techniquement donnée dans le mode de *Ge-Stell* (OBJ I, ch. 1.2). Cette sorte de vision produit la connaissance objective qui s’affirme à travers le pouvoir et le discours dogmatique de la pensése moderne.

Les deux parties précédentes ont exposé *modus operandi* de base utilisé par les Furies modernes. Elles ont reçu une formation académique et analytique pour mettre en scène la tragicomédie de métaphysique et d’objectivité modernes. En raison de l’interprétation erronée d’Aristote et du Commentateur, il y a eu une éclipse de la première substance, qui est la forme d’*épochê* moderne. Sa nouvelle forme s’est manifestée dans l’interprétation du syllogisme déductif erroné sur les éclipses solaires selon *Secondes Analytiques*. Le dialogue *Sophiste* montre les conséquences du dédoublement de la réalité (*eídolon*). L’idolâtrie d’objectivité fonda le nouvel âge de la civilisation occidentale en faisant un contresens fatal de la philosophie archaïque et aristotélicienne. L’époque moderne de l’éclipse de la raison critique est née à cause de l’abolition de la preuve scientifique aristotélicienne (*demonstratio*). Après la définition de l’essence comme substance première, la validité des analyses faites par Foucault à propos de l’humanisme nihiliste prend toute sa mesure. Les humanités contemporaines s’établissent à partir d’une structure donnée *ad hoc*, faite de différences structurelles. La différence objective et le mélange chaotique des processus divers forment un nouvel événement de connaissance (*le « lieu » de l′événement*) sous la direction des Furies académiques.[[2]](#footnote-2) Sur le mode de la vérité comme *veritas*, la science moderne étudie ce qui existe objectivement. Ce type de vérité ontique et, de surcroît, entièrement subjective ne suit pas la compréhension ontologique de l’être sur le mode d’*alètheia* qui fait l’historicité de la philosophie (*Geschichte*). L’objectivité établie dans le mode du tiers exclu concerne exclusivement la vérité logique comme *veritas* moderne. En raison de la forme complètement cachée de la vérité archaïque, la comédie divine des Muses dans le mode *a/lètheia* a également disparu. Cependant, elle peut conduire la compréhension des sages mortels. Le stade de la pensée instigué par *Oxfordian Fallacy* est accompli par le nihilisme métaphysique de Nietzsche et par le néopositivisme de toutes les écoles philosophiques analytiques contemporaines, y compris la phénoménologie de Husserl. Ces types de *scibilia* postmodernes pouvaient naitre par les erreurs productives des premiers modernistes. Leurs disciples ont compris ces erreurs comme des dogmes scientifiques. La nouvelle division entre la vérité et la non-vérité est apparue après 1230 à travers une nouvelle vague d’interprétations des *Seconds Analytiques* et de *Métaphysique*. Ce type d’exégèse moderne a déterminé le développement futur d’objectivité de plusieurs manières. Les aristotéliciens ont mené une gigantomachie de la substance à leur manière et les sophistes modernes à la leur. L’évêque Alvernus analysait dans ses œuvres la gigantomachie de tous les deux groupes à Paris, que l’on peut dater vers l’année 1240. L’éclipse de la première substance s’est accrue dans la même mesure que l’incompréhension qui concernait l’interprétation originale de l’éclipse solaire astronomique dans *Seconds Analytiques*. Au contraire, la définition évidente du triangle donnée par l’abstraction mathématique s’imposait de plus en plus. La transformation des fondements de métaphysique a créé une sorte de connaissance objectivement synthétisée et pleinement évidente (*scibile*). Ce simulacre de la substance première est apparu dans l’acte d’autoréflexion, lorsque l’intellect s’est éclairé par lui-même. La fondation d’une nouvelle métaphysique modifia la dissimulation de l’Être que la parabole de la caverne (*Seinsverlassenheit*) de Platon inaugurait pour la première fois. Elle en est venue à une éclipse de la substance première qui a été faite comme un choix délibéré des sophistes latins (*Seinsvergessenheit*). Ce choix métaphysique de la première science, opposé à Aristote et au Commentateur, a déterminé la première vague de modernité qui a émergé à Oxford et à Paris dans les années 1235–40. Les conséquences de ce choix fondamental de *Modernorum* ont façonné l’histoire du postmodernisme depuis le XVIIe siècle, ainsi que le nihilisme métaphysique contemporain. Les tentatives de Rufus de créer une prédication et une connaissance objectives du monde dans l’ouvrage *Speculum animae* se sont terminées par son départ de Paris (OBJ II, ch. 3.3.4). La génération suivante des modernistes a dû créer une prédication catégorique pour l’être du troisième genre.

Il faut reprendre la distinction phénoménologique fondamentale qui étudie le « Comment » le phénomène objectif est donné lorsqu’il entre dans le champ de la révélation (SZ 27). La structure triadique de l’historialité, de l’historicité une histoire est ancrée dans la structure triadique de la compréhension. Le sens triadique d’être révélé par Heidegger est donné dans l’herméneutique de la facticité (GA 60). Le sens objectif de l’être (*Gehaltsinn*) dépend de la double approche du monde caractérisée par l’avertissement de Paul dans la *Première Lettre aux Corinthiens* (1 Cor 7:29–31). Ceux qui apprécient les choses de ce monde devraient vivre comme s’ils n’en jouissaient pas. Cette double référence au monde (*Bezugssinn*) sur le mode de l’existence oublieuse de soi (*Man*) celle de l’existence alerte (*Dasein*) est basée sur la présence eschatologique de la vérité archaïque. Paul explique aux chrétiens sur le mode du datif archégétique comment vivre la fin prochaine de cette époque (*Vollzugssinn*). Le triangle susmentionné du sens herméneutique représente la découverte fondamentale de la nouvelle herméneutique qui a été établie comme une nouvelle compréhension intentionnelle du monde. On la retrouve pour la première fois dans les cours du semestre d’hiver 1919/20, dans le passage consacré à la « compréhension interprétative » (GA 58, 261). La formulation résultante de la compréhension triadique est donnée au début de *Sein und Zeit*.[[3]](#footnote-3) Par rapport à la compréhension musicale de l’historialité, il est vrai que l’être originel de l’Être à travers le sens mystérieux, musical et tragique de l’historialité (*Vollzugsinn, Erfragtes*) est donné dans l’histoire de la pensée en deux figures qui ont établi la manifestation historiale de la métaphysique (*Bezugsinn, Befragtes*). L′objectivité n′examine que le phénomène ontique d′objectivité qui est d’ailleurs chargé de toutes les erreurs et errances antérieures de la modernité (*Gehaltsinn, Gefragtes*). La distinction entre la métaphysique d’Averroès et d’Avicenne a été établie dans la première partie de l’essai par la double donation de l’être faite à la manière de Heidegger. Dans l’histoire de la scolastique latine, la vérité a été donnée d’une double manière : d’une manière authentique dans l’aristotélisme et d’une manière objective dans la modernité. L’exercice de la double compréhension historique donnée par rapport à la substance a donné naissance à l’école du premier et du second averroïsme. Les représentants de l’une et de l’autre école ont ensuite produit une double conception de la vérité comme *veritas* qui a été établie sur la base d’une double interprétation des *Secondes Analytiques*. Soit cela a été fait sur le mode de la vérité aristotélicienne comme *adaequatio*, lorsque la seconde substance est exposée face à face par l’imposition d’une signification spécifique. Ou cela a été fait par l’exposition du sens établi en raison de la supposition logique faite par-derrière, en utilisant la vérité moderne comme *coaequatio* (Rufus). Dans ce cas, la métaphysique de *tertium ens* apparaît comme un mélange de la première et de la deuxième substance (*Gehaltsinn*). La transition d’objectivité vers la forme complète du faux mode de la vérité a été assurée par les illuminés académiques, tout comme Rufus et son école moderniste, qui a été établie à Paris par Bonaventure et par Pecham. La vérité de la nouvelle métaphysique est mise sur le plan d′*absolute*; l’abstraction logique n’est pas liée à la réalité et à la causalité des substances premières. La doctrine positivement rapportable sur le mode de l’erreur objective (*Irrtum*) représente le fait historique révélé par l’investigation herméneutique de l’historialité ontologique (*Geschichte*) de la métaphysique (*Beginn*) qui a commencé l’histoire ontique d’objectivité (*Historie*). Le changement de vérité dans l’histoire de la métaphysique a donné lieu au problème historique de la soi-disant double vérité, ce qui s’est pleinement manifesté dans les controverses à l’Université de Paris au cours des années 1270–77. En exposant progressivement la triple forme de compréhension (*Vollzugsinn, Bezugsinn, Gehaltsinn*) dans le triangle herméneutique de l’historialité, de l’historicité et de l’histoire, on esquisse la triple structure de la compréhension herméneutique qui concerne le phénomène d’objectivité. L’herméneutique doit étudier la vision du monde objectif établie par *via Modernorum*. Les modernistes sont éclairés par l’intellect solaire qui brille dans l’esprit des illuminés académiques. Ils sont sortis de la caverne platonicienne depuis l’arrivée du néoplatonisme. La vision objective du monde a inauguré une nouvelle donation de l’existant qui établit l’histoire de la pensée philosophique de premier *Modernorum* sur le mode d’*alètheia* historiale. Cette historialité objectivement cachée se donne au niveau de l’ontologie et elle détermine l’histoire ontique de la modernité. Le deuxième volume examinait l’histoire de la philosophie, qui se construit par rapport aux transformations de la vérité. La théorie aristotélicienne de la vérité est devenue par la suite une correspondance entre la réalité et la raison faite « *ad mentem Averrois* » ; elle s’est transformée en une *veritas* positivement déterminée. La donation d’une essence objectivement composée transforma le concept métaphysique de l’être de manière décisive. La nouvelle position de la vérité et de la non-vérité (*Lichtung*) dans la métaphysique moderne sont établies par la transition du datif métaphysique au datif objectif. La modernité procède à l’assimilation (*colligatio, collecta*) de toutes les entités concevables. La vérité, en tant qu’assimilation mythique, s’inscrit dans la correspondance objectivement déterminée de la pensée et de l’être, tous les deux essentiellement déterminé (*Ge-Stell*). L’étant du troisième genre est placé devant le sujet démiurgique comme un objet créé par lui-même. Bacon déclare donc que Rufus, le fondateur philosophique de la modernité, était un penseur fou. La pensée de métaphysiciens comme Rufus reconnaissait la nouvelle donation de l’être sous la forme de l’essence. Ces modernistes ont nécessairement dû changer le système des énonciations catégoriques sur la deuxième substance, car ils ont aboli le concept de vérité aristotélicienne en tant qu’*adaequatio*. Depuis Rufus, la prédication entre différents types d’essences a reçu une nouvelle forme de correspondance au sein de la vérité sous le nom de *coaequatio*.

Suivant l’ordre de l’être nouvellement établi, la modernité a répondu à la catégorisation classique du datif latin. Il s’agit d’une catégorie grammaticale que Priscianus a exactement définie (OBJ II, ch. 1.1). Ce datif herméneutique, désigné par le terme « *dativus obiectivus* », renvoie à la présence de l’être dans une nouvelle forme historiale de dissimulation et de non-dissimulation de la substance métaphysique (*alètheia*). L’acte de donation est exprimé en grammaire grecque et latine par le cas datif (δοτικὴ πτῶσις, *casus dativus*). Dans l’ouvrage classique consacré à l’art de la parole vraie, Dionysios Thrax utilise le terme « datif » qui désigne l’envoi d’une lettre au destinataire (δοτικὴ ἐπισταλτική, *Ars Grammatica* 1.31.7). La forme musicale du datif épistolaire conduit à l’interprétation herméneutique d’objectivité. Le sens originel d’objectivité s’exprime à travers le datif épistolaire. Il fait référence au don archaïque du sens provenant de la direction de l′émetteur de la lettre qui reste à jamais caché. Cette dissimulation de la plénitude originelle de l’Être est contenue dans la conception musicale et tragique de la vérité et elle s’exprime sémantiquement. Le sujet moderne est devenu le nouveau destinataire de la forme originelle de la vérité qu’il a rejetée et déformée de manière tragicomique. L’herméneutique suit le chemin de cette *translatio studiorum* dans la pensée de l′Occident. La nouvelle catégorisation étudie l’événement historial du don de l’être objectif sur le plan de *dativus obiectivus*. Cette donation établit les formes modernes de la métaphysique. L’Être reste absent, car sa vérité et le mensonge sont administrés par les Muses (*Théog*. 27) ; elles changent l’historicité cachée en histoire non dissimulée. L’Être envoie une lettre tragique et pythienne « vers » (δοτικὴ ἐπισταλτική, *casus dativus*) les sages mortels. Les derniers récepteurs qui l’ont bien compris le message étaient les auteurs des tragédies grecques. L’histoire de *Modernorum* peut être expliquée comme une succession historique qui relie diverses formes du datif objectif. Ces formes nihilistes de la modernité doivent être interprétées de manière archaïque qui renvoie à l’événement fondateur de *dativus archegeticus*. Le datif archégétique au sens musical de *casus dativus* est présent comme signe dans l’œuvre d’Homère. L’archéologie herméneutique doit faire le bon choix pour la construction de la nouvelle Maison de la Sagesse afin de collecter des pierres appropriées (αἱμασιάς τε λέγων, *Odys*. 18.359). Cette sélection archaïque des signes (λέγειν) doit être clarifiée selon le terme de Heidegger nommé « *Lese* ».[[4]](#footnote-4) La collecte de la vérité et de la non-vérité musicale est déterminée par une catégorisation apophantique. À l’époque de la sophistique accomplie, l’herméneutique archaïque revient à la signification grammaticale originelle et à la catégorisation du datif dans sa casuistique de base. La catégorisation grammaticale est déterminée par la forme hyparchique de l’être, qui se manifeste comme un « *ens* » objectif depuis 1250. L’herméneutique d’objectivité, en revenant au début du discours significatif sur le plan grammatical, fournit un nouveau tableau de catégories faites selon la forme musicale de prédication. La structure des existentiels de Heidegger dans l’œuvre *Sein und Zeit* peut aider à exposer le dévoilement historique d’objectivité dans sa vérité comme *alètheia*. Le nouveau tableau des catégories fournit une interprétation herméneutique qui indique un « comment » fondamental qui donne à l’être métaphysique la possibilité d′être lu à travers la structure prédicative du datif objectif. La catégorisation de l’être objectif suit les cases grammaticales classiques du datif latin. L’herméneutique selon Heidegger doit étudier le « Comment » phénoménologique sur le mode de *Bezugssinn* et *Vollzugsssinn*. La donation objective concernant l’essence moderne est déterminée par le datif grammatical (*casus dativus*). Compte tenu de cette structure linguistique, les phénomènes catégoriques doivent être sauvegardés au moyen des questions suivantes.

* Comment l’étant métaphysique est-il devenu un existantobjectif (*dativus possessivus*) ?
* Comment le sujet amène-t-il cet étant objectif à la non-dissimulation en tant que *veritas* du premier et du second averroïsme (*dativus auctoris*) ?
* Comment la structure ontothéologique forme-t-elle l’étant objectif par rapport à Dieu moderne en tant que Donateur des formes (*dativus finalis*) ?
* Comment l’étant objectif est-il devenu une mesure universelle de toutes choses (*dativus mensurae*) ?
* Comment la métaphysique objective a-t-elle résolu ou annulé les disputes des générations précédentes du premier et du deuxième averroïsme (*dativus incommodi*) ?
* Comment l’étant objectivement défini est-il devenu un instrument de la science et de la technologie modernes (*dativus instrumenti*) ?
* Comment l’étant objectif a-t-il créé la vision capitaliste du monde moderne (*dativus modi*) ?
* Comment la connaissance conçue objectivement détruit-elle l’humanité et la Terre dans les guerres mondiales par la rationalité instrumentale aveugle, par le nihilisme de technologie et par l’économisme vulgaire du fascisme corporatif contemporain (*dativus ethicus*) ?

La collecte de la vérité historique et du mensonge (λέγειν, *Lese*) est donnée d’une double manière phénoménologique. L’acte de compréhension se déroule sur le mode du sens de référence (*Bezugssinn*). La nouvelle catégorisation donnée de manière archaïque est ainsi complètement séparée de l’assimilation objective (*colligatio*) des entités non existantes du troisième genre. L’interprétation ignore complètement l’énumération des propriétés ontiques de l’être objectif (ce qui est donné, *Gehaltsinn*). Nous allons maintenant examiner la manière comment l′être de l′essence est lisible (λέγειν) par le tableau des catégories déterminées par les formes grammaticales du datif objectif. Il faut examiner la manière historiale dont une nouvelle essence est devenue une pierre angulaire de la Maison moderne de la Folie (αἱμασιάς τε λέγων). Sa forme originale et sage a été établie par Homère grâce à une interprétation correcte des signes divins. L’archéologie herméneutique retrace *Wirkungsgeschichte* du datif métaphysique ; elle doit donc faire la catégorisation du datif objectif selon la métaphysique d’Aristote (OBJ I, ch. 1.2). L’histoire de la scolastique latine prouve la différence fondamentale entre *paideía* classique de l’école du premier averroïsme et *apaideusía* moderne de l’école du second averroïsme. Le modernisme a introduit toute une série d’êtres du troisième genre, abolissant ainsi la validité du principe aristotélicien sur le tiers exclu. La nouvelle différence est donnée au début de *via Modernorum* par la bataille entre *paideía* de la philosophie aristotélicienne classique et *apaideusía* analytique et nihiliste moderne établies par *Oxfordian Fallacy*. L’historicité cachée dans les catégories du datif objectif détermine l’histoire d’objectivité selon une accusation musicale, tragique et aristotélicienne (κατηγορία).

L′écriture *Catégories* jouait un rôle crucial par rapport au néoplatonisme et aux écoles des *sophistae Latini*. Par conséquent, l’interprétation du don objectif de l’étant (*dativus possessivus*) est d’une importance primordiale. L’interprétation catégorique doit partir de la position primaire de la deuxième substance, qui contient la dernière unité générique de signification de l’être. Le datif possessif du sujet moderne a remplacé le datif métaphysique d’Aristote qui détermine *quidditas* de la seconde substance. À l’ère de tragicomédie de la raison, la modernité a créé un simulacre efficace de datif métaphysique aristotélicien sur le mode d′une *quidditas* nouvelle. L’acte d’appropriation et de transfert de l’existant (*ens*) en vertu de l’Être (*Er-eignen* de Heidegger) est déterminé par les catégories grammaticales susmentionnées. L’objectivité ainsi manifestée, elle détient deux formes d’énoncés métaphysiques qui sont donnés par la double nature des universaux (*Anal. Post*. 84a12). Les universaux sont disposés dans le premier ou le deuxième averroïsme de deux manières différentes (*Bezugsinn*). La production de la pensée dans les deux écoles de métaphysique donne la forme résultante de vérité historique positive et objective. Elle est explorée dans une compréhension commune donnée « *de fine* » (*Vor-blickbahn*) mise dans le cadre du nihilisme actuel de la métaphysique moderne (*Gehaltsinn*). L’essence pleinement révélée de la modernité est ainsi analysée de la manière méthodologiquement correcte, c’est-à-dire comme le phénomène ultime et définitif de la recherche. Le sens commun donné par la confusion objective de la modernité assimilatrice (*Gehaltsinn*) est interprété comme la réalisation résultante du sens historiquement accompli de l’être métaphysique (*Vollzussinn*). Les quatrième et cinquième matrices montreront la manière dont le potentiel métaphysique du datif objectif s’est progressivement réalisé. L’énumération des catégories faites sur le mode de l’accusation musicale de modernité montre que les innovations métaphysiques de Rufus et l’émergence de la forme scientifique du Sophisme oxfordien dans l’œuvre de Kilwardby n’ont pas toutes seules lancé l’efficacité mondiale de modernité. Sans la coercition du pouvoir, il n’y aurait pas d’introduction d’objectivité comme une vision dominante du monde, qui s’est d’abord répandue dans les cercles universitaires de l’Église. Sous l’influence de Furies modernes, catholiques et objectivement éduquées (καθόλου), les illuminés gnostiques détiennent objectivement leur vérité de manière absolue. La connaissance du monde entier est donnée sur le mode de la certitude (*certitudo*) et de la preuve en tant que rectitude souveraine (*rectitudo*) sur le mode d’une vérité ontothéologique comme « *summa veritas* ». Par conséquent, le sujet moderne doit protéger cette forme assimilatrice de mensonge métaphysique d’abord par un pouvoir mondain. La connaissance moderne est devenue un pouvoir mondial, car elle n’est pas métaphysiquement vraie comme une adéquation de la réalité et de l’intellect. La protection de la « vérité » ne peut pas être exercée par les illuminés modernes en vertu du pouvoir de la pensée faite selon la sagesse métaphysique des philosophes comme Aristote et le Commentateur. Ils cherchaient la vérité à travers le datif métaphysique. Albert et Bacon ont passé leur vie à interpréter l’aristotélisme « *ad mentem Averrois* » contre les modernistes. Selon Albert, des savants *sophistae* *Latini* n’avaient aucune conception scientifique de la vérité (*scientiam veritatis nec ostendunt*) et ils n’énoncaient pas la causalité des choses réelles (*nec verbis propriis attingunt*; OBJ II, ch. 2.4.3). Le modernisme académique, et en particulier le postmodernisme, est guidé par un instinct irrationnel d’autopréservation afin de protéger les vérités objectives irrationnellement données (*conatus* de Spinoza, ch. 4.1.1). La modernité doit adhérer aux interprétations irrationnelles du monde et de la personne établies par *Oxfordian Fallacy*. La personne moderne se divise en plusieurs substances schizophréniques et elle perçoit la réalité dans un schéma cognitif tout à fait paranoïaque. Du point de vue de la théorie aristotélicienne de la vérité, la nouvelle façon d’être était complètement absurde, tout comme le concept moderne de vérité. L’appropriation du monde par *dativus possessivus* contemporain exprime l’impératif de collecter et de manipuler dans des bases de données tous les *tertium ens* produits par le sujet nihiliste. La vérité postmoderne prend fin en tant qu’assimilation, de même que le monde entier. Au lieu du monde réel, son simulacre numérique prévaudra. Si les Furies nihilistes sous la forme du un pour mille des sociopathes réussissent vraiment à amener le nihilisme contemporain à une fin victorieuse, alors aucun *individuum* concret et multiplié par ses divisions internes ne se rendra même compte que le monde réel a cessé d’exister.

Après la chute de la première substance dans la Léthé métaphysique, seul le sujet moderne établit la vérité. Il est donc nécessaire de découvrir comment le sujet moderne introduit un nouvel être du troisième genre dans l’averroïsme objectif (*dativus auctoris*). En vertu du complexe objectif d’Œdipe, le sujet moderne détermine toute existence et toute connaissance ; il doit donc à tout prix adhérer à la théorie moderne de la vérité comme assimilation. Sinon, le sujet moderne manquât la vision objective du monde qui est contenue sur le plan porrétane « *discrete videamus* » (OBJ II, ch. 1.4). Cette connaissance paranoïaque produit le pouvoir mondial de l’Occident selon la devise postmoderne ailée et totalement pythienne « *scientia potentia est* » (OBJ II, ch. 3.5). Aristote et son école savaient bien que la puissance de la connaissance n’est pas une réalité actualisée du monde. L’herméneutique rappelle le remplacement de la puissance aristotélicienne originelle par une nouvelle forme de puissance aveugle et globale. En raison de la volonté moderne de puissance, le sujet s’est déclaré être la première substance par excellence (*Ge-Stell*). La philosophie a été transformée par Anselme en une ontothéologie néoplatonicienne, qui était liée à une forme déontologique de « *Unified Science* » et établie dogmatiquement. Ces connaissances modernes ont été transmises via le système éducatif scolaire (*ratio studiorum*). Ce nouveau type d’éducation s’explique par « *Bildung* » de Heidegger en référence au terme grec « παιδεία » (OBJ I, ch. 1). La modernité avait besoin de structures de pouvoir pour garantir la prétention moderne à la vérité que les premiers sophistes Latins ont soulevée contre Abélard (OBJ II, ch. 1.3). En explorant *dativus obiectivus*, l’herméneutique montrera la constitution et le déroulement du second tour du différend sur la soi-disant double vérité. La philosophie a cessé d’être vraie au sens de « *proportio* » d’Averroès et est devenue la justesse au sens de la « *rectitudo* » d’Anselme. La question de la vérité a été transformée en une question de pouvoir qui détermine l′impératif déontologique (et aujourd′hui seulement idéologique) actuellement en vigueur. La volonté métaphysique impérative à la manière d’Anselme « *debet esse* » a prévalu sur la conception classique de la vérité comme correspondance de la réalité et de l’intellect, que le premier averroïsme a promue. L’égalité universelle (*coaequatio* de Rufus) est donnée exclusivement dans le sujet et résulte de son droit souverain de créer l′unifié d’être par sa propre justesse. L’introduction de la matière du troisième genre (Avicebron) et la création de l’intellect en tant que substance hylémorphique du troisième genre ont fait de l’intervention du pouvoir et de l’idéologie en philosophie une condition *sine qua non*. S’il n’y a pas de nouveaux vêtements pour l’empereur, alors les penseurs critiques doivent au moins être réduits au silence, par exemple par un argument inventé sur l’averroïsme. Et le silence de la raison doit durer aussi longtemps qu’il le faudra pour que l’empereur nu des modernistes obtienne un nouveau costume. Duns Scotus remplit cet ordre pour faire la couture de *Modernorum* intellectuellement nus en établissant une nouvelle métaphysique au début du XIVe siècle. La lutte de pouvoir sur l’averroïsme était historiquement inévitable, car elle établissait l’efficacité historique de la sophistique objective. Les décisions des institutions ecclésiastiques et académiques ont contribué à établir une forme spécifique de pensée objective comme une erreur majeure appelée *via Modernorum*. De cette manière, l’histoire objective de l’Occident latin a émergé comme une erreur fatale (*Irrtum*). La prédication herméneutique des catégories résultant des formes complètes du datif grammatical montre le plein sens du datif objectif. La volonté moderne de savoir et la volonté de puissance vont de pair. L’Occident latin a courageusement porté ce fardeau paranoïaque de la science moderne et le pouvoir schizophrène du « Fardeau de l’Homme blanc » (*White Man’s Burden*) pendant des siècles. Au début, il a compris son « *conatus* » historique comme la tâche eschatologique de la scolastique moderne ; plus tard comme la tâche colonisatrice de l’homme blanc. Par le pouvoir de la raison impérialiste et de la volonté industrielle démiurgique, cet *illuminatus* apprivoise ou détruit les démons respectifs dans les colonies (*half-devil and half-child*; OBJ II, ch. 3.5). Aujourd’hui, sous la direction des Furies néolibérales, un système similaire de pensée paranoïaque utilise le soi-disant terrorisme. L’Occident impérial a contribué à la création de ces Furies idéologiquement contrôlées dans les anciennes colonies et les manipule également pour ses propres besoins. L’archéologie herméneutique trace le chemin caché par lequel la forme historiquement efficace de l’être objectif a émergé. Cela constitue la base méthodologique pour la construction de la nouvelle Maison de la Sagesse. À la fin des temps de l′humanité (*novissimum*), la sagesse devrait être recherchée sur le modèle de cette institution qui n’existe plus à Bagdad (*Bajt al-Hikma*, OBJ I, ch. 2.1.1). Il faut remplacer le sujet moderne qui se fait un donateur du sens tout à fait nihiliste par un *dativus auctoris* fondé sur la sagesse. Construire une Maison commune de la Sagesse est une activité bien réelle, pas une assimilation des stupidités virtuelles. La maison doit être créé par la forme de *poiésis* d’Homère et de Dante dirigée par les Muses, et non comme une mythologie moderne dirigée par des Furies enragées, travesties de vêtements subjectifs.

## 4.1 Structure ontothéologique d’objectivité (Bonaventure de Bagnoreggio)

En ce qui concerne la prédication catégorique selon le datif objectif, le franciscain Bonaventure de Bagnoreggio (Giovanni di Fidanza, †1274) a joué un rôle clé à divers égards. Cet érudit charismatique, le saint catholique et l′organisateur ecclésiastique lançait l’objectivité moderne en introduisant des principes nouveaux. Il fonda une vision capitaliste du monde, présentée comme une nouvelle intuition de l’ensemble des existants (*dativus modi*). L’herméneutique doit interpréter les principes de base de la métaphysique objective que ce principal représentant du second averroïsme élaborait à l’Université de Paris. Sa pensée est devenue le capital objectif de la civilisation occidentale sur le mode de *felix culpa*. L’organisateur de la vie académique et ecclésiastique éloquent et sûr de lui reprit l’hylémorphisme universel de l’école d’Oxford et introduisit officiellement la pensée selon le Sophisme oxfordien à l’Université de Paris. Il est inspiré par Rufus et Kilwardby. Ceux-ci terminent leurs études de maîtrise à Paris en même temps que Bonaventure commença ses études de philosophie (1236). Il entra dans l’Ordre des Petits Frères en 1243 et il est devenu magister en 1248. Les modernistes philosophiques et théologiques se réunissent à Paris pour éditer *Summa Halensis* sous la direction de Bonaventure. Cette école présente des caractéristiques communes, qui sont décrites dans les études contemporaines consacrées aux écoles philosophiques de l’époque.[[5]](#footnote-5) Il faut résoudre la question du « Comment » (*hermeneutisches Wie*) la pensée de *Modernorum* correspond aux catégories de *dativus obiectivus* mentionnées ci-dessus. Bonaventure joue un rôle majeur dans le développement de l’objectivité pour trois raisons fondamentales : il définit une nouvelle substance du troisième genre, il introduisit un nouveau type du sujet moderne ; il créa la structure complète de l’ontothéologie objective. Trois points sont particulièrement importants pour l’interprétation de l’objectivité : le concept d’espèce de Bonaventure ; le hylémorphisme théologique de matière objective et de forme objective ; la structure de métaphysique nouvelle. Bonaventure incorporait l’hylémorphisme universel dans la prédication théologique et mystique « *ad unum* ». Cette nouvelle version du néoplatonisme chrétien établit une nouvelle unité de l’être qui était faite selon l’aristotélisme basé sur *Oxfordian Fallacy*. La base théorique de son école issue du second averroïsme est donnée dans le commentaire de Bonaventure sur les Sentences (*Commentaria in quatuor libros Sentantiarum*, 1248–55). Le célèbre *Doctor Seraphicus* publiait de nombreux écrits pédagogiques et théologiques, dont le plus célèbre est l’ouvrage *Itinerarium mentis in Deum* (1259). Il conclut la polémique avec le premier averroïsme dans la série de sermons parisiens professés en février et mars de l’année 1268 et résumés dans son œuvre *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*. Les actes et les pensées de Bonaventure comme le régent des études franciscaines, le prédicateur, le mystique, le général de l’ordre franciscain et le saint catholique, ont fondé toute l’école de penseurs professant le second averroïsme.

L’offensive des modernistes débuta à Paris après la mort de l’évêque Alvernus. Dans l′énontiation faite *per prius*, le second averroïsme abolit les déterminations catégoriques classiques faites en fonction de la substance existante, telles qu’Aristote et Averroès les ont traitées. Le point de départ de la nouvelle métaphysique était la détermination de l’essence et de la forme reprise d’Avicenne. La nouvelle école du second averroïsme a intégré à la métaphysique d’Avicenne la version originale du schéma d’Aristote « acte—puissance » qui se fondait sur la substance hylémorphique du troisième genre. Avicenne transforma le concept d’« *aliud esse* » élaboré par Al Fârâbî en une première forme d’*ens* objectif (OBJ I, ch. 2.3.2). La création d’un nouvel *tertium ens* basée sur la forme générique de l’être (*hoc esse tantum*) a élaboré le premier cas de *dativus possessivus* objectif, que l’Occident latin a repris à son compte. Dans sa métaphysique ontothéologique, Bonaventure a créé la première forme de *dativus possessivus* historiquement effectif, basée sur le terme de Rufus « *species obiecti exsistentis* ». La matrice précédente a interprété la première étape de disputes autour de l’année 1225–45. À la même époque, Bonaventure suivait le néoplatonisme modéré de Philippe le Chancelier et il fonda la première école du second averroïsme à Paris. Après le départ d’Alexander Hales (†1245), ces modernistes mettent en place le comité de rédaction afin de terminer l’édition de *Summa Halensis*. Résumons l’approche de la nouvelle génération de l’école du second averroïsme en quelques points fondamentaux. Les soi-disant *sophistae Latini* sont venus d’Oxford à Paris après l’année 1235 pour terminer leurs études. À l’école de Philippe le Chancelier, ils ont appris la nouvelle forme d’averroïsme. Ils étaient le plus intéressés à la procédure méthodique de « *resolutio* » métaphysique qui établissait la prédication des genres les plus élevés de l’être. Le plus important élément de la nouvelle métaphysique était l’interopérabilité des plus hautes amphibolia décrites par Philippe (*ens, unum bonum*). L’être simple d’Avicenne se distinguait dans les genres les plus élevés qui ne peuvent être divisés davantage (*individuum*). La prédication amphibolique de la transcendance de Philippe se faisait sur le mode « *in primis* » (OBJ II, ch. 2.3.2). La classe la plus élevée d’individus amphiboliques a été introduite dans l′univers d′*Oxfordian Fallacy* en recevant la détermination objective faite par l’hylémorphisme universel. Ce type de prédication a été exprimé par le terminus « *concretum* » élaboré par Rufus (OBJ II, ch. 3.3.2). Les déterminations transcendantales de l’être (Philippe le Chancelier) établissaient la causalité objective de « *res* » comme un « *concretum* » moderne (Rufus). Ce type de *tertium ens* fusionnait dans une nouvelle figure de l’être du troisième genre (Bonaventure). L’herméneutique doit suivre toute une série des erreurs philosophiques (*Irrtum*), qui ont finalement établi la métaphysique moderne de Bonaventure comme une sorte très particulière de récit mythologique (*Irre*). L′énontiation univoque des transcendantaux rend ces modes de l’être objectif transférables les uns aux autres dans le cadre de la dernière étape de « *resolutio* » (OBJ II, ch. 2.3). Rufus reprit ces acquis modernes des *Nominales* qui étaient en déclin. L′enseignement de ces écoles ont été expliqué à l’aide de l’ouvrage *Dialogus Ratii et Everardi*. Rufus utilisait l’unité numérique pour la prédication « *ad unum* » et considérait le nombre comme un être individuel du troisième genre (OBJ II, ch. 3.3.2). Les porrétans d’Oxford combinèrent l’exposition de l’être faite par-derrière avec les commentaires sur *Catégories* effectués par Johannes Pagus et Nicolas de Paris (OBJ II, ch. 3.1.2). La prédication des essences et des espèces est donnée dans le nouveau système des catégories en ce qui concerne *individuum* moderne. La substance atomique néoplatonicienne remplaça la seconde substance aristotélicienne. Les modernes ont commencé à énoncer l’individu et ses prédicats hypostatiques sous une forme des appositions, c’est-à-dire, en utilisant la comitation avicenniste. L’exégèse moderne de l’œuvre *Catégories* était bien connue à Paris et elle était liée à l’enseignement des transcendantaux à l’école de Philippe le Chancelier. Le concept universel de substance du troisième genre (*hoc aliquid*) était ainsi étendu à toute une série de déterminations totalement arbitraires de l’être. Cette narration posa de nombreux problèmes d’interprétation au groupe des sophistes Latins qui furent qualifiés de penseurs fous. Les concepts philosophiques de base n’avaient plus le même contenu dans les deux écoles, ce qui entraîna notamment une crise majeure de la théologie (OBJ II, ch. 3.4.3). Après la diffusion de l’hylémorphisme universel d’Oxford à Paris, certaines divergences entre les deux écoles ne pouvaient plus être résolues autrement que par l’autorité extérieure. Nietzsche dirait que la modernité a résolu la philosophie avec le marteau du pouvoir, et non avec le marteau de la philosophie. Les modernistes ont achevé ce processus par l′œuvre *Malleus maleficarum* (1486). En suivant Rufus, Bonaventure utilisait un type de *resolutio* moderne qui contredit l’interprétation classique des universaux. Aristote et Averroès prenait l′existence des universaux uniquement en l′esprit. Pour valider la vérité, la nouvelle forme de déduction n’exige pas l’imposition du sens à partir de l’existence de substances premières. Il suffit seulement une essence hypostasiée qui est donnée par la supposition logique (Rufus) et celle faite dans l′ontothéologie (Bonaventure).

Résumons les changements les plus importants de l’école du deuxième averroïsme fondée par Bonaventure, mises en relation avec les trois premières catégories du datif objectif. Il fonda une nouvelle architecture de la métaphysique avicenniste de « l’être en tant qu’être » (*ens inquantum ens*). L’être pur d’Avicenne sous la forme du genre transcendantal a été transformé en un nouveau type de l’être métaphysique. Cet individu pseudo-aristotélicien reprit l’être générique d’Avicenne pour devenir une sorte d’*ens* objectif (*dativus possessivus*). Ensuite, les illuminés de Paris ont dû créer une forme objective d’*intellectus possibilis* afin de reconnaître leur propre invention objective du troisième genre. *Suum cuique*. L’activité du nouveau *intellectus possibilis* a créé un simulacre individuel de la première substance qui a été placée dans le cadre ontothéologique d’une vérité en devenant une *veritas* objective. Bonaventure a ensuite placé cette substance du troisième genre dans une prédication démiurgique, philosophiquement et théologiquement faite « *in artificialibus* ». En conséquence, le sujet occidental moderne a introduit le monde objectif créé *ex nihilo* dans la mythologie académique chrétienne qui fait « *summa veritas* » du deuxième averroïsme (*dativus auctoris*). La dernière innovation concerne *dativus finalis*. La structure ontothéologique susmentionnée de la scientologie chrétienne forme la sphère de l’être objectif. Il reçoit un *ultima ratio* par rapport à Dieu moderne en tant que Donneur de formes (*Dator formarum*). En réalisant ce projet, Bonaventure et ses successeurs fondèrent le diacosmos chrétien de la métaphysique occidentale. Le nouveau royaume des néoplatoniciens chrétiens était divisé en deux étages, selon l’activité du créateur surnaturel et de son démiurge naturel et diligent. Ce royaume est devenu le premier empire des modernistes mystiques ; le second empire a été construit comme colonies impériales à l’ère du capitalisme ; le *Drittes Reich* du nazisme a été détruit pendant la Seconde Guerre mondiale. Le quatrième *Reich* des illuminés techncratiques est en train de se former en ce moment, à l’époque du nihilisme métaphysique et *proxy-wars*. La succession des empires résout la question de savoir comment la métaphysique objective a annulé les disputes des générations précédentes de modernistes (*dativus incommodi*). La connaissance basée sur la créativité mythologique donnée comme *conatus* d’autopréservation de modernité est animée par Furies totalement subjectives ; elle constitue un typ du pouvoir insensé.

Le groupe de modernistes *sui generis* qui a édité l’ouvrage *Summa Halensis* sous la direction de Bonaventure disposait de tous les éléments de base pour fonder une nouvelle métaphysique vers 1245. L’école du second averroïsme a commencé ses travaux sous Philippe le Chancelier et a créé un système d’ontothéologie basé sur le syncrétisme néoplatonicien de l’école de Tolède. L’évêque Alvernus a condamné cette école dans la critique des « *sequaces Aristotelis* ». La prédication univoque des transcendantaux à l’aide des amphibolia néoplatoniciens a été introduite dans la philosophie occidentale par Al Fârâbî (OBJ I, ch. 2.1.1). Avicenne reprit cette prédication après le départ du Second Maître. Ce type de métaphysique « supérieure » présuppose l’illumination de l’intellect faite par-derrière, à partir des formes hypostasiées et des exemplars. L’école des *Nominales* déplaçait la métaphysique dans le domaine des notions telles que la « *mensura* » et le « *numerus* » qui sont déterminées par l’abstraction mathématique. L’abolition de l’abstraction métaphysique faite par l’imposition a été une étape fatale. Les modernistes étaient incapables de faire la distinction entre l’action des substances réelles et les déterminations générales de la seconde substance. Les qualités mathématiques et géométriques (*numerus, quantitas, extensio*) ont commencé à jouer le rôle de nouvelles entités amphiboliques selon Avicenne qui circulaient dans les écoles des porrétans (OBJ II, ch. 1.5). Le rôle de Bonaventure dans l’établissement de l’objectivité était indispensable. Les illuminés académiques de son « école » (c’est-à-dire le groupe éditorial) ont été les premiers modernistes dans les années 1245–50 à l’Université de Paris. Cette école des *sophistae Latini* réformés brandit toute seule le drapeau du second averroïsme à Paris.

Après la mort d’évêque Alvernus, une différence insurmontable est apparue entre le premier et le second averroïsme sur la question de l’abstraction, des espèces, de l’âme et de l’intellect. L’école du second averroïsme de Bonaventure souffrit pendant ces années cruelles à l’Université de Paris, dominée par les maîtres de l’école du premier averroïsme. Les illuminés modernes étaient considérés comme des fous philosophiques. Ils avaient devant eux l’exemple peu édifiant de l’œuvre *Speculum animae* écrit par Rufus. Le fondateur du modernisme n’a pas pu défendre ses idées bizarres. Il a dû quitter Paris quand la philosophie était menée « *ad mentem Averrois* » pour retourner au bastion faite « *ad mentem* *Oxfordian Fallacy* ». La tragicomédie de l’objectivité occidentale a été orchestrée par Furies académiques depuis lors. Dans les années 1245–50, le groupe des mendiants autour de Kilwardby et Bonaventure aurait pu trouver une nouvelle interprétation de la métaphysique faite « *ad mentem Averrois* » selon l’école sicilienne. Malheureusement, cela ne s’est pas produit. La période cachée de cinq ans académiques du second averroïsme décida le sort de l’Occident latin. Après la mort d’évêque Alvernus, les illuminés académiques et les sophistes Latins ont lancé une attaque contre un « hérétique Averroès » à Paris. Ils ont fondé le modernisme sur la base biblique en tant que nouvelle mythologie de *Modernorum*, qui est devenue plus tard la métaphysique objective. Cette version de l’objectivité forme l’itinéraire contemporain de l’Occident latin sous diverses formes séculières. En même temps, cette forme mythologique de métaphysique était déjà définitivement exclue de l’Islam, parce qu’elle conduisait à la mort de Dieu dans la pensée moderne. Bonaventure, un mystique et saint, jouait un rôle clé dans la tragicomédie des Muses, car il conduisit Dieu moderne à son lieu d’exécution postmoderne.

### 4.1.1 Émergence de métaphysique ontothéologique

Commençons par l’interprétation de cognition par Bonaventure, car elle définit une nouvelle manière dont l’objectivité est arrivée à son datif fondateur (*dativus possessivus*). Une nouvelle déduction de science est réalisée par la pensée éclairée dans le cadre de la vérité comme *rectitudo*. Les illuminés examinent la règle créatrice du Créateur, puis l’appliquent dans la pensée du démiurge secondaire. Le terme « *intellectus resolvens* » contemple l’être à travers la connexion de différentes formes de résolution. Le passage suivant contient le noyau de la métaphysique trinitaire de Bonaventure qui a été transmise dans l’exégèse de ses étudiants (*Dubium I*). L’école de Bonaventure trouva *Lichtung* moderne de la non-vérité objective. La citation suivante montre l'histoire des effets (*Wirkungsgeschichte*) concernant la modernité fondée par Bonaventure.

« De plus, il est possible de comprendre les choses par une autre chose, à savoir par l’intuition directe de l’intellect (*intellectu resolvente*). Cet intellect considère ce qui est essentiel dans la chose (*rei essentialia*) et peut aussi comprendre le sujet en dehors de son effet réel (*subiectum sine propria passione*). Cela peut se faire de deux manières : soit en contemplant par un l’intellect plénier et achevé (*intellectu resolvente plene et perfecte*), soit en contemplant par l’intellect partiel et faible (*intellectu deficiente et resolvente semiplene*). La considération imparfaite de l’intellect faible conçoit l’être comme une entité universelle (*aliquid*), mais jamais dans sa forme primaire d’être (*non intellecto primo ente*). L’intellect pleinement contemplatif comprend chaque être en commençant au niveau de la première détermination de l’être. » [[6]](#footnote-6)

La métaphysique est divisée en deux catégories fondamentales qui concernenent la compréhension de l’être. Le premier type reconnaît le monde par l’abstraction des choses réelles ; le second type garde une vision complète des essences des choses. La citation décrit d’abord la forme inférieure de l’intellect qui réalise la première forme de cognition (*intelligi aliquid esse*). C’est la première forme de science connue comme « *scientia* » empirique de Grosseteste et Rufus. Elle est donnée par l’imposition du sens provenant de substances premières reconnues sensuellement (*resolutio naturalis*). Le premier type d’abstraction est lié à la reconnaissance des substances matérielles et de leurs effets. Compte tenu de cette nature empirique des espèces, l’essence n’est pas considérée directement. Le membre médian du syllogisme opère dans le cadre de la deuxième substance. Il énonce de manière univoque les effets causaux externes des substances premières dans la réalité (*intelligi effectus*). Le premier niveau d’abstraction (*primo modo*) est situé au niveau d′ « *intellectus apprehendens* »; elleforme le sens d’être à la manière des *Secondes Analytiques* interprétées selon le premier averroïsme par Albert (OBJ II, ch. 2.1.1) ou selon la version de *scientia* de Grosseteste (OBJ II, ch. 3.1.1). Mais la « *resolutio naturalis* » citée ne comprend la preuve déductive (*demonstratio*) d’Aristote qu’au niveau inférieur de la cognition, dans le cadre de la causalité secondaire exercée par les substances premières. Les propagateurs parisiens d′*Oxfordian Fallacy* élaboré par Rufus doivent entreprendre la deuxième phase de l’abstraction qui abolit l’imposition du sens avenant des choses réelles. La cognition empiriquement basée est imparfaite, car elle ne reconnaît l’abstraction qu’à partir de substances hylémorphiques réelles et donc changeables. La cognition naturelle des êtres contingents manque de vision directe dans la cause primaire reconnue dans son essence éternelle. La première conception de l’abstraction correspond à Aristote ; mais le deuxième étage d’une vision du monde faite par les illuminés modernes représente déjà l′intuition directe d’Avicenne et de Grosseteste des essences (*intellectus resolvens*).

L’école des illuminés observe le monde par dénudation d’Avicenne qui se sépare de l’abstraction aristotélicienne. L’abstraction sensuelle dans le cadre de la résolution naturelle ayant été faite, il s’agit d’une intuition directe des essences qui suit en deux étapes. Bonaventure adopte le concept de l’intellect élaboré à Oxford qui donne un aperçu direct des essences porrétanes (*intellectus considerat ea quae sunt rei essentialia*). Bonaventure créa un nouveau type d’intellect contemplatif (*intellectus resolvens*), dans lequel une vision de plénitude de l’être surgit en deux étapes d’abstraction métaphysique (*resolutio semiplena, plena*). La citation comprend la première étape de cet intellect en accord avec Avicenne au stade métaphysique de l’abstraction (*intellectus resolvens semiplene*). La détermination objective de l’essence commence à ce niveau, puisque la pensée mystique éclairée considère les déterminations catégoriques de la deuxième substance qui sont exemptes des effets empiriques de la première substance (*subiectum sine propria passione*). La principale différence avec le premier averroïsme est le fait que cette illumination de l’être est faite par-derrière. La supposition logique et mystique des essences peut déterminer le premier stade de la vision essentielle. La notion de *resolutio* n’a pas besoin de l’abstraction aristotélicienne et de l’imposition ; elle est donc absolument moderne. Bonaventure n’examine pas une seconde substance aristotélicienne, mais une essence avicenniste. Bacon de l’école du premier averroïsme décrivit exactement l’erreur fondamentale de *sophistae Latini*. Rufus fonda cette école à Oxford et Bonaventure l’a implantée à Paris. L′intellect moderne porte directement sur les déterminations fondamentales des essences selon Avicenne, mais il prétend élaborer des déterminations catégoriques de la seconde substance selon Aristote. Dans la tragicomédie de la raison mise en scène par les Muses, les penseurs objectifs à deux têtes contemplent une entité comme « *aliquid esse* » à travers un *tertium ens* mythologique (*Gehaltssinn*). L’herméneutique archaïque doit suivre la vérité en tant qu’*alètheia* ; par conséquent, elle doit sauver deux phénomènes fondamentalement différents qu′il faut considérer dans le mode de référence (*Bezugssinn*). Le type moderne d’*Irrtum* métaphysique correspond à la vision de formes catégoriques simples qui peuvent être directement considérées dans les choses réelles au sens d’« *equinitas tantum* » d’Avicenne. Au niveau de la résolution pleine, l’intellect mystiquement éclairé en tant qu’*intellectus sanctus* d’Avicenne considère ces pouvoirs cosmologiques que Denys l’Aréopagite mentionne comme dernier niveau de résolution qui atteint l’Un. Ce niveau de compréhension mystique fonctionne avec une cognition métaphysique qui opère sur les déterminations de l’être à la manière d’Avicenne « *ens inquantum ens* ». Un tel mystique intellectuellement formé considère directement les premiers principes de l’existence (*intellecto primo ente*). À ce moment, l’école de Phillipe le Chancelier a son mot à dire. Ce point de vue sépare les genres d’êtres les plus élevés du stade précédent de connaissance seulement éclairée à moitié. Cet intellect faible va à la reconnaissance des formes pures à travers l’abstraction des essences des choses réelles. Le plus haut niveau de l’intellect contemplatif contemple déjà les qualités d’être au niveau de la pleine unité, ce qui exclut les formes inférieures d’abstraction et les effets causaux secondaires (*intellectus resolvens plene et perfecte*). Le mystique prend le plus haut niveau de résolution pour regarder par-dessus l’épaule de Dieu vers la création. Assis dans cette position privilégiée, le moderniste peut effectuer une déduction mystique en faisant sortir des entités objectives de leur unité originelle en Dieu en tant que Donneur de formes objectivement voulues. Duns Scotus a présenté la forme complète de cette déduction objective.

L’interprétation d’Aristote faite par Bonaventure montre l’exposition de l’être faite par-derrière, à travers la perspicacité mystique de l’intellect actif (*secundum supremam aciem intellectus agentis*).[[7]](#footnote-7) La connaissance contingente de la causalité au niveau des substances premières n’a pas une mesure suffisante d’universalité pour établir la cause sous la forme hypostasiée des exemplars divins (*non intellecta causa*). Grâce à l’illumination, le moderniste devient un véritable métaphysicien et mystique, car il reconnaît tous les êtres sur la base de l’unité fondée au niveau des principes éternels et des premières formes. C’est un paradigme typique de l’école de Tolède selon Avicenne qui réalise un syncrétisme de l’aristotélisme néoplatonicien. La réduction du principe « *ex inmediatis* » constitue la base du Sophisme oxfordien que la troisième matrice analysait (Grosseteste, Rufus, Kilwardby). Bonaventure reprend leur interprétation de la premisse médiane du syllogisme déductif. La forme moderne de la preuve scientifique donne un aperçu direct de l’essence qui opère sur le plan de la causalité. L’interprétation analytique de Rufus des *Secondes Analytiques* comprend la causalité comme une essence universelle. Elle est en principe séparée de cognition inférieure des substances premières (OBJ II, ch. 3.3.1). Bonaventure n’a mis au premier stade de la cognition que la similitude contingente (*similitudo*) avec les exemplars divins comme l’indique le terminus *« directio naturalis* ». Quant à la réalité des substances hylémorphiques, le modernisme les utilise comme simple « *directio* » de pensée. Le premier averroïsme de l’école de Blund établit la cognition faite par les déterminations causales comme seul moyen d’assurer une correspondance complète de la réalité et de l’intellect. Le schéma de cognition passe par l’actualisation via la sensibilité des espèces et la double intentionnalité correspondante de cognition. Ceci est donné d’abord dans les sens et ensuite dans l’intellect (OBJ II, ch. 2.1.2). Les deux définitions de la vérité sont incompatibles. La vérité comme *coaequatio* de Rufus ne peut pas être réalisée en vertu d’une forme d’abstraction de base au premier stade de la résolution, car ce niveau est déterminé par cognition sensuelle. Bonaventure définit le double concept d’abstraction. La première sorte suit l’abstraction aristotélicienne (*a natura rei*) ; la seconde approche fait le niveau supérieur de dénudation avicenniste (*ab intellectu nostro*).[[8]](#footnote-8) La citation indique que la chose est définie sur la base d’un double sens de l’être (*sub duplici ratione*). La subsistance faite dans le mode « *sub quo* » se réfère à une « forme—essence » autonome qui est directement apprehendée. L’architecture de la vérité inférieure et supérieure est donnée selon *denudatio* d’Avicenne. Le premier averroïsme rejetait cette procédure, car elle n’entraîne pas la déduction complète nécessaire à la connaissance scientifique de la réalité. La dénudation ne va qu’à la définition formelle des essences comme c’est le cas d’un triangle. La preuve scientifique univoque doit être basée sur une causalité active au niveau de la substance hyparchique. Bonaventure adopte la théorie de Grosseteste de l’intellect faible (*intellectus debilis*) basée sur la cognition empirique des choses réelles et l’abstraction sensuelle (OBJ II, ch. 3.1.1). L’intellect mystique de *Modernorum* va directement aux essences ; il a besoin de choses réelles uniqument sur le plan des accidents.

Une double construction de l’intuition, de l’abstraction et de la cognition du monde (*resolutio*) montre que la cognition exprimée par le terme « *intellectio* » ne peut pas être la même pour le premier et le second averroïsme. Dans le deuxième averroïsme, ce terme désigne la dénudation néoplatonicienne. Le premier averroïsme strictement rejetait la dénudation pour la définition de la vérité comme correspondance. La théorie moderne de la vérité n’est pas déterminée par l’imposition à partir des substances premières ; elle ne crée qu’une similitude ou une unité analogue de cognition. L’herméneutique s’accorde pleinement avec la conclusion de Rohmer concernant le processus d’abstraction esquissé par les premiers savants franciscains (Rupella, Bonaventure).[[9]](#footnote-9) Bonaventure préfère une vision directe des essences qui se situe au-delà des expériences sensuelles. La double nature de l’être explique (*Bezugssinn*) pourquoi il n’est pas possible d’utiliser le terme « espèce » de manière univoque pour le premier et le deuxième averroïsme (*Gehaltsinn*). Surtout après la séparation complète des deux métaphysiques qui avait lieu après l’an 1250. La nature ontothéologique des espèces révèle la différence fondamentale entre le premier et le second averroïsme. Les « *species innata* » directement considérées sont tirées d’Augustin, en particulier de son œuvre *De Trinitate*. Cette écriture sépare la reconnaissance directe et innée des entités néoplatoniciennes du genre et de l’espèce qui sont abstraitement reconnus (*juxta speciem vel genus*).[[10]](#footnote-10) Le terme le plus important de la partie citée *De Trinitate* décrit la similitude de deux ordres qui est sauvegardée par la vision mystique. Il suit la règle mystique qui exprime la similitude néoplatonicienne des formes supérieures dans notre âme (*per regulam similitudinis*). L’impératif mystique et néoplatonicien de la similitude relie le Créateur trinitaire et la création sur le mode de l’accord mystique (*regula*). La création établit la structure trinitaire à travers la vision eidétique directe de ces espèces et genres néoplatoniciens (*specialem vel generalem notitiam*). Sur la base d’une telle vérité « régulatrice » faite comme une similitude mystique entre le Créateur et la création, Augustin introduit le modèle ontothéologique de la vérité comme *similitudo*. Anselme l’a repris, et Bonaventure l’a fait de même. Le Maître séraphique affirme que nous possédons l’idée innée sous la forme d’espèces innées, tout comme plus tard l’idée cartésienne de Dieu reste en nous. Dieu moderne est le garant de la nature univoque des espèces. Cet important fait mythologique explique comment la structure ontothéologique de l’être objectif est catégorisée par rapport à Dieu moderne comme Donneur des formes (*dativus finalis*). Il contemple cette espèce sous la forme la plus claire grâce à la lumière de l’intellect divin. La citation suivante expose la structure ontothéologique de métaphysique moderne. L’unité de l’être est exposée à partir de l’intellect divin. Par l’illumination directe de l’intellect humain à partir de la source divine de la vérité, l’univocité des espèces est garantie à la fois dans la pensée et dans la réalité.

« Selon l’opinion de tous les docteurs de l’Église, le Christ est une connaissance intérieure et chaque vérité n’est donnée que par lui ; en aucun cas dans la langue parlée, mais par l’illumination venante de l’intérieur. Par conséquent, il est nécessaire qu’il garde en lui l’espèce la plus claire (*habeat clasrissimas species apud se*), qu’il ne puisse partager avec personne d’autre. Il est lui-même l’essence intérieure de chaque âme humaine ; en vertu de son espèce la plus claire, il illumine l’espèce dans l’intellect humain (*speciebus clarissimis refulget super species intellectus nostri*). » [[11]](#footnote-11)

Les espèces les plus claires et aussi les plus rationnelles et les plus vraies (*species clarissimas*) proviennent d’une source transcendantale qui illumine l’âme de l’intérieur (*interius illustrando*). La reconnaissance de la première substance n’est pas donnée par l’abstraction achevée dans la production de l’intelligibilité des espèces, comme c’était le cas dans le premier averroïsme. En considérant les espèces hypostasiées modernes placées dans le cadre de la double nature de *resolutio* mentionnée ci-dessus, il apparaît une double conception de la vérité comme *similitudo* et *veritas* d’Anselme. Les deux formes de vérité ont un caractère différent. La vérité interne est donnée comme similitude de la chose (*similitudo rei*), car elle suit la réalisation de la vérité provenant de la source divine (*impressio veritatis*). Cela a donné naissance à la théorie de la double vérité dans deux registres (*sub duplici ratione*). Le premier étage se compose de correspondance aristotélicienne. Les illuminés la prennent uniquement comme *similitudo* empirique de l’intellect et de la chose. Au deuxième étage se trouve la véritable vérité donnée par la vision directe de Dieu moderne qui fait la source ultime de vérité. La théorie de la double vérité était fondamentalement inacceptable pour le premier averroïsme, car elle contredit complètement les conclusions de CMDA données « *ad mentem Averrois* ». Mise dans la perspective herméneutique, Bonaventure est le père fameuse est objectivement invisible de la fameuse théorie de « la double vérité ». Premièrement, il fit un mélange de la théologie et philosophie qui sont les sciences génériquement distinctes. Deuxièmement, il fit une séparation erronée de la vérité sur le plan des règles méthodologiques (*per regulam similitudinis*) qui fait un faux semblant de la réalité. Cet *eídolon* sophistique de Bonaventure qui produisit une pseudo-conception aristotélicienne de la vérité doit être considéré dans la double perspective de la compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*). Dans ce cas, nous devons considérer la théorie de la soi-disant double vérité comme deux formes différentes de signification en termes du sens de référence (*Bezugssinn*). Le modernisme objectif, quant à lui, considère la notion de « double vérité » donnée dans l′ouverture de la Déclaration de 1277 comme un phénomène objectif unique (*Gehaltsinn*). La théorie objective de la soi-disant double vérité est devenue une sorte de *tertium ens* qui est complètement faux. Mise en forme de *Bezugssinn*, cette double conception de la vérité créée dans l′ontothéologie de Bonaventure est devenue la base réelle et objectivement invisible de la célèbre controverse de 1277.

La citation suivante ouvre la voie au concept de Descartes de l’intellect et de l’âme, dans lequel l’espèce innée offre le sens considéré comme immanent et évident. La différence entre la première et la seconde espèce, qui est donnée sur le mode de la double origine causale, crée la double conception de la vérité en Dieu et en l’homme.

« L’espèce innée (*species innata*) peut être comprise de deux manières. Soit comme une simple similitude (*similitudi tantum*), comme l’espèce de la pierre, soit comme une similitude qui porte en elle-même une certaine véracité (*veritas in se ipsa*). La première espèce est donnée comme une image sensuelle et à partir de là, l’image se forme dans l’âme, qui est vide depuis l’origine. La deuxième espèce est l’empreinte d’une vérité supérieure dans l’âme (*impressio aliqua summae veritatis in anima*) sous la forme de la grâce donnée dans l’âme qui reçoit la lumière formatrice de la cognition et une certaine direction naturelle de la cognition. » [[12]](#footnote-12)

La citation présente l’intégration de l’abstraction aristotélicienne dans la conception univoque des espèces du troisième genre. Le système de la double vérité est né de la différence entre la similitude donnée par les sens dans le processus d’abstraction (*similitudo tantum*) et la similitude donnée à l’égard de la vérité supérieure. La vérité supérieure est évoquée par l’espèce considérée de manière *per se* (*veritas in se ipsa*). L’abstraction forme d′abord la similitude entre la pensée et la chose à la manière d’une représentation sensuelle (*prima species est sicut pictura*), mais en aucun cas la pleine vérité sur la chose donnée dans la pensée divine. L’espèce de Bonaventure reçut une double forme selon qu’elle est formée par le double type de la résolution (*per similitudinem, per essentiam*). Si l’espèce surgit par abstraction des sens dans le mode « *per similitudinem* », alors elle détermine l’âme et l’intellect passif comme *tabula rasa* d’Aristote et établit la cognition naturelle (*directio naturalis*). Malheureusement, cette abstraction ne garde pas la plénitude de vérité comme *rectitudo* d’Anselme. Seule la vision eidétique dans le mode « *per essentiam* » crée une pleine contemplation de la vérité dans l’âme. Alors, il est vrai que la même espèce révèle plus qu’une simple vérité aristotélicienne comme correspondance. La vérité est donnée au deuxième niveau par l’exposition faite par-derrière, par laquelle l’espèce symbolise la vérité supérieure donnée par Dieu (*secunda species est impressio aliqua summae species veritatis in anima*). L’intégration de la contemplation mystique et de la cognition naturelle a donné naissance à la première forme de l’ontothéologie univoque de *Modernorum*. La signification empirique des espèces est donnée sur le plan de contingence et d’incertitude, car elle découle du processus d’abstraction aristotélicienne dans le cadre d’une simple similitude sensuelle. Les espèces abstraites ne montrent que la similitude néoplatonicienne avec la vérité, mais elles ne font pas la vérité totale. Rappelons-nous l’interprétation des *Secondes Analytiques* faite à Oxford qui mit les sens des substances réelles à la deuxième place. La substance première, Kilwardby l′exclut des six axiomes de cognition en raison de son occurrence contingente. Bonaventure est lié à la « désobéissance de la matière » de Rufus (OBJ II, ch. 3.3.2) qui forme le leitmotiv de base de la modernité par l’élimination de la substance première et par la conquête du monde sur le mode de l’assimilation objective de sa propre *scibilia*. Ce genre de « substance—essence » est donné en permanence dans Dieu et il est considéré directement sur le mode de la vérité donnée sur le plan de « *semel—semper* » selon l’école porrétane des *Nominales*. Cette « *species—essentia* » telle qu’elle est directement réfléchie, elle jaillit de la source permanente de vérité qui guide la cognition de l’âme. L′intuition évidente des essences se fait par dénudation avicenniste, ce qui sépare les essences des choses sensuellement reconnues. Les choses réelles ne manifestent des essences éternelles que de manière contingente et dans la matière désobéissante. La dénudation déplaça l’objet de cognition dans la sphère de détermination objective de l’être.

Une et la même chose possède alors deux formes de la vérité. Tout comme l’intellect et l’âme dans le deuxième avicennisme avait pris deux visages selon l’enseignement de Proclus, ce qu’Avicenne adoptait (OBJ I, ch. 2.3.1). L’intellect utilise les choses pour atteindre la vérité supérieure provenant directement de la source divine. La vérité en tant que correspondance ne détient un caractère aristotélicien qu’apparemment. Bonaventure abolit la donation du sens établie selon le datif métaphysique. Par conséquent, le premier averroïsme a fondamentalement rejeté les sophismes des Latins. La dialectique entre les deux sortes d’espèces montre que la chose reconnue en vérité comme *similitudo* n’est qu’un indicateur de la vérité supérieure comme *essentia*. Cela a donné naissance à la théorie de la vérité double qui est basée sur la double vision de l’espèce. Bonaventure élabora une définition similaire de la vérité comme *coaequatio* de Rufus, et, comme lui, il invoque explicitement *rectitudo* d’Anselme.

« Anselme affirme que “la vérité est une exactitude donnée uniquement dans la pensée perceptive” (*rectitudo sola menta perceptibilis*). Rien ne peut correspondre à la rectitude autre que ce qui est correct (*rectitudini non potest aequari nisi rectum*). Lorsque notre intellect rejoint la vérité, il devient nécessairement juste. La conjonction se fait par une conversion réelle de l’intellect à la vérité. La vérité donnée de cette manière est définie comme la “correspondance des choses et de l’intellect” (*adaequatio rei et intellectus*). » [[13]](#footnote-13)

L’exposition de la vérité vient par-derrière et l’accord est donné dans l’acte de correction de la pensée qui concerne les espèces éternelles. La nouvelle compréhension de la signification fait une nouvelle prédication *par prius* et *par posterius* en mode néoplatonicien de l’école de Tolède. La vérité en tant que *coaequatio* présuppose l’existence de formes éternelles ; le terme aristotélicien appliqué ne peut rien y changer. La phrase clé porte sur le fait que rien autre ne peut correspondre à la justesse que ce qui est juste (*rectitudini non potest aequari nisi rectum*). Cette vérité se distingue de la cognition sensuelle qui fait un accord établi dans le processus de la vérité comme correspondance. Bacon rejetait la définition d’Anselme « *rectitudo sola mente perceptibilis* » comme sophistique (OBJ II, ch. 3.3.2). Dans le premier averroïsme de l’école sicilienne, il y a une distinction claire entre la supposition catégorique dans le cadre du genre et l’acte de cognition établi par l’imposition du sens qui vient de la première substance à l’espèce. Sinon, la vérité en tant que correspondance entre la première et la deuxième substance ne pourrait pas être établie. Dans le second averroïsme, la correspondence aristotélicienne ne fait que la première étape de cognition. L′aristotélisme présuppose pour le premier pas de cognition une causalité directe qui passe de la chose aux sens corporels. Bonaventure propose une similitude comme fondement de la vérité (*similitudo tantum*). La nécessité moderne n′est pas de nature hyparchique, mais de nature spéculative qui dérive d′une ontothéologie douteuse. Les illuminés exercent l’acte de vision évidente qui établit la correspondance entre deux types de *tertium ens* dans l’intellect. La vérité est donnée comme *rectitudo* d’Anselme et comme égalité universelle des espèces selon Rufus. Bonaventure adhère au modèle du deuxième averroïsme, qui est donné par l’illumination du sens de l’être venant par-derrière, à partir d′une source transcendantale mise en dehors des choses réelles. Bonaventure manque l′abstraction et le concept d’intellect selon *De anima*. La véritable cognition venant des sens ne détermine pas l’intellect ; elle ne fait que confirmer l’aperçu déjà donné des espèces exemplaires. C’est à peu près le même scénario que dans le cas de la cognition de *scibile* élaborée par Rufus. Par conséquent, les espèces du deuxième averroïsme n’ont pas la même signification que *species intelligibilis* dans CMDA (OBJ I, ch. 2.4.2). La définition des espèces est donnée sur le mode de *tertium ens*, qui est considéré à la fois dans l’intellect et dans les choses. La définition de l’espèce par Bonaventure n’est pas basée sur une réception intentionnelle, comme c’est le cas *De anima* d’Aristote (*speciem existentiem in materia praeter materiam*).[[14]](#footnote-14) La formulation citée montre que l’espèce ne représente qu’une occurrence contingente d’espèce univoque, qui descend dans la matière hylémorphique (*in materia*).

De plus, Bonaventure pense que toute forme reconnue dans le cadre de la matière spirituelle est beaucoup plus stable que la forme dans la matière hyparchique. Ce deuxième type de matière existe en dehors de la matière réelle (*praeter materiam*). L’hylémorphisme universel complétait le Sophisme oxfordien ; il prévoit les deux étages de réalité et de cognition. L’émergence de ce simulacre assure l’existence objective des espèces en tant que concept univoque constitué à la fois de substances premières et d’universaux. La forme essentielle des espèces est insérée dans l’Arbre de Porphyre, suivant la division susmentionnée des *Nominales* et des porrétans. La première nature des espèces fait leur forme cognitive à travers l’abstraction aristotélicienne dans l’âme empiriquement connaissant comme *tabula nuda*. La deuxième approche considère la même espèce dans son essence éternellement donnée à travers une intuition directe de formes permanentes et d’exemplars. L’essence de l’espèce détient le statut d’une essence porrétanne hypostasiée. Elle est actualisée en permanence et ensuite mise quelque part et de manière contingente. Dans ce cas, il peut également être appréhendé par les sens corporels. La cognition est vraie selon la différence entre la vérité aristotélicienne donnée par l’abstraction (*per similitudinem*) et la vérité avicenniste donnée par la dénudation (*per essentiam*). Les espèces sensuelles ne font que la condition secondaire d′une cognition autonome. Elle n’a pas besoin des sens lorsqu’elle s’élève vers une vérité supérieure. Par conséquent, Bonaventure reprend l’abstraction donnée dans le premier averroïsme simplement comme un instrument secondaire. Les commentaires de Rufus et Kilwardby sur *Secondes Analytiques* ont amené le premier modèle de cette cognition à Paris. Bonaventure élargit leur interprétation dans la structure ontothéologique moderne donnée objectivement. La prédication *per prius* est déterminée par la primauté des formes autonomes données selon *Liber de causis* et en aucun cas selon l’existence réelle des substances premières, comme l’ont proposé Aristote et Averroès.[[15]](#footnote-15) La détermination des espèces ne se fait pas à partir de la direction de la première substance en réalité, mais à partir de l’espèce innée (*species innata*) que Descartes a échangée contre l’idée innée de Dieu moderne en nous. L’acte de double intuition détermine le scénario de la cognition moderne et postmoderne en tant que preuve eidétique considérée dans *cogito* (Descartes, Husserl). L’être de l’espèce innée est énoncé sur le mode ontothéologique *per prius*. Il est accessible directement dans l’âme, en exposant l’intellect par-derrière, en prenant la direction des exemplars divins.

Cette interprétation mérite une analyse plus approfondie, car elle a rendu possible *Wirkungsgeschichte* de modernité. Bonaventure réussit à trouver un nouveau type de l′énontiation catégorique, alors que Rufus manquait d’outils pour créer une prédication concrète (*neque secundum concretionem habentur simplicia vocabula*; OBJ II, ch. 3.3.4). Rufus élaborait l’égalité des espèces du troisième genre (*coaequatio*). Bonaventure les a installés au premier étage de similitude selon l’abstraction d’Aristote des *species sensibilis* et *intelligibilis*. Mais cette forme inférieure ne fait qu′une connaissance contingente des formes et des essences pures. Bonaventure établit une prédication catégorique à deux niveaux, afin de créer un fondement sophistique de la nouvelle métaphysique selon les catégories d’Aristote. De cette manière, il a formellement répondu à une partie dévastatrice de la critique faite par le premier averroïsme, qui considérait les modernistes comme des imbéciles philosophiques. En fait, Bonaventure travaille avec le scénario de *scibilia* de Rufus qui sont illuminés par–derrière, grâce à l’intuition directe. Il n’a pas besoin de prédication catégorique, seulement de la division dialectique moderne et postmoderne et de classification du sens dans *Arbor Porphyriana*. La vraie cognition suit l’intuition essentielle des formes supérieures afin d’aller vers les formes inférieures à travers le système de déduction selon *Liber de causis*.

« L’intellect est vrai lorsqu’il réalise comment la chose est donnée réellement (*sicut est in re*). S’il ne réalisait pas comment la chose est vraiment donnée, la cognition serait fausse et vaine. Le philosophe rationnel et le métaphysicien confirment que les différences sont extraites du genre en tant que puissance. Par conséquent, il est nécessaire (*ergo opportet*) qu’elles soient également données de cette manière dans la chose elle-même (*ita sit in re*), car les formes les moins universelles naissent de la direction des formes les plus universelles (*exeant in esse a formis magis universalibus*). Sinon, les considérations des logiciens et des philosophes seraient complètement vaines. » [[16]](#footnote-16)

Le premier averroïsme rejette fondamentalement la thèse des modernistes selon laquelle il existe des déterminations universelles dans les choses réelles (*in re*). La citation a établi la théorie de la déduction scientifique objective, selon laquelle l’existence des formes inférieures part de l’existence des formes universelles (*formae minus universales exeant in esse a formis magis universalibus*). La première phrase confirme la nature de la vérité comme *coaequatio* de Rufus. Dans réalité les différences universelles sont données directement et sur le mode univoque, puisque les essences sont données partout de manière générique (*differentias extrahi de potentia generis*). Le philosophe est un sujet illuminé (*metaphysicus*) qui dispose d′un intellect moderne et plus tard celui des cartésiens (*intellectus, si verus est*). Il observe ces espèces universelles partout. Il confirme leur exactitude secondairement à travers une chose extérieure (*intelligit, sicut est in re*). La première substance hylémorphique n’illustre que des vérités objectives directement considérées. Les philosophes naturels aristotéliciens à l’esprit faible (*rationalis philosophus*), d’autre part, doivent suivre un chemin compliqué d’abstraction et de prédication catégorique pour savoir, ce qui est moins vrai.

Proclamée vers 1255, une telle doctrine de cognition provoquait une grande consternation parmi les vrais philosophes qui étaient les artistes séculaires de Paris comme Guillelmus de Sancto Amore et ses disciples. Rufus fut le premier moderniste à mettre l’hypothèse de primauté de l’essence dans la cognition (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur* ; OBJ II, ch. 3.3.1). Bonaventure fit de même. La « *res* » citée garde le sens de l’hypostase universelle et sa prédication est donnée dans le mode essentiel d’une hypothèse valable pour l’abstraction logique (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post*. 84a14). Bonaventure suivit le chemin du Sophisme oxfordien. Il mal comprit le sens métaphysique de la stipulation « ἐν τῷ » en relation avec la donation métaphysique « αὐτοῖς » (*Anal. Post*. 84a12) qui était déjà en œuvre depuis l’explication fausse de Grosseteste (OBJ II, ch. 3.1.1). Une preuve scientifique bien construite devrait partir de « ἐνυπάρχει ἐν τῷ » (a13) à « ὑπάρχουσιν αὐτοῖς » (a14). Bonaventure en figure d′un véritable « *metaphysicus* » fonda une philosophie chrétienne, une génération après la fondation du Sophisme oxfordien. Il est donc clair que cet *illuminatus* non critique accepte les doctrines erronées d’Oxford comme un dogme philosophique. Ensuite, il n’y a aucun problème à générer une déduction de métaphysique et de cognition dans le style « *modo geometrico* ». Dans la première forme de la connaissance objective, l’essence émerge de la forme supérieure d′« exsistence » porrétane. Ensuite, elle descend vers les premières substances contingentes (*exeant in esse*). Cette seconde occurrence de l’essence dans les premières substances transitoires n’est plus si importante. La voie primaire de connaissance concerne l’être donné dans le mode d’« *exsistere* » moderne. Bonaventure prend comme exemple de cognition métaphysique la division déjà connue des *Nominales* selon l’Arbre de Porphyre. La division des universaux passe par l’extraction des différences génériques (*differencias extrahi de potentia generis*). La reconnaissance objective de ce qui est (*in re*) selon la plénitude de la vérité diffère donc fondamentalement de la vérité contingente faite comme une *similitudo* simple. La citation ci-dessus est importante, car elle révèle la forme moderne de *dativus obiectivus*. Nous avons examiné la manière dont l’être métaphysique devient un *tertium ens* en tant qu’entité objective spécifique (*dativus possessivus*). La citation révèle la manière dont le sujet amène l’être objectif dans la non-dissimulation comme une *veritas* de l’ontothéologie dogmatique moderne (*dativus auctoris*). Bonaventure a créé une nouvelle forme de *Ge-Stell*. Le métaphysicien éclairé n’a pas besoin du monde réel pour construire le premier domaine ontothéologique de l’esprit moderne. Il se met à la place de Dieu moderne comme Donneur des formes objectives d’Avicenne. Il s’approprie donc le sens de l’être de lui-même afin de comprendre l’être de cette manière holistique et divine (*Er-eignen*). Le sens de l’être en forme de *resolutio* moderne émane complètement du sujet éclairé (*metaphysicus*). La déduction de la vérité prend des formes permanentes pour passer à la réalité transitoire. Cette perspective nouvelle de compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*) est conduite par les mots « *ergo opportet*» ; elle est liée au désir sur le mode du conjonctif (*sit in re*). On verra plus tard comment cette forme du désire métaphysique est dégénérée dans une concupiscence capitaliste (*appetitus*). Le vœu pieux des illuminés modernes déclare de manière subjective que ce qui est donné « *in re* » n’est pas un acte de subsistance réelle des substances premières. En fait, il s’agit de l’individualisation des hypostases préexistentes. Elles sont reprises d’« *exsistere* » éternel de ces formes dans le contingent « *exsistere* » de ces formes. L’existence de substances hyparchiques est échangée de manière sophistique contre une essence logique donnée comme une supposition subjective. Cette transformation, en plus, suit les dogmes ontothéologiques. L’ontothéologie mythologique a remplacé la métaphysique critique à l’aide du désir pieux. Les Furies divines en tant que puissances de Vengeance font la perte du bon sens ; elles ont donné à la modernité un fondement chaotique appuyé sur *dativus auctoris* et *dativus finalis* nouvellement formés. Cette ruse pieuse (plus tard connue sous le nom de « *Liste der Vernuft* » de Hegel) faite par illuminés académiques établit la nouvelle forme de l′énonciation catégorique et de vision du monde moderne bâtie sur le sophisme métaphysique objective (*Irrtum*).

Bonaventure accepte (à contrecœur) la prémisse de base *De anima* selon laquelle la cognition est donnée en exposant le sens de l’être de face, à partir des premières substances réelles qui affectent les sens, puis l’intellect réceptif et synthétique. Par conséquent, il affirme que la connaissance des espèces innées commence par la connaissance sensuelle. Ce genre de cognition conduit finalement la pensée des philosophes naturels aristotéliciens (*rationalis philosophus*) sur le plan *per posterius* au monde supérieur, à la vérité des exemplars et des révélations divines. La perspective de la prédication *per prius* est donnée par le fait que nous considérons ces espèces à partir de la position de Dieu, prise de l’ensemble de la création. Cette extravagance cognitive établit un double concept de prédication *per prius* et *per posterius*. Le texte canonique *Cat*. 2a11–16 reçut alors une signification objective façonnée par la nouvelle ontothéologie. Dans le deuxième averroïsme de Rufus, l’être objectif découle du fait que la forme reprend (*exsistit*) la matière du troisième genre (OBJ II, ch. 3.3.2) à travers du processus d′*informatio*. À la suite de la connexion de la matière universelle du troisième genre et de la forme universelle du troisième genre, une entité universelle et pleinement objective est formée. Dans le passage cité, Rufus expliquait à propos de « *species obiecti exsistentis* » qu’il lui manquait la catégorie de pensée nécessaire pour établir une détermination métaphysique de ce nouveau type d’être. Le rôle de mesure universelle des êtres est pris par « *species—essentia* » que Rufus mit au jour. Le *concretum* de Rufus a été inclus dans la métaphysique de l’essence de Kilwardby. Bonaventure a transféré « exsistence » des penseurs modernes d’Oxford au récit ontothéologique. Bonaventure fit le recours à Alfarabi pour intégrer l’abstraction aristotélicienne dans la prédication ontothéologique du néoplatonisme augustinien. L’abstraction aristotélicienne détermine les espèces sur le mode de similitude, car les aristotéliciens regardent l’être du point de vue de la création. Une « *species—essentia* » avicenniste est construite sur l’acte de dénudation un étage plus haut. Les modernistes regardent la création du point de vue divin et ils n’ont pas besoin d’expérience sensuelle. L’essence peut être donnée comme une hypostase porrétane indépendamment dans le mode *per prius*, lorsque l’intellect objectif des illuminés regarde les espèces aristotéliciennes à travers la dénudation, dans le mode de « *hoc esse tantum* » d’Avicenne. » Pour déterminer l’espèce, l’herméneutique critique doit savoir très précisément de quel point de vue (*Vor-blickbahn*) nous la regardons. L’illumination d’Avicenne et l’abstraction d’Aristote ne possèdent pas la même nature de la vérité. La véritable connaissance de modernité ne commence pas par les sens. L’âme connaît l’espèce du troisième genre par elle-même, par la dénudation conformément à Avicenne.

Les commentaires d’Averroès sur Aristote ont peu changé tout le schéma de cognition moderne. Influencé par les écrits *De anima* et CMDA, le deuxième averroïsme ajoutait le processus de cognition aristotélicienne donné par l’abstraction des sens au processus de la dénudation avicenniste. Il s’agit d’un syncrétisme typique de l’école de Tolède qui était incapable de distinguer les différents projets de métaphysique selon Avicenne et Averroès. Le double aperçu de la place de l’être métaphysique à venir (*Lichtung* de Heidegger) crée la collection moderne de deux concepts d’abstraction. Le même point de vue était partagé par Augustin et Avicenne. L’arrivée d’Averroès n’a pratiquement rien changé au scénario de la cognition moderne. C’était une procédure néoplatonicienne typique lorsque l’explication des *Catégories* faite par *Isagoge* était considérée comme la première étape de la philosophie supérieure. Aristote n’était pas assez profond pour faire face aux mystères de Pythagore et de Jamblique (OBJ I, ch. 1.3.3). Après l’arrivée d’Averroès dans l’Occident latin, rien de fondamental n’a également changé dans l’école du premier averroïsme, mais pour une raison complètement différente (OBJ II, ch. 2.2.1). Dans l’école du deuxième averroïsme, modifiée par Bonaventure, l’abstraction aristotélicienne et la vérité d’Averroès en tant que correspondance ont amélioré la vérité d’Avicenne en tant que *certitudo* et la vérité d’Anselme en tant que *rectitudo* et la théorie de la vérité de Rufus en tant que *coaequatio*. La modernité comparait un seul et le même type d’espèces. Il est principalement déterminé par l’intuition mystique ou moderne. Ensuite, il est lié à la forme contingente donnée par abstraction, de la direction des choses perçues sensuellement. La *similitudo* moderne de la chose et de l’intellect ne fait pas la détermination de l’intellect à partir de la chose réelle, mais par la rectification de la vérité déjà connue. Elle est présente de manière ambiguë dans la réalité, par la chose hylémorphique comme dans le miroir (*prima species est sicut pictura*). Les images sensuelles sont trompeuses, comme on le sait depuis Platon et Descartes. Descartes postmoderne traite de cette différence entre les deux aperçus de l’espèce extérieure et intérieure à travers le passage de la première à la deuxième méditation. Cette intuition fonde une métaphysique ontothéologique de l’unique vérité. L’univocité de l’être se fait dans le cadre de l’aristotélisme néoplatonicien tel qu’il a été transmis par Avicenne et d’autres grands penseurs de falsafa.

Le concept moderne de l′étant évident fait exposer le sens de la direction qui est établie par une nouvelle forme de résolution métaphysique. Après Kilwardby, le moderniste Bonaventure constitua un autre concept sophistique d’*ens ratum*. La critique d’Albert à l’égard d’*ens ratum* (OBJ II, ch. 2.4.3) vise non seulement Kilwardby, mais aussi Bonaventure, puisqu’il abolit l’imposition catégorique venante des premières substances. La citation suivante du commentaire des disciples de Bonaventure (*Dubium I*) contient pour la première fois la structure complète de « *res* » moderne mise dans la réalité objectivement conçue.

« La détermination de l’être par rapport à la chose peut être définie sur le mode général ; par une détermination catégorique et par une détermination objectivement donnée (*res accipitur communiter et proprie et magis proprie*). La chose est comprise dans la détermination générale par l’objectivité essentielle de la chose donnée (*dicitur a reor, reris*). Tout est ainsi défini dans le domaine de cognition que la chose soit donnée en pensée ou en réalité. La chose énoncée dans son propre mode (*proprie dicitur*) est assurée comme un existant réel (*dicitur res a ratus, rata, ratum*), c’est-à-dire dans la réalité externe donnée comme substance (*ens in se*) ou comme accident (*in alio*). Dans ce mode, la chose est compatible avec le terme “être”. La troisième voie exprime l’être à la manière de l’être objectivement donné (*res magis proprie*). La prédication de cet être certain (*ens ratum*) est donnée par rapport à ce qui est immuable dans son être essentiel, donné de soi (*ratum dicitur illud quod est ens per se et fixum*). Ainsi, la chose est énoncée uniquement par rapport à la création (*res dicitur solum de creaturis*) et aux substances subsistantes (*substantiis per se entibus*). » [[17]](#footnote-17)

Le troisième mode de prédication énonce le système complet de la nouvelle prédication catégorique qui a été introduit dans le système de l’ontothéologie avicenniste. Contrairement au premier averroïsme, la citation commence par la détermination d’Avicenne de la chose au sens le plus large (*communiter*), c’est-à-dire de la direction de l’intellect cognitif (*omne illud, quod cadit in cognitione*). La deuxième détermination d′« *ens ratum*» reprend la conception aristotélicienne classique de la première substance. La troisième version, c’est-à-dire la prédication objective, est très importante, car la détermination de l’être est comprise sur le mode « *magis proprie* ». Après l’abolition du datif métaphysique, l’être de la première et de la deuxième substance a fusionné dans la forme nominaliste de la prédication catégorique. Cet être du troisième genre « exsiste » à cause de nouvelle prédication amphibolique qui concerne une chose universelle et individuelle. Bonaventure prétend que ce *tertium ens* est compatible avec la prédication aristotélicienne faite au niveau de la deuxième substance (*hoc modo res convertitur cum ente*). Cette forme de conversion objective entre le concept universel et la chose réelle fait un non-sens total dans l’aristotélisme. Le premier averroïsme n’a pas d’être du troisième genre et il ne peut établir aucune sorte de prédication objective. La première substance existante en réalité est clairement séparée de son être qui est reconnu dans la pensée. Bonaventure commence la détermination d’être non pas de la réalité, mais de l’intellect éclairé par Dieu. Par conséquent, l’être unique de la première substance (*est in rerum natura*) et sa cognition universelle dans la pensée (*est in cognitione*) fusionnent. Cette détermination objective de la chose se fait uniquement à partir de la direction de l’objectivité essentiellement donnée (*res a ratus, rata, ratum*). La nouvelle « chose » est devenue une entité universelle concrète et convertible faite sur le mode de l’être objectif (*res magis proprie*). Cette propriété objective a été constituée pour la première fois par Avicenne pour l’être en tant qu’être. Le sens de l’être est donné pour penser au sens de *concretum* de Rufus et de *factum* de Bonaventure, qui établit un nouveau type de *tertium ens*. Rufus établit la première vision directe des essences avicennistes et objectives. Cela signifie que l’abstraction aristotélicienne et la prédication catégorique aristotélicienne ne sont plus nécessaires pour déterminer le troisième genre d’être qui se veut absolument certain. L’entité objectivement considérée ne peut être catégorisée qu’en ce qui concerne la création (*res dicitur solum de creaturis*) et les substances subsistantes (*substantiis per se entibus*). Bonaventure présente le nouveau type de prédication univoque qui énonce les substances hylémorphiques et les formes intellectuelles cosmiques aux mêmes valeurs catégoriques. En conséquence, la première forme complète d’ontothéologie a été établie sous l’égide de la vérité objective unique et unifiée.

Le premier averroïsme considérait une telle prédication comme un non-sens total. L’homme n’est ni Dieu ni ange. Grâce à l’émancipation de la métaphysique d’Aristote, une figure complète de mythologie moderne a été créée. Le *factum* objectif est défini comme la puissance du sujet démiurgique (*dativus auctoris*). Il s’étend (*exsistit*) ensuite dans le royaume de science, de technologie et du capitalisme. Bonaventure ouvrit l’époque de la modernité en dotant l’être d’une facticité basée sur une mythologie objective. La conjonction de vœux mentionnée ci-dessus liée à cette citation (*ergo opportet ; quod ita sit in re*) expose la nouvelle voie démiurgique de l’époque par laquelle le sujet moderne a objectivement ratifié l’être conçu par Dieu moderne (*dativus finalis*). L’être est maintenant donné dans le nouveau mode catégorique « *magis proprie* », par lequel l’être reçoit la solidité (*ratum dicitur*) à travers l’essence donnée objectivement (*quod est ens per se fixum*). Dans la nouvelle fixation de l’être donné de manière factuelle, la conversion de la chose et de l’être au sens univoque est mise au jour. Cette conversion est ratifiée par le sujet (*Ge-Stell*) et non par l’imposition du sens venant à partir des premières substances. La création du sens objectif de l’être doit être lue selon la modernité, dans laquelle les choses hypostasiées des porrétans gardent la primauté. Du point de vue de *dativus obiectivus* (ch. 4), il s’est produit un changement fondamental dans la manière dont l’être métaphysique reçoit le proprium objectif (*dativus possessivus*). La nouvelle définition de l’être en tant que « *res* » objective établit la causalité objective dans la métaphysique moderne. L’appropriation démiurgique de l’être objectif est liée à la catégorie qui décrit la manière dont le sujet moderne conduit l’être objectif à l’efficacité historique (*dativus auctoris*). La facticité de l’être objectif a été créée par le sujet moderne sur le mode de la supposition. Elle a remplacé la signification catégorique de la deuxième substance donnée par l’imposition faite à partir des premières substances hyparchiques.

Pour cette raison fondamentale, le commentaire cité de Bonaventure sur les Sentences conçut le modernisme comme système ontothéologique après l’an 1252. Rufus était incapable de compléter cet exploit dans l’ouvrage *Speculum animae*. Cependant, Rufus était à Paris quand son acolyte écrivait le commentaire sur les Sentences et il a soutenu Bonaventure par son autorité au Collège franciscain de Paris. Le terme « *ens ratum* » et les variantes dérivées (*res a reor reris*) attendent un grand avenir avec Henri de Gand et Duns Scotus. Le nouveau concept d’être minimal est en contradiction avec la conception du premier averroïsme. Nous avons cité la critique d’Albert à l’égard d′« *esse ratum* » des Latins (OBJ II, ch. 2.4.3). Ce critique de l’averroïsme Latin l’a défini dans le mode *per prius* uniquement en relation aux premières substances. Ce que le premier averroïsme garde comme premier, à savoir la substance réelle, le second averroïsme n’a que comme tout dernier. L’étant objectif était définitivement séparé de l’être hyparchique des substances premières. La chose était conçue de manière univoque qui est catégoriquement fondée sur le mode des première et deuxième substances indifférenciées. Le nouveau concept d’être est entré dans le scénario ontothéologique de la métaphysique chrétienne. Bonaventure en est le véritable auteur, puisqu’il élabora une métaphysique biblique. L’univers, selon la Bible, n’est né de rien, par la simple intention volontariste du Créateur. La sophistique moderne objectivement accomplit le fait mystique de l’*Évangile de Jean* « *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* » (Jn 1:14). La forme objective est tirée de la position donnée comme *creatio ex nihilo* qui produit *ipso facto* la métaphysique nihiliste de l’Occident. La citation suivante définit l’univocité d’être au niveau de la signification nominale dérivée de la négation logique du néant. La cognition ne consiste plus dans l’existence réelle des substances premières, mais dans la volonté démiurgique des illuminés modernes éclairés par la logique formelle.

« Tout ce que l’intellect comprend est l’être, car il comprend tout à travers l’imagination sensuelle, qui est donnée en ce qui concerne l’être réel. Chaque sens et vérité de la parole sont plus simplement signifiés en termes d’être. C’est pourquoi nous disons : “Pierre est”, et cela se fait en ce qui concerne l’être. La proposition relative au passé est donnée par rapport à son ordre donné dans le présent. De même, on leur donne les propositions concernant l’avenir et également les propositions négatives. Quand nous disons : “César n’existe pas”, il existe aussi un autre être qui n’est pas César (*aliquid enim ens est, quod non est Caesar*). Cela s’applique également à d’autres significations. De même, on peut dire que la chimère n’est pas une licorne (*chimaera non est hircocervus*). » [[18]](#footnote-18)

Revenons maintenant à la partie originale *De interpretatione* 16a16–19, qui est paraphrasée dans la citation ci-dessus faite par Bonaventure.[[19]](#footnote-19) La signification est donnée par l’exposition du sens venant par-derrière, de la direction d′« essence—espèce ». Aristote travaille avec l’imposition provenant de substances hyparchiques. La métaphysique de la chimère est impossible dans ce système, car la supposition logique produit uniquement une signification homonyme (*opinabile* d′Abélard). Bonaventure comprend le dernier être indivisible en le distinguant de l’autre par une négation logique. C’est une position typique d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.3.2). La première cognition va à l’être pur (*omne quod intellectus capit… est ens*). Par conséquent, même la définition nominale, si elle est vraie (*veritas orationis significantis*), doit contenir un degré minimum d’être (*fundatur simpliciter super ens*). Du point de vue du degré minimum de l’être formellement déterminé, il est alors indifférent si la définition couvre la licorne non existante ou une chose réelle. En tant qu’individu moderne, l’être est formellement différent d’un autre dans le mode logique « ceci ici », qui établit l’identité minimale, mais maximale sûre et éternelle (*aliquid enim ens est, quod non est César*). La temporalité n’a aucune influence sur cet être nominaliste ; à cause de Dieu moderne, il reste toujours un certain degré minimum de détermination définitoire de l’être. La clé est la détermination finale de l’être nommé « César » et « chimère ». » Un être non existant (la chimère) est différent d’un autre être non existant (licorne) ; leur différence formelle prouve leur identité originelle (*chimère non est hircocervus*). Les deux créatures mythiques n’existent pas ; mais leur être nominal est donné au moins selon le principe logique du tiers exclu (A ≠ non A). Ainsi, la chimère et la licorne sont dotées d′une portion fondamentale de l’être et de l’identité faites sur le plan d’*ens ratum* objectif. Les deux êtres obtiennent le degré minimum d’être hypostasié par une simple différence (*non est*). Bonaventure élabora la première « métaphysique de la chimère » en réduisant toute sorte d’être à une portion formellement minimale de l’être (*ens ratum*). Cette sorte de *tertium ens* avicenniste est établie par une supposition logique qui sépare un individu d’un autre. Une nouvelle prédication trouvait la détermination catégorique qui établissait l′existant objectif comme une mesure universelle de toutes choses (*dativus mensurae*). La citation prédit l’être minimal hypostasié de deux manières. Le sens objectif de l’être surgit à travers des espèces abstraites de la direction des substances réelles (*per comparationem ad ens*), et aussi sur le mode de la perspicacité directe dans l’ensemble de l’être (*in ordine ad ens*). Bonaventure utilise déjà le terme « *esse ad* » d’une manière moderne de Simplicius, qui a fondé la métaphysique objective d’Olivi et Henri de Gand. Le terme de Scotus « *aliquitas* » incorporait cette signification dans la métaphysique moderne (ch. 5.3.2). Étant sous l’influence du Sophisme oxfordien élaborée par Rufus et Kilwardby, Bonaventure fusionna deux manières d’univocité donnée *simpliciter*; elles sont séparées dans la première et dans la deuxième triade de principes cognitifs selon *Secondes Analytiques*. La modernité n’exige pas une exploration d′*actus essendi* des substances réelles comme la base qui fait l’unité du sens. Derrière l’unité contingente des substances, il y a la relation mystiquement considérée avec l’être objectif. Les entités objectives existent toujours et certainement dans Dieu moderne, tout comme l’Antéchrist vient certainement une fois. Grosseteste transposait pour la première fois le plan divin du salut dans la logique moderne (OBJ II, ch. 3.1.2). Dans le postmodernisme de Leibniz, les mathématiques sont venues à la place d’Antéchrist et elles assurent formellement la même uniformité d’être.

La modernité mystique sécurisait l’horizon ontothéologique d’un être certain qui se donne en dehors du monde réel. L’écriture *Catégories* d’Aristote définit l’univocité comme une unité générique de sens au sein de la seconde substance. La modernité a surmonté la prédication catégorique. À la place d’une unité générique déterminée par l′imposition, la modernité mit une unité néoplatonicienne faite comme « *numerus* » des porrétans et de Rufus. L’analogie mathématique, cependant, est donnée par supposition logique. Ensuite, il n’est pas nécessaire de connaître le monde de manière véridique (le premier averroïsme), mais de le modéliser mathématiquement avec précision (le second averroïsme). Le premier averroïsme défendait l’enseignement authentique d′Aristote, de Boèce et d′Averroès, qui distinguaient systématiquement l’abstraction mathématique de l’abstraction métaphysique. Philippe le Chancelier établissait une sorte d’analogie néoplatonicienne « *ad unum* » qui a créé une unité transcendante de l’être. Cette unité d’être est inspirée des genres supérieurs platoniciens et des hypostases porrétanes (OBJ II, ch. 2.3.2). L’être est devenu l′« Un » établi numériquement comme une nouvelle hypostase porrétane. Bonaventure trouva la mesure la plus élevée et la plus universelle de tous les individus modernes. La réalité du simulacre est justifiée par cette prédication moderne faite *per prius*. Elle établit une unité objective d’être donnée individuellement et numériquement.

« En substance, en tant que genre, il existe une certaine unité par laquelle tous les êtres de ce genre prennent la mesure (*quo mensurantur omnia in illo genere*). Cependant, cela ne peut pas être un principe externe (*non potest esse principium extrinsecum*), car les choses seraient alors soit plus grandes, soit plus petites en participant à cette mesure. » [[20]](#footnote-20)

L’interprétation de Rufus par rapport aux *Second Analytiques* et le livre *De ortu scientiarum* de Kilwardby ont introduit l’universalité des nombres dans la définition des individus. Bonaventure adopte cette procédure de détermination de l’unité arithmétique (*unum*) qui fournit la base de l’unité générique (*in genere substantiae est unum aliquod*). Suivant le modèle de Rufus, Bonaventure souligne que le principe de la mesure conçue numériquement rend le principe interne donné au niveau de la substance (*non potest esse principium extrinsecum*), lorsque la substance est définie comme un genre (*in genere substantiae*). Le nombre arithmétique en tant que mesure interne de l’être établit l’unité immanente et analogue qui est définie par rapport au plus haut standard de l’être (*unum aliquod, quo mensurantur*). Le nouveau cas d′*actus essendi* est indiqué par le mot « *quo* » qui se lie avec le *dativus possessivus* établi par l′analogie mathématique. Bonaventure accomplit la prédication amphibolique des transcendantaux élaborée par Philippe le Chancelier en la mélangeant avec le *concretum* mathématique de Rufus. Ce procédé fabriqua une nouvelle substance du troisième genre, qui est énoncée dans le scénario ontothéologique de métaphysique. Cette « *chimaera—hircocervus* » est maintenant conçue comme une seconde substance aristotélicienne qui « exsiste » sur le plan du genre. La catégorisation de l’être objectif en vertu de *dativus mensurae* est maintenant accomplie. La deuxième substance est réduite à un individu porrétan ; cet individu est réduit par une opération logique basée sur le tiers exclu à un être minimal d’Avicenne en tant qu’être (*ens ratum*) ; cet être minimal est numériquement un et il peut établir la métaphysique moderne des chimères. Cet animal mythologique est du nombre une (analogie mathématique) et il fait un être minimalement déterminé (analogie logique). Le sujet moderne produisit le monde mythologique fait selon sa propre image nihiliste.

La matière du troisième genre entre dans la construction analogique d’être donnée par relation néoplatonicienne à l’Un. Ce genre de matière mythologique était défini selon l’hylémorphisme universel. Les études critiques analysant la conception de la matière ont établi la différence fondamentale entre deux écoles dans la première moitié du XIIIe siècle (Palhoriès 1912). L’aristotélisme chrétien conçut « *ens creatum* » par la différence entre la forme et la matière déterminée dans le cadre de substances réelles. Néoplatonisme chrétien et avicennisme guidait la pensée des écoles franciscaines qui préféraient la différence entre l’essence (*quod est*) et l’existence (*quo est*). Du point de vue de l’herméneutique, la substance réelle a été réduite à l’individu moderne. La licorne et la chimère forment une substance objectivement réelle appelée « *animal* » de la même manière qu’un cadavre porrétane marche objectivement. Bonaventure adopta la conception d’Avicebron de la matière et il la mit dans la conception univoque du corps conçu comme une substance du troisième genre (OBJ II, ch. 3.2). Cette évolution est également confirmée par l’étude de Palhoriès sur la base du sens univoque du corps abstrait et de la matière (« matériel et corporel avaient fini par ne plus présenter qu’un seul sens », p. 183). Encore une fois, il faut revenir à Avicenne qui initia ce développement de l’extension abstraite des corps dans l’Occident latin. La matière du troisième genre dans le mode *par prius* n’est pas définie par la relation à la substance, mais en termes d’essence et de forme.

« En raison de son essence comme une puissance universelle, la matière est dépourvue de toute forme. De ce point de vue formel, la forme de la matière consiste en sa propre capacité ou puissance (*ipsa formarum capacitas sive possibilitas est sibi pro forma*). Par conséquent, il est impossible que la matière existe entièrement en dehors de la forme. » [[21]](#footnote-21)

Le sophisme fait de la potentialité pure une « substance—essence » hypostasiée. Bonaventure comprend l’existence de la matière de manière univoque avec une puissance pure (*per possibilitatem omnimodam*), qu’il réfère également à la possibilité universelle d’accepter toute détermination formelle (*est sibi pro forma*). Le sophisme réside dans le fait que la citation change le concept aristotélicien de la matière en une essence porrétane (*materia secundum sui essentiam*) au lieu de la définir par rapport à une substance hylémorphique. La matière reçut une définition objective dans le cadre de la capacité définie moderne (*capacitas sive possibilitas formarum*). Ensuite, la citation de Palhoriès est correcte, car Bonaventure manipule deux substances du troisième genre : l’une est la matière et la seconde fait une seconde substance individuelle, c’est-à-dire le corps objectif. Le premier averroïsme réfusait de manière décisive toute puissance substantiellement donnée. Rufus a pris la puissance sous la forme substantielle (*potentia substantialis*). Alors il n’y a aucun problème pour Bonaventure à comprendre la matière comme une puissance substantielle. Par conséquent, la phrase suivante ajoute que la matière ne peut jamais exister en dehors de toute forme (*impossibile est materiam informem existere*). Le sophisme est à nouveau évident, puisque la « forme » est un *tertium ens* inventé comme « *concretum* » fabriqué par Rufus. Le résultat d’une telle conjonction des deux *tertium ens* fait le simulacre de substance hylémorphique. Le deuxième averroïsme a suivi la voie des écoles logiques porrétanes, qui défendaient la primauté de l’abstraction logique univoque. L’école de Bonaventure définissait la matière du troisième genre par une négation logique du néant. Elle est définie comme une quasi-substance sur le mode d’*unum* mathématique. Le texte présente la détermination déjà pleinement objective de la matière qui postule une hypostase porrétane et unifiée.

« La matière est certainement un être en puissance et n’a aucune actualité et aucune forme de son essence ; par conséquent, elle ne peut pas être individualisée. Elle n′a aucune distinction (*nullam distinctionem habet*) hormis du fait qu′elle se tient en dehors du néant (*non est nihil*) ; elle se tient nécessairement au-delà de multiplicité et elle est numériquement unifiée (*ita numero una*). » [[22]](#footnote-22)

La matière est un être donné uniquement en puissance (*omnino est ens in potentia*). Pris du point de vue de cette dose minimale d’être, il est « quelque chose » uniquement par rapport à la nullité complète (*non est nihil*). La bivalence dialectique entre « *nihil—aliquid* » a été transférée par les premiers modernistes à la métaphysique. Cette première forme d′*informatio* fit *dativus mensurae* sur la base de métaphysique moderne appuyée sur la définition d′*individuum* selon *Isagoge*. Au temps du nihilisme accompli, cette « *informatio* » est devenue une informatique binaire. Le bit comme unité la plus simple dans un système de numération ne contient que deux valeurs (0 et 1) qui font la forme contemporaine de *dativus mensurae*. Cette forme, garantie uniquement par l’exclusion logique du tiers, est énoncée *per prius* dans le cadre de l’abstraction logique associée à la détermination de l’être comme « *ens inquantum ens* ». Bonaventure créa *ex nihilo* un être minimal et absolument certain (*scibile* de Rufus), qu’il a déterminé par une énonciation mathématique. Il a ensuite pris ce *scibile* pour lui donner une matière tout aussi mythologique faite en forme de l’essence (*concretum* de Rufus). Le résultat est un nouvel être hylémorphique du troisième genre (*species obiecti existentis* de Rufus), que Bonaventure considère comme une substance objective et mathématique. Cet « *unum* » numérique individuel et concret en tant que substance s’inscrit ainsi dans la structure objective de la réalité que Rufus élabora dans son œuvre *Speculum animae*. La source originale de « *materia prima* » en tant que puissance pure donnée substantiellement, le deuxième averroïsme l′a trouvé dans l’interprétation avicenniste d’écriture *De substantia orbis*, qui était contenue dans le corpus de l’école de Tolède.[[23]](#footnote-23) La dernière différence au niveau de la matière première pure a un caractère substantiel pour les modernistes. La première matière fait une hypostase porrétane. Cet individu offre son essence pour la division « matérielle » et donc « potentielle » (« *being potential is the essential differentia of prime matter* »). La matière a été individualisée et elle est définie *ex nihilo* dans le scénario ontothéologique de la création faite par la pure différence par rapport au néant. Bonaventure souligne que, contrairement au genre et à l’espèce donnés dans le cadre de la substance classique, la matière n’est qu’une pure puissance essentielle (*per sui essentiam nullum habet actum*). La séparation logique du néant fait le sens final dans le cadre des universaux mises dans l’Arbre de Porphyre. La matière première est le dernier individu porrétan comme « *unum* », défini selon la substance atomique numériquement donnée. Cette hypostase est considérée dans le mode de l’abstraction mathématique comme un nombre unifié (*est una numero*). En soi, la matière objective est une unité inachevée de puissance pure et est donc déterminée par Bonaventure comme un médium entre l’être et le non-être.[[24]](#footnote-24) La matière première est essentiellement une, ce qui crée à la fois l’unité du sens et la détermination métaphysique de la substance. À la suite de la séparation logique du non-être dans le cadre de propositions basées sur le tiers exclu, la matière du troisième genre acquit une cohérence ontologique fondamentale. Elle est donnée sur le mode de l’abstraction mathématique et de l’unité formelle. Dans l’école de Bonaventure, la matière est définie comme entièrement indéterminée, dotée d′une portion minimale de l’existence qui reste séparée seulement du néant (*medium inter aliquid et nihil*).[[25]](#footnote-25) Dans le commentaire de Bonaventure sur Sentences, la matière d’Augustin obtint une détermination essentielle d’être du troisième genre. Ce quantum d’essence objectivement subsistante n’est concrètement et individuellement déterminé que par sa relation au pur néant. Rappelons qu’une telle détermination de l’essence s’est faite dans le cadre de la physique moderne élaborée dans les écoles néoplatoniciennes (OBJ I, ch. 1.3.3). Bonaventure établit la première théorie quantique du nihilisme occidental en créant une « substance » logiquement déterminée. Ce quantum de matière mythologique est illimité et défini par l′analogie mathématique, il fut le premier « *ens ratum* » de la physique moderne.

Les étudiants de Bonaventure ont lié la définition de la matière en tant que quantité minimale de l’être non seulement à Augustin, mais aussi à Aristote. Le nihilisme de la métaphysique occidentale commence avec Bonaventure, ce qui est démontré par un *Scholion* ajouté au texte du maître.[[26]](#footnote-26) La matière nihiliste et pourtant substantielle est devenue l′énoncé intermédiaire de la preuve scientifique (*medium*) sur le mode du Sophisme oxfordien. La matière, prise comme essence pure, forme un médium objectif entre l’être et le non-être ; elle possède une existence absolument minimale, logique et donc complètement certaine (*ens ratum*). Bonaventure fonda une métaphysique nihiliste postmoderne. Détermination d’« *ens ratum* » est assurée par le mouvement de la pure différence logique donnée par la différence entre « *aliquid* » et « *nihil* ». D’une manière similaire et « matérielle », Jacques Derrida comme un métaphysicien nihiliste définit la forme contemporaine de la cognition. Le sens objectif donné *ex nihilo* découle du simple mouvement de « différance » donné dans l’intuition avicenniste de « *hoc esse tantum* ». La nouvelle détermination de la matière et de la chose par la différence du rien a établi un mélange de la possibilité pure et de la forme d’actualité substantielle donnée en dehors de la substance première d’Aristote. La combinaison de la matière, de la chose, du nombre et de l’être pur dans cette sphère de l’être minimal est une, formellement simple et homogène. Surtout, il est essentiellement infini en lui-même (*de se est infinita*) et donc capable d’accepter toutes les déterminations formelles (*ad formas infinitas*).[[27]](#footnote-27) La définition citée de la matière du troisième genre par le terminus « *de se est infinita* » élabora le concept formel et objectif de l’infini, indispensable à la science occidentale. L’idée moderne de l’infini est née vers 1250 dans le deuxième averroïsme grâce à la conception moderne de la matière comme un être univoque du troisième genre, donnée dans le cadre de l’abstraction mathématique (Grosseteste, Rufus, Bonaventure). La matière de Bonaventure, définie sous la forme de l’essence du troisième genre et de la puissance hypostasiée pure, est indivisible, éternelle dans le sens de l’absence de naissance et de disparition ; elle est homogène aussi bien qu’incomplètement uniforme (Krause 1888, 7–12). Grâce à cette pauvreté franciscaine fondamentale, donnée en dehors de toute influence extérieure, cette « *materia spiritualis* » attend la réception d’une forme venant de Dieu, de l’homme ou de la nature. La matière essentiellement conçue n’est donnée que sur le mode de la puissance. Il a acquis des propriétés paradoxales incompatibles avec la détermination aristotélicienne. La matière a reçu une actualisation objective en devenant une quasi-substance (*aliquid*). De plus, cette matière a reçu une causalité hypostasiée pour devenir une « *concretum*—substance » qui est numériquement déterminée.

L’émergence de la forme objective de la matière est liée au monde refait par la mathématique. Ce résultat corrige donc les conclusions de l′étude sur l’émergence de la science moderne à travers le passage du monde clos à l’espace infini (Koyré 1957). Cette étude ne décrivait que la création postmoderne de la science par Galilée et Descartes, et non la création originale de la science moderne dans la métaphysique de *Modernorum* fondée par *Oxfordian Fallacy*. La science reçut une nouvelle *scibile* par l′intervention de matière comme *tertium ens*. Dans le deuxième averroïsme (Rufus, Kilwardby, Bonaventure), ce corps « matérialisé » reprit le statut de la deuxième substance et donc la prédication catégorique correspondante. La matière objective obtint une définition essentielle (*per sui essentiam*). Le sujet cognitif détermine pleinement la matière objective en raison de déterminations catégorielles basées sur *dativus obiectivus*. Ce simulacre de matière n’existe que sur le mode de *factum* objectif. Il n’y a pas de substance réelle du troisième genre. La matière objective classée par Bonaventure apparaît dans les trois stades de l’être hypostasié : 1) la pure « substance—puissance » séparée du néant par l’unité mathématique et par la négation logique (*materia prima*) ; 2) la partie réelle de la substance hylémorphique (*materia materialis*) ; 3) la matière hylémorphique universelle qui établit l’existence de formes séparées et elle est considérée par dénudation (*materia spiritualis*). La première forme de matière objectivement conçue comme un être pur est définie par la différence formelle du néant. La matière objective en trois formes (*scibile, concretum species obiecti existentis*) constitue un continuum illimité qui peut être prédit comme une connaissance donnée de manière mathématique, physique ou par une autre essence. Ce continuum matériel est doté de la capacité franciscaine de pauvreté sous la forme de *scibile* objectif et va de la matière première objective à la matière spirituelle des formes hypostasiées pures. La physique moderne prend les fondements théoriques dans le sujet moderne qui forme ce monde mythologique. La confusion de la mythologie dogmatique, de l’ontothéologie et de la métaphysique est littéralement exprimée par le concept de Bonaventure appelé « *materia confusa* ».[[28]](#footnote-28) La base de cette matière spécifique du troisième genre est formée par les ténèbres au début de la création (*Gn* 1:2). Augustin a conceptualisé ce matériel mythologique peu clair qui était déjà connu de l’épopée sumérienne *Enūma Eliš*. Augustin utilisait le terme similaire contre les manichéens nommé « *terra incomposita* ». Bonaventure introduisit ce terme mythologique et plus tard théologique dans le scénario aristotélicien de métaphysique. La forme mythique de matière donna naissance à un nouvel être du troisième genre établi dans l’ontothéologie chrétienne et dans la physique moderne. La matière confuse complète la matière spirituelle tout aussi problématique ; le mélange de deux *tertium ens* en question créa une nouvelle hiérarchie de l’être. La matière moderne détient la capacité de prendre la forme de n’importe quel démiurge, ce qui est illustré par la pulsion fondamentale de la matière à se former (*appetitus*). La source aristotélicienne de la volonté, dans le contexte de l’appétit, est basée sur la combinaison des déterminations génériques et spécifiques données dans la définition du désir animal selon *De anima*.[[29]](#footnote-29) La définition de la matière objective sur la base de l’appétit suit la transition de la matière faite par Rufus vers la forme moderne d’« exsistence » établie par l’actualisation essentielle de la forme.

« Et maintenant pour l’objection que la seule chose [objective] composée de matière [hypostasiée] et de forme [hypostasiée] serait un être réel, qui produirait un être du troisième genre (*ita venit ad constitutionem tertii*). Ce n’est généralement pas vrai, mais seulement lorsque la matière complète le désir de forme et que la forme complète le désir de matière (*materia terminat omnem appetitum formae, et forma omnem appetitum materiae*). Cet événement n’est pas donné à l’égard de quelque chose d’extérieur (*non est appetitus ad aliquid extra*), ni la simple possibilité de la chose hylémorphique (*nec possibilitatis ad compositionem*), car il précède la volonté et l’inclination données dans les choses individuelles réelles. » [[30]](#footnote-30)

Bonaventure a étendu le désir d’Aristote (ὄρεξις), que les stoïciens associaient à l’entéléchie et au mouvement des êtres vivants (ὁρμή), à l’ensemble de la création. Le terme « *informatio* » de Rufus (OBJ II, ch. 3.3.2) a obtenu une nouvelle place dans la structure ontothéologique de la métaphysique. L’appétit de matière moderne conçue de manière informelle pour une forme plus riche et plus élevée a rendu possible la classification moderne du monde, que toute la science postmoderne poursuit depuis le XVIIe siècle. L’avidité pour la forme est donnée comme une nouvelle propriété transcendantale de l’être « matériellement » créé. Spinoza transférait l’avidité originelle de la modernité dans la nouvelle détermination métaphysique d′« *ens inquantum ens* ». Dans le postmodernisme, l’appétit hypostasié pour la forme a donné naissance au « *conatus* » de l’être, qui cherche l’existant objectif façonné par le sujet moderne. La forme moderne du troisième genre de Spinoza définit chaque individu postmoderne comme une « chose » univoque (*res*) qui s’efforce de s’accrocher à l’être (*unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverance conatur* ; *Ethica III*, arg. 6). La détermination postmoderne de l’appétit se fait sous la forme de l’instinct de conservation. Hobbes comme contemporain de Spinoza l′utilisait pour la théorie du contrat social moderne. La forme nihiliste de la pensée contemporaine utilise cette pulsion pour former le système mondial de consommation, de pouvoir et de manipulation, qui constitue le statut actuel de pouvoir planétaire d’un pour cent des illuminés contemporains (*dativus ethicus*).

Bonaventure doit trouver un type spécial de forme objective pour la définition objective de la matière. Seule la combinaison de la matière et de la forme du troisième genre établit une nouvelle quasi-substance qui façonne la pensée de l’époque ultérieure de *Modernorum*. Bonaventure a été inspiré par Rufus, dont la version du Sophisme oxfordien représente la forme dans son essentialité primaire comme un pur *scibile*. Revenons aux porrétanes qui combinaient la première substance déterminée nominalement (*unitas nominis*) et des déclarations catégoriques concernant les secondes substances (*unitas enuntiabilis*). Voir la polémique mentionnée ci-dessus dans le livre *Dialectica*, qui résume la dispute d’Abélard avec Gilbert. Abélard rejetait la version porrétane de l’individuation spécifique parce que la prédication individuelle n’a pas sa place dans le système des catégories aristotéliciennes (*substantiales etiam sint speciebus secundum species, non secundum individua* ; OBJ II, ch. 1.3). Le premier averroïsme, à l’instar d’Abélard, rejette toute détermination catégorique d’une puissance absolument pure. Des concepts tels que *materia prima* ne peuvent pas être énoncés dans la prédication catégorique, mais seulement signifiés verbalement, ce qui n’est pas la même chose dans la logique classique. Le concept d’« *individuum* » appartient exclusivement à la prédication nominale, car il a une signification universelle, sans relation catégorique (c’est-à-dire hyparchique) avec la première substance que fournit l’espèce (OBJ I, ch. 1.3). La puissance est un concept universel qui n’est donné que dans la pensée. La détermination catégorique est prédite dans le mode *per prius* et *univoce* en ce qui concerne les premières substances. Ils existent *simpliciter* en dehors de la pensée cognitive. Toutes les déterminations universelles sont données dans le mode *per posterius* en ce qui concerne les substances secondes, soit accidentellement, soit seulement de manière équivoque. Mais le concept comme *opinabile*, ou le concept donné seulement en pensée ne correspondent pas à la cognition scientifique, qui est donnée dans la démonstration déductive déterminée selon la causalité des substances premières. Selon le premier averroïsme, la prédication substantielle de la simple puissance est non-sens, car le cadavre serait un être humain. La prédication catégorique de la puissance a été rejetée par le premier averroïsme de l’école de Blund déjà vers l’an 1225 sur la base de la détermination classique des péripatéticiens telle qu’elle a été médiatisée par Boèce et Abélard (OBJ II, ch. 2.2.1). Le deuxième averroïsme procède d’une manière différente, ce qui est démontré par la prédication objective de la matière et de la forme, connue depuis 1240 à Oxford. La notion de *tertium ens* a introduit un nouveau type de catégories et elle a envoyé « *informatio* » moderne dans la métaphysique. La citation suivante présente l’émergence d′une forme ontothéologique de l’être objectif.

« L’essence formellement conçue peut être comprise de telle manière qu’elle n’est pas seulement donnée de manière latente dans la matière potentielle (*non solum latentes*), mais elle est un être en puissance (*entes in potentia*). Ainsi, la matière à l’état primaire contient une définition primaire de toutes les formes (*materia habeat in se seminales omnium formarum rationes*). En cela, la philosophie et les Saintes Écritures s’accordent pour dire que ces déterminations primaires (*rationes*) sont mises en réalité par l’activité d’un agent (*per actionis agentis educerentur in actum*). » [[31]](#footnote-31)

Premièrement, il y a une conception équivoque de la substance qui préexiste comme une possibilité pure (*entes in potentia1*). C’est la définition classique d’Aristote de la matière première, donnée comme un concept pur dans la pensée. Bonaventure, cependant, dote cette puissance d’un type particulier d’être, à l’instar d’Avicenne. La matière reçut une subsistance déterminée en devenant une puissance hypostasiée (*entes in potentia2*). Le terme « *entes in potentia* » est le même (*Gehaltsinn*), mais la perspective de compréhension est double (*Bezugssinn*). La puissance est devenue un existant utilisé dans la prédication amphibolique, ce qui correspond à la définition de la matière selon Philoponus et Simplicius comme un être néoplatonicien du troisième genre. Cette détermination de la matière est reprise par la détermination formelle d’Avicenne. L’essentialité définit la chose du point de vue de l’être minimal (*non esset ita, tunc non esset res* ; OBJ I, ch. 2.3.2). Bonaventure greffait la potentialité des espèces sur des substances numériquement définies du troisième genre. Il fabriqua une entité essentielle qui est comprise comme une chose pseudo-actualisée, comme la « subsistance de quelque chose » (*entes*) au sens de la portion minimale de l’être. Cette dose minimale d’être est donnée comme *tertium ens* moderne qui apparaît comme une « matière—essence—puissance ». Elle est formée de manière néoplatonicienne, par les formes rationnelles stoïciennes et plus tard aussi par Augustin (*seminales omnium formarum rationes*). La citation dote la matière objective d’un type particulier de forme rationnelle. Cette forme existe avant toute forme hyparchique (*materia habeat in se rationes*). La matière réelle reçoit ces « formes—*rationes* » comme première information (*sibi et primaria conditione inditas*). Bonaventure produisit la première version du monde objectivement conçu.

Selon le premier averroïsme, aucune détermination spécifique ne peut faire partie de la première substance. Elle existe *simpliciter*, au-delà des universaux. Le second averroïsme mettait les universaux dans les choses. Cette absurde théorie « aristotélicienne » donna naissance à une nouvelle forme de *tertium ens*, qui existe de manière immanente (*habeat in se*) à la fois dans les choses réelles et même dans le concept de matière, qui est donné comme une potentialité pure. Le genre hypostatique de la matière fait comme une forme ontothéologique de *scibile* établit le concept d'une science objective et donc entièrement mythologique. Le concept de *ratio seminalis* en tant que forme du troisième genre entre dans la matière par le fait de la création. L’*informatio* moderne, c’est-à-dire l’empreinte de la pseudo-forme dans la pseudo-substance, est réalisée par le démiurge responsable. Il vit dans un diacosmos objectif (aujourd’hui dans le monde médiatique) et il produit des substances atomiques du troisième genre (*per actionem agentus educeretur in actum*). Bacon cité ci-dessus attaquait cette construction sophistique dans sa critique de la prédication moderne « *in artificialibus* » (*hoc materia artificialis de artificialibus predicatur*; OBJ II, ch. 2.4.3). Bonaventure était certainement un de ses adversaires. Le nouvel être du troisième genre est déterminé dans une structure ontothéologique explicite (*illud concordat et philosophiae et sacrae Scripturae*). En conséquence, une nouvelle forme mathématisée de l’être objectif apparaît, dont la détermination et la formation ontothéologiques primaires résident dans la pensée divine sous la forme des archétypes de Grosseteste (OBJ II, ch. 3.1.1). Penseur séraphique suit la ligne des *Nominales* d’Oxford. Il n’a aucun problème avec la traduction de la pseudo-forme théologique en matière du troisième genre. Philoponos et Avicenne l’avaient déjà fait avant lui, et Rufus et Kilwardby après eux. La rationalité attachée au concept de substance en tant que puissance pure constitue la base de toutes les formes possibles ou réelles (*omnium formarum*). La matière première étant hypostasiée de cette manière, les *rationes seminales* forment le premier niveau de l’être. Bonaventure reprit la théorie d′*informatio* élaborée par Rufus. La structure ontothéologique des *rationes* qui descendent de Dieu définit la matière objectivement conçue. Par l’union de la forme et de la substance du troisième genre, une nouvelle pseudo-substance donnée au sens d′« *exsistere* » de Rufus est née. Ensuite, elle établit l’existence réelle d’une première substance contingente. La substance du troisième genre est informée par la forme du troisième genre donnée comme *exemplar* divin. Cette conjonction moderne de la matière objective et de la forme a pris la forme de la prédication catégorique aristotélicienne donnée *per prius*. Le nouveau *tertium ens* est né parce que Bonaventure a ajouté à la puissance de la matière l’essence formelle donnée dans l’esprit de l’agent divin en tant qu’espèce éternelle (*ratio exemplaris*). La pseudo-matière est dotée de l’appétit nécessaire pour prendre des formes objectives secondairement au niveau de la création (*ratio seminalis*). Le démiurge envoie les formes primaires dans la matière du troisième genre pour établir l’art objectif de la création. Le premier étant objectif et donc l’informatique est conçue mystiquement au niveau du simulacre objectif hylémorphique. Il a acquis l’appétit nécessaire pour recevoir les formes hypostasiées du troisième genre. Ce nouveau simulacre fait par Rufus a lancé la révolution informatique de l’Occident (OBJ II, ch. 3.3.2). L’herméneutique a ainsi trouvé une *Lichtung* de la non-vérité qui fonda l’informatique objective comme une art de *computer science*.

Bonaventure inséra *scibile* formel de Rufus dans la structure ontothéologique et créa la version chrétienne du diacosmos néoplatonicien. La combinaison de la forme et de la matière du troisième genre est énoncée dans le cadre de la division nominaliste du genre et de l’espèce. Bonaveture ainsi sépara la forme objective de l’universalité (*ratio exemplaris, seminalis*) des idées platoniciennes. Le rejet du néoplatonisme peut être démontré par la position des universaux. Bonaventure rejeta leur réduction aux idées platoniciennes qui sont des formes subsistantes séparées. La séparation du platonisme a renforcé la formation d’objectivité après l’an 1250. Bonaventure n’a aucun problème à accepter la critique d’Aristote des idées de Platon et accepte même la conception d’universaux donnée uniquement en pensée. La forme objective de l’être est donnée dans le terme « *ratio seminalis* » qui n’est ni l’un ni l’autre. Il faut voir la conception d’Avicenne de « *hoc esse tantum* » (OBJ I, ch. 2.3.2). Composée de matière du troisième genre, l’espèce séminale contient un autre type de détermination en dehors de la pensée abstraite. Bonaventure a créé une nouvelle détermination d’être au-delà du concept platonicien des universaux en tant qu’idées données *realiter* et au-delà du concept aristotélicien des universaux donnés *universaliter* et *potentialiter* dans l’esprit du sujet connaissant. Le premier niveau des essences contient des exemplars donnés dans l’esprit divin soit en pure réflexion, soit dans l’acte créateur. Ces essences sont reproduites dans la création sur la base des formes objectives (*rationes seminales*) et sont reconnaissables par une intuition philosophique directe. Il y a même la reconnaissance directe d’idées purement divines, que Dieu transmet à l’homme à l’aide d’une illumination surnaturelle. La similitude n’est pas donnée par la relation aux choses réelles, mais par la vision de *scibile* absolu séparée des substances premières contingentes. La production de la détermination objective d’être sous la forme de *ratio seminalis* met à nouveau en lumière le processus d’individuation initié par porrétans (OBJ II, ch. 1.5). Bonaventure a repris le concept de *concretum* de Rufus et sa prédication concrète (OBJ II, ch. 3.3.2). Une fois de plus, l’univocité des hypostases porrétanes est en jeu. Ils sont univoques dans la pensée et aussi dans la réalité. L’émergence d’*individuum* objectif est énoncée par cette citation.

« C’est pourquoi la forme universelle ne diffère pas de la forme donnée dans la chose individuelle par l’abstraction de la matière et par la concrétisation dans la matière (*concretionem* *in materia*). Ils se distinguent par l’addition d’une forme à la seconde sur le mode de l’individu plus ou moins accompli (*magis completum et minus completum*). Sa nature consiste dans le fait que cette forme d’espèce est donnée dans l’ordre des genres et des espèces de manière complète. En ce qui concerne l’individu ainsi donné, la forme génériquement donnée représente un être en puissance ; elle est guidée vers une réalité objective par la différence ajoutée de l′extérieur (*fit magis in actu per differentiam sibi superadditam*). » [[32]](#footnote-32)

La nouvelle prédication au-delà des universaux et au-delà des choses perçues de manière sensible fait référence à la forme objective (*forma singularis*), qui est fondée sur une différenciation hypostasiée au sein de l’Arbre de Porphyre (*differunt per additionem unius ad alteram*). Bonaventure prétend que la nouvelle formule comprend des déterminations matériellement données. Cela le distingue des universaux immatériels créés par l’abstraction à partir de la matière (*per abstractionem*). De tels universaux ne peuvent pas être plus ou moins complets, car ils ne sont donnés que comme concepts potentiels de la pensée cognitive. Une différence fondamentale entre le premier et le deuxième averroïsme est la puissance hypostasiée déclarée comme la deuxième substance dans le mode objectif (*per magis completum et minus completum*). Cette procédure suit l’interprétation néoplatonicienne des *Catégories*. Les néoplatoniciens fondèrent les genres les plus élevés de l’être pour faire leur participation à l’Un selon la hiérarchie des formes subsistant de manière autonome (OBJ I, ch. 1.3.2). Les porrétans ont inséré ces formes dans la prédication selon « *magis et minus* » (OBJ II, ch. 1.4). Bonaventure a ajouté la matière spirituelle à ces formes selon l’hylémorphisme universel, créant ainsi la première forme complète d′une prédication objective. L’univers parallèle a commencé à produire l’être objectif à la manière du démiurge du dialogue *Timée*. Le premier averroïsme strictement refusait d’ajouter une détermination objective de la forme et de la matière au sens universel qui existe uniquement dans l’esprit. La seconde substance ne peut pas avoir une forme plus ou moins universelle, car elle n’existe que dans la pensée et elle n’est donnée qu’en possibilité. Bonaventure postulait l’être objectif selon des gradations avicennistes d’essences et de formes autonomes. L’univers parallèle reçut une structure et un ordre de base dans le mode de prédication catégorique « *per prius* » et « *per posterius* », cette fois-ci liée à la prédication des hypostases objectives.

Cette mythologie ingénieuse élaborée selon la Bible, le mysticisme et la philosophie a produit une nouvelle résolution d’être du troisième genre. À la suite de Kilwardby, Bonaventure fonda la science objective de l’Occident en l’établissant dans une structure ontothéologique de prédication catégorique donnée « *per prius—per posterius* ». Un sens hiérarchiquement donné de l’être pourrait être introduit parce que la prédication essentielle donnée *univoce* et *per prius* est initialement donnée au niveau du genre (*forma vero generis respectu illius est ens in potentia*). Par conséquent, Bonaventure rejette le néoplatonisme du livre *Liber de causis*. La forme néoplatonicienne produit une première substance supérieure qui détermine pleinement les formes inférieures. Bonaventure a proposé une prédication dans le mode « *magis et minus* » qui ne concerne que les exemplars et les *rationes semimales* et en aucun cas les formes cosmiques séparées ou les idées platoniciennes. La forme déterminée objectivement (et non une forme néoplatonicienne) est actualisée par la détermination transcendantale de la pseudo-matière attachée au genre puis à l’espèce (*fit magis in actu*). Le modèle d’objectivation renvoie à l’école des *Nominales* et à la division des transcendantales dans le cadre de l’*Arbor Porphyriana* (OBJ II, ch. 1.4). L’école de *Grammatici* la pratiquait vers l’an 1240 à Paris, selon la critique d’Alvernus (OBJ II, ch. 2.3.2). À la fin de la division du genre et de l’espèce surgit l’individu objectivement donné, qui reçoit une pseudo-actualité de la première substance. Rufus a produit le premier être de ce genre (*species obiecti exsistentis* ; OBJ II, ch. 3.3.4). Bacon observait l’émergence du deuxième averroïsme dans les collèges franciscains de Paris et d’Oxford. Il déclara que la production du monde parallèle dans la pensée des illuminés était une pure folie (*insaniunt contra veritatem* ; OBJ II, ch. 3.4.2). Albert les a critiqués comme les averroïstes pour avoir créé un simulacre de la première substance. Il considérait cette façon de connaître les universaux à l’aide de la matière du troisième genre comme un pur non-sens. Il faut revoir sa polémique sur l’*opinio Latinorum* (OBJ II, ch. 2.4.3). Mais le mot moderne sophistique est devenu un corps objectif et il a commencé à habiter parmi nous sous l’apparence d’une nouvelle substance atomique. Le théologien mystique et père spirituel de la modernité a donné à la métaphysique un nouvel énoncé intermédiaire dans le syllogisme déductif et il produisit une nouvelle forme d’objectivité. L’émergence d’une nouvelle métaphysique est attestée par la citation suivante de son ouvrage *Collationes in Hexaëmeron*.

« C’est le membre intermédiaire de la preuve qui établit la métaphysique (*medium metaphysicum reducens*), et c’est toute notre métaphysique : venant des émanations, de l’exemplarité et de la perfection donnée par l’illumination de lumière spirituelle, et cela mène au but le plus élevé. De cette façon, vous deviendrez un véritable métaphysicien. » [[33]](#footnote-33)

Le sens de l’être est conduit à Jésus-Christ comme seul médiateur entre Dieu et l’homme. Quiconque reconnaît ce *medium* mystique et philosophique devient un véritable métaphysicien. Le Docteur séraphique prétend que la cognition scientifique culmine dans la révélation, dont les vérités sont au-dessus de la raison, mais en aucun cas contre la raison. L’exposition du sens faite par-derrière sous une forme double de l’objectivité (*ratio exemplaris, seminalis*) donne à l’intellect une certitude suffisante de la cognition qui s’exprime par un nouveau médium du syllogisme démonstratif (*haec est tota nostra metaphysica*). La construction ontothéologique est basée sur la théologie mystique et la logique et a établi le sens objectif de l’être. Le triple statut de l’être (réel, universel, objectif) discuté ci-dessus nécessite de l’espèce univoque prise comme étant du troisième genre. Sous cette condition, le projet de la métaphysique moderne peut recevoir la prédication complète *per prius* et *per posterius*. Cette prédication unifiée est transmise dans le cadre de la nouvelle ontothéologie dans les sermons et écrits mystico-théologiques de Bonaventure datant de la période ultérieure de sa pensée. Tout comme dans l’école des *Nominales*, l’espèce essentiellement conçue sous la forme du *scibile* ontothéologique représente la clé fondamentale de la reconnaissance objective de la réalité. La justification de l’objectivité est basée sur la volonté de Dieu moderne et plus tard sur la volonté du démiurge moderne.

« Alors il est possible de signifier la bonté en puissance, tout comme l’exemplar exprime l’être de la chose. Non pas parce que la chose existe, mais parce que Dieu peut la créer. Il ne peut y avoir rien en Dieu qui ne le reconnaisse sans le validant (*nihil est in Deo, nisi quod cognoscit notitia approbationis*). De cette façon, il reconnaît également tout le bien qui existe ou qu’il peut faire (*quod est vel quod potest facere*), puisqu’il en possède un exemplar. Mais ce genre d′exemplar n’est donné qu’en Dieu. » [[34]](#footnote-34)

La volonté du Créateur ou du démiurge dans sa capacité formelle ou sa puissance (*posse*) et le consentement délibéré à l’œuvre envisagée (*notitia approbationis*) sont devenus, pour la première fois dans l’histoire de l’Occident, une détermination métaphysique fondamentale de l’être. Le premier averroïsme reconnut que nous pouvons enquêter sur Dieu avec un esprit scientifique et critique comme une cause première, mais rien de plus. Le deuxième averroïsme a été inspiré par l’univers mathématique et géométrique après le dialogue *Timée*. Bonaventure détermine la métaphysique par la volonté créatrice du démiurge. L’entité objective en tant que *scibile* exemplaire et objectif (*ratio exemplaris*), est déterminée par l’intention divine de créer quelque chose. Cette thèse clé a été reprise par Olivi et Scotus. Elle montre la nouvelle sphère de la sphère créatrice en Dieu qui établit un nouveau concept de l’être (*exemplar connotat rei entitatem*). La nature objective de l’être non créé en Dieu correspond au doublement de l’être selon l’interprétation de Porphyre du dialogue *Parménide* (OBJ I, ch. 1.3.1). Bonaventure a créé une nouvelle version de la relation hypostasiée (*esse ad*) que Simplicius a conceptualisée pour la première fois (OBJ I, ch. 1.3.2). Son existence relative dépend exclusivement de la volonté de Dieu. Il dote cette entité voulue d’un objectif universel donné entre un être pur et le non-être (*non quia sit, sed quia Deus potest eam facere*). La possibilité donnée uniquement dans la pensée du démiurge est devenue la base de la structure rationnelle de la réalité (*illius habet exemplar*). Le consentement à cette intention volontaire ou seulement intentionnel (*notitia approbationis*) établit alors l’être en puissance et aussi en actualité. Bonaventure déclare qu’une telle sorte de volonté démiurgique exemplaire n’est possible qu’en Dieu (*tantum est in Deo*). Cependant, après la mort de Dieu moderne, le postmodernisme ne s’imposait plus de restrictions. Le concept de « *notitia approbationis* » est d’une importance majeure pour la fondation de la métaphysique objective. Il relie les déterminations catégorielles les plus importantes assemblées dans le cadre de *dativus obiectivus*. L’existant métaphysique devient un « *ens* » objectif en vertu de la volonté démiurgique (*dativus possessivus*). La source de cette volonté se trouve dans les sujets modernes qui amènent l’être objectif à la non-dissimulation faite comme la vérité objective (*dativus auctoris*). La structure ontothéologique exemplaire établie se rapporte à Dieu moderne comme *ultima ratio* de cette objectivité (*dativus finalis*). La métaphysique aristotélicienne reçue par le Commentateur est inutile. La nouvelle prédication part d’une source complètement différente que la première substance hyparchique (*dativus incommodi*). La modernité considère objectivement comme réalité ce qu’elle accepte par son assentiment sur le plan mythologique établi comme « *notitia approbationis* ». L’incantation magique de l’approbation mythologique a été créée avec la participation tacite de Furies qui ont reçu une éducation par le mysticisme chrétien.

Les puissances de Vengeance académique ont changé de résidence. Elles sont passées d’Oxford conquise à Paris, qui n’avait pas encore été conquise. Ici, ils ont travaillé en secret pendant le tournant des années 1250–55. La construction ontothéologique de la métaphysique moderne a conduit au nihilisme pur des temps présents. Après la mort de Dieu moderne, le consentement objectivement manipulé a été transmis aux universitaires, aux *banksters* et aux politiciens. Avec le un pour cent des illuminés de toutes sortes, ils créent le simulacre actuel de la réalité objectivement donnée (*dativus ethicus*). L’Occident contemporain, poussé par la manipulation médiatique et par les *post-truths*, ne peut nier l’événement nihiliste de son origine (*Ereignis*), donné par l’éclipse de la substance première. Roger Bacon a été le principal témoin qui a décrit l’invasion de cette mythologie objective dans la philosophie. Cet excellent aristotélicien et défenseur du premier averroïsme critiqua le caractère démiurgique de l’ontothéologie de Bonaventure publiée après l’an 1250. Bacon a évalué de manière critique l’école des disciples d’Alexander Hales et s’est résolument séparé d’eux. Voyons sa critique des compilateurs de *Summa Halensis* (OBJ II, ch. 3.4.3). Il suivit pas à pas l’émergence du modernisme au Collège d’Oxford puis également à Paris, où il devint tertiaire franciscain vers 1259. Dans le commentaire cité sur *Métaphysique*, Bacon rejetait le statut des universaux comme une chose réelle. Il séparait la matière hylémorphique dans la première substance de la matière universelle qui est exclusivement une faculté de pensée (*dispositio solum*).[[35]](#footnote-35) Ce concept ne crée pas une nature ou une essence actuellement donnée (*natura vel essentia*). Inspiré par le Sophisme oxfordien, le modernisme façonnait le concept de causalité du troisième genre dans la prémisse médiatrice de la preuve déductive. Les modernistes ont donc rejeté la déduction scientifique basée sur la causalité des premières substances, comme l’exigeait *Secondes Analytiques*. Bacon soulignait en vain aux sophistes Latins le fait que, selon Aristote et Averroès, la prédication du sens universel n’est possible que sur le mode *per posterius*, et que les universaux ne sont contenus dans les choses que potentiellement. Bacon définit trois modes d’universaux par rapport à Rufus et Kilwardby : potentiellement dans les choses, la cognition universelle dans la pensée et le *medium* dans le syllogisme démonstratif, où ils expriment de manière univoque la causalité métaphysique universelle des effets reconnus provenant des substances premières. Les universaux n’ont plus de détermination métaphysique parce que chaque *tertium ens* est un non-sens philosophique. La défense du datif métaphysique explique au moderniste le sens du passage canonique (*Cat*. 2a14–16), ce qui justifie une double prédication catégorique. Le troisième genre de prédication est déjà universel, mais est donné par l’imposition causale (*universale per causalitatem*; OBJ II, ch. 3.2), ce qui le mit à part comme troisième groupe spécial. Selon Bacon, une autre détermination des universaux, qui est appliquée par le deuxième averroïsme, est un non-sens.

« Les universaux ne peuvent pas avoir un quatrième type d’existence, parce que l’existence de quelque chose d’universel serait donnée au moment présent dans les choses individuelles réelles et ne serait pas une simple puissance. Dans les universaux, la puissance précède l’actualisation. Mais ce qui est considéré comme secondaire en termes d’universaux est en fait donné comme le premier cas. Par conséquent, l’être actualisé est donné en premier, puis la potentialité (*posito actu ponitur potentia*). » [[36]](#footnote-36)

Selon Bacon, la quatrième prédication de *Modernorum* n’appartient qu’à la signification homonyme qui se situe en dehors du champ de la preuve démonstrative des *Secondes Analytiques*; elles prennent la causalité réelle des premières substances. La modernité affirme l’universalité dans le mode d’*actus essendi* dans plusieurs substances individuelles à la fois (*universale quod esset in pluribus actu*). C’est un non-sens, car chaque chose réelle se tient dans sa propre existence et l’universalité cesserait d’exister. Les premières substances sont actualisées en elles-mêmes (*per se*) et non à partir de l’acte humain de cognition. L’homme ne crée pas la réalité par la pensée, mais la reconnaît. Bacon défend le caractère passé de la cognition donnée dans *quidditas* aristotélicienne contre la parousie objective des illuminés. La prédication « *in artificialibus* » n’établit pas la causalité effective telle qu’elle est postulée par *Seconds Analytiques*, mais seulement la causalité exemplaire ou finale. Selon Bacon et Albert, aucune cognition au niveau de la métaphore, de l’analogie et de la mythologie ne peut établir la science déductive. Rappelons-nous la critique d’Albert à propos des averroïstes qui élaboraient un processus de cognition complètement absurde (*quidam Latini naturam animae nescientes hoc confinxerunt*; OBJ II, ch. 2.4.3). L’école de Bonaventure a créé un néoplatonisme objectif pour le peuple philosophique et ecclésiastique. Bacon déclarait ouvertement que ce désastre provient de Rufus qui avait influencé les modernistes mal éduqués (*famosissimus apud stultam multitudinem*, OBJ II, ch. 3.2). La construction ontothéologique de *tertium ens* renouvelle le monde parallèle qui était auparavant donné comme « διάκοσμος » de Jamblichos, le monde intermédiaire-*barzach* dans le Coran et le « *hoc esse tantum* » d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.3.3). La matrice d’objectivité précédente a montré que le premier averroïsme abolit ce monde parallèle de l’ontothéologie mystique. John Blund exclut un être du troisième genre dans son interprétation *De anima* (OBJ II, ch. 2.1). Bonaventure élabora ce monde parallèle à l’aide d’une nouvelle ontothéologie objectivement donnée. Bacon fondamentalement rejetait ce projet sophistique de *Modernorum*; ils ont contaminé la théologie avec le néoplatonisme philosophique. L’homme est devenu un nouveau démiurge en créant des êtres du troisième genre. Bacon refusait la thèse selon laquelle une telle version de philosophie devrait dominer la théologie (*philosophia dominatur in usu theologiam*; OBJ II, ch. 3.4.3). Le cœur fondamental du différend était le statut susmentionné des espèces qui prirent un caractère objectif dans l’école des penseurs modernes. Bonaventure combinait l’exégèse analytique de *Secondes Analytiques* avec le concept univoque de l’être. Cela a été imposé par la branche parisienne des *Nominales* qui étaient actifs dans les écoles de *Grammatici*. À la suite de cette *copulatio* moderniste, une nouvelle série de déterminations catégoriques de l’être du troisième genre est apparue pour faire tourner une nouvelle ontothéologie. Ces déterminations de l’être étaient liées à l’activité démiurgique de la volonté créatrice. Le sentiment d’être déterminé à partir de la position de la volonté démiurgique est totalement problématique du point de vue de philosophie. Bacon et Albert le savaient très bien. Par conséquent, tous deux ont fermement condamné l’invasion de la philosophie moderniste dans la théologie. Des interprétations sophistiques de l’aristotélisme faites par l’averroïsme émergaient dans l’école de Bonaventure. Bacon et Albert prit alors la décision d′interpréter le sens originel du corpus aristotélicien après l’an 1250. Duns Scotus bien comprit que Bonaventure élaborait une métaphysique moderne sans avenir. Pour établir l’acte de connaissance, Scotus ne prit pas la volonté, mais la version thomiste du semiaverroïsme et il la combina avec la métaphysique d’Avicenne.

### 4.1.2 Fondement de l’averroïsme objectif

L’exposition du Sophisme oxfordien a enquêté sur *Lichtung* de la vérité et de non-vérité concernant la modernité Latine vers 1235–45 sur la base des travaux de Rufus et de Kilwardby qui étaient actifs à Oxford et à Paris. Le dévoilement (*alètheia*) de l’objectivité démarra entre les années 1245–55 en raison du différend entre le premier et le second averroïsme. L’introduction de la nouvelle métaphysique obligeait la prochaine génération d’étudiants de Bonaventure, comme Pecham, à défendre la construction ontothéologique de métaphysique nouvelle contre les aristotéliciens classiques. Bonaventure composa le deuxième averroïsme en opposition explicite à la fois à Averroès et à l’aristotélisme classique. Les modernistes ont transformé Aristote et Averroès en faux chrétiens afin de les condamner comme hérétiques. Le deuxième averroïsme reprit la sophistique du deuxième averroïsme d’Oxford, que Grosseteste condamnait tout au début (OBJ II, ch. 3.4.2). Nous connaissons la réception négative d’Aristote comme le « pire » (*pessimus*) métaphysicien et naturaliste de certains maîtres franciscains des XIIIe et XIVe siècles (Mahoney 1988). Bonaventure attaquait le Commentateur à partir de la position de l’avicennisme réformé, déclenchant ainsi la dispute officielle sur Averroès comme un philosophe « hérétique ». Les matrices précédentes ont expliqué que la nouvelle détermination de l’être doit concerner la cognition basée sur l’importance centrale d’*intellectus possibilis* d’Averroès. La controverse sur l’intellect possible révèle la vraie nature du différend entre le premier et le second averroïsme. Le premier averroïsme gardait un fort soutien intellectuel à Paris et une tradition qui durait un demi-siècle, de John Blund à l’évêque Alvernus. Bonaventure défendait la version objective de philosophie contre des penseurs comme Bacon, Albert et après la mort d’Alvernus aussi Siger de Brabant. Bacon cité indiqua l’année 1250 comme *terminus post quem* de l’émergence de différends concernant l’interprétation du *Corpus Aristotelicum* (OBJ II, ch. 3.2). Le conflit entre le premier et le second averroïsme sur l’interprétation d’Averroès prit deux décennies à évoluer. Les concepts métaphysiques de base (espèce, matière, forme, actualité, essence, existence, vérité, etc.) n’avaient plus le même sens ; ils étaient divisés selon telle ou telle école de pensée. La dichotomie métaphysique entre le premier et le second averroïsme contient le différend concernant la vérité double, ce qui a été mentionné dans la condamnation de 1277. Les autorités du premier averroïsme ont refusé une discussion académique avec les représentants de l’école *sophistae Latini* à cette époque. La polémique du premier averroïsme est donnée principalement dans le style rhétorique d’*oratio obliqua*. Albert et Thomas d’Aquin désignaient les opposants philosophiques par la désignation générique « *quidam* » ou « *Latini* ». Ces deux dominicains célèbres diffèrent en cela de Bacon. Ce tertiaire franciscain était installé au centre du deuxième averroïsme et il reçut un interdit d’enseignement et de publication.[[37]](#footnote-37) Il n’a pas mâché ses mots lors de son second séjour à Paris (vers 1256–80) ; il faut lire l’ouvrage cité *Opus minus* (OBJ II, ch. 3.4.3). La dispute entre l’école de Bonaventure et le premier averroïsme de Bacon et Albert n’est pas directement prouvée. L’animosité des enseignants séculiers de l’Université de Paris était éveillée après l’avènement de nouvelle vague d’érudits des ordres mendiants. Les magistères dominicains et franciscains n’ont pas exposé publiquement leurs querelles avec le premier averroïsme. En fonction du général de l’ordre franciscain, Bonaventure soulignait l’importance des manières franciscaines dans les conflits internes et externes sur la pauvreté dans les Évangiles (vers 1253–57). L’observance sous forme de vœux religieux évite le scandale et la vision de la vérité fait un chemin vers le salut.[[38]](#footnote-38) Le mot-clé cité « *Regulae tenemur* » a donné à la modernité laïque et cartésienne son salut régulier. Il communiquait l’objectivité ontothéologique de Bonaventure avec la modestie et la modération des *Regulae* franciscaines.

Albert et Bacon affirmaient qu’il était impossible de discuter philosophiquement avec les sophistes modernes. Les représentants du deuxième averroïsme ont nécessairement produit de nouveaux concepts théoriques qui établissaient des propriétés objectives de l’être en opposition à la critique du premier averroïsme. Le nouvel enseignement n’a trouvé aucun soutien dans la tradition de pensée précédente ; par conséquent, les modernes sophistes lancèrent une double révolution. Les modernistes transmettaient aux anciens termes un sens radicalement nouveau et ils constituèrent des termes complètement nouveaux si c’était nécessaire. L’obscurité de la nouvelle métaphysique prit fin vers 1250. Ensuite, elle abordait une phase historiquement efficace qui est connue sous le nom *via Modernorum*. La génération des philosophes des années 1250–70 a transféré le sens de l’être à l’empire du sujet démiurgique moderne. L’histoire du deuxième averroïsme comme marche victorieuse par *via Modernorum* montre que l’intellect objectivement « fort » de l’homme méprit la réalité « faible » et déterminait « *ens ratum* » à sa manière propre. L’interprétation intégrale du Corpus d’Aristote (Albert, Bacon) au premier tour de la dispute est devenue une réponse philosophique digne des opinions erronées du second averroïsme. L’école de Bonaventure assistée par Kilwardby à Oxford déclenchait une fausse dispute sur l’averroïsme qui donna naissance à la figure historique de l’oubli moderne de l’existant (*Seinsvergessenheit*). Le vrai dévoilement de la dispute entre deux écoles est donné par le projet d’humanisme authentique et par l’émergence de l’intellectuel occidental comme le furent les artistes de la rue du Fouarre. La recherche critique de la vérité philosophique de ces prêtres séculiers a été le modèle du travail intellectuel sur le mode de la vérité comme accord dans les siècles suivants. Siger et ses collègues ont défendu le fondement philosophique et critique de l’éducation européenne, qui a été établi conjointement dans la falsafa par le Deuxième Maître et le Commentateur (OBJ I, ch. 2.4.4). Cette matrice et la suivante montrent comment les enseignants de la rue du Fouarre ont mené à bien le processus de fondation proprement dite de la science selon *Secondes Analytiques*. Malheureusement, ce développement a été stoppé par le modernisme sophistique en mars 1277 à travers le concept de la vérité dogmatique issue de l’ontothéologie.

Le processus de subjectivation sophistique de la science occidentale, selon le Sophisme oxfordien, est étroitement lié à l’histoire de l’averroïsme. L’interprétation critique et négative d’Averroès peut s’expliquer après l’échec de Kilwardby à Oxford (OBJ II, ch. 3.4.2). Elle date du commentaire de Bonaventure sur le deuxième livre de Sentences, qui radicalise le point de vue négatif de Rufus connu de l’ouvrage *Contra Averroem* (OBJ II, ch. 3.3.3). En conséquence, les modernistes ont surmonté la synthèse néoplatonicienne de l’école de Tolède qui était en cours jusqu’en 1250. La nouvelle interprétation rejetait la doctrine du premier averroïsme, qui était présentée *ad mentem Averrois* après l′école de Tolède (Grosseteste, Rufus) ou l’école sicilienne (Alvernus, Bacon, Albert). Le modernisme et le postmodernisme ont fait un retour à l’Avicenne néoplatonicien des écoles porrétanes comme *Nominales* pour intégrer l′avicennisme dans un nouveau projet de métaphysique objective. L’écriture anonyme *Summa philosophiae* prend la métaphysique d’Avicenne comme base de la modernité, car c’était la seule qui contredisait les opinions des âges précédents (*inter veteres* ; OBJ II, ch. 3.1.3). Cette « *revolutio* » de la modernité chrétienne c’est-à-dire le retour de l’éducation de *Latinorum* aux contes de fées philosophiques du dialogue *Timée* était suivie des confrontations dures. Après la mort d’évêque Alvernus, le conflit ouvert entre mendiants et artistes séculiers commença à l’Université de Paris. Le différend entre le premier et le second averroïsme s’est intensifié dans les domaines de la théologie et de la dogmatique en raison de l’attaque sophistique contre le Commentateur. Sous la direction de Bonaventure, l’école philosophique de Rufus a été constituée comme une école indépendante au sein de la chaire universitaire nouvellement créée des ordres mendiants. La première Faculté des Arts vraiment modernes a été créée par la bulle papale *Quasi lignum vitae* datée du 14. 4. 1255. Cette bulle a été publiée dix jours après le début du pontificat du pape Alexandre IV ; il abolit la bulle précédente du pape Innocent IV, qui avait été publiée en faveur des magistères séculiers (*Etsi animarum*, 21. 10. 1254). Ils étaient représentés par le recteur Wilhelm. Les historiens ont remarqué le changement dans la phraséologie d’Alexandre IV. La nouvelle bulle profita du pouvoir plénier papal sur l’université pour imposer des exigences autoritaires.[[39]](#footnote-39) Le pape soutint les sophistes philosophiques dans leur différend avec l’école du premier averroïsme en modifiant les conditions académiques pour accorder *licentia docendi*. Rufus et Bonaventure ont tous deux été élevés au rang de magister en raison de la répression papale des protestations académiques provenant des magistères séculiers de la rue du Fouarre. Compte tenu du caractère déjà interprété de l’ensemble du différend, il s’agissait d’une étape absolument nécessaire pour que la modernité emprunte son chemin victorieux. À la même année quand la branche mendiante des modernistes se forma à l’Université de Paris, les maîtres séculiers artistiques de la rue du Fouarre ordonnèrent l’enseignement obligatoire *De anima* (1255). Les défenseurs de la science sécularisée authentique voulaient empêcher les interprétations erronées de ce livre sur la chaire nouvellement établie des illuminés modernes. Les aristotéliciens authentiques ont surtout défendu l’unité de la personne, indispensable à la doctrine chrétienne de la foi. La défense de l’unité de la personne et de sa libre existence fit la raison d’être de l’Université fondée par l’école de Blund. Cette école résista à l’aristotélisme néoplatonicien de David de Dinant (OBJ II, ch. 2.1.3). Les aristotéliciens devaient agir académiquement contre les sophistes autoritaires. La définition moderne de l’homme prit la forme du cadavre spécifique composé de plusieurs substances. Ils ont étudié leurs propres idées mythologiques au lieu du monde réel. La même année, la dispute officielle entre les mendiants et les artistes culminait dans la rue du Fouarre, qui était représentée par le Magister Guillelmus de Sancto Amore comme le conférencier des maîtres artistiques profanes et un commentateur bien connu des *Premières* et *Seconds Analytiques*. Espérons que les commentaires de Wilhelm sur *Analytica* recevront une publication critique qui prouverait que ce magister appartenait à l’école du premier averroïsme.[[40]](#footnote-40) Cela compléterait l’interprétation manquante des *Secondes Analytiques* de cette école. L’ouvrage de Wilhelm *De periculis novissimorum temporum* (1256) jette un doute sur l’autorité d’enseignement des maîtres mendiants à l’Université de Paris et attaque les principes de pauvreté évangélique qu’ils défendent.[[41]](#footnote-41) Après l’attaque contre les représentants averroïstes des ordres mendiants, ce maître et recteur dut s’exiler académiquement de la faculté artistique en 1256. L’œuvre anonyme des sonnets *Il Fiore* (vers 1286) décrit Guillaume et Siger de Brabant comme une victime des ordres mendiants (*Il Fiore* 92.9–14). La campagne des philosophes séculiers contre les modernistes dans les années 1253–55 s’est terminée tout aussi peu glorieusement que la carrière académique de Siger de Brabant. Les élèves de Wilhelm, Gérard d’Abbeville et Nicolas de Lisieux, ont poursuivi la critique des modernistes mendiants et ont dû partir avec le recteur de la rue du Fouarre (Baeumker 1898, 62–64). Cette triple alliance de maîtres formait le noyau du groupe du premier averroïsme. Au cours de la série de querelles suivante, une génération plus tard, ils reçurent le nom de « sigéristes » (*pars Sigeri*) d’après leur principal représentant Siger du Brabant. Siger était recteur des artistes laïques parisiens dans la phase critique de la dispute après l’année 1270 et il prit la même fin que le magister Wilhelm. La brillante analyse *De anima* de Siger et sa critique d’Aquin et d’Albert seront analysées dans les prochaines chapitres. L’attaque des modernistes contre les maîtres séculiers de la rue du Fouarre était inévitable, car la logique du tiers exclu s’était transformée en lutte autoritaire. Le bastion de la pensée critique des prêtres et des magistères séculiers, qui interprétaient le *Corpus Aristotelicum* selon le Commentateur, devait tomber. Ce n’est qu’à ce prix que la modernité sophistique pourrait conquérir l’Occident latin. Après la destruction des maîtres séculiers de la rue du Fouarre, une nouvelle version de la sécularisation a commencé. Il a été complété par la mort de Dieu moderne et le nihilisme d’aujourd’hui.

L’année 1255 représente pour de nombreuses raisons un tournant clé, en ce qui concerne la dispute entre le premier et le second averroïsme. L’influent et charismatique magister Bonaventure rejoignit Rufus qui travaillait à Paris à l’époque. Bonaventure fit entrer le différend entre les deux écoles dans une nouvelle phase. La nouvelle vague du deuxième averroïsme lançait l’attaque contre Averroès. L’école de Bonaventure et Rufus créa une image averroïste du Commentateur selon leur propre pensée déformée. Une créature aussi diabolique était vraiment terrible ; il fallut déclarer que leur produit soit hérétique. Les modernistes ont rejeté la doctrine averroïste de l’intellect numériquement séparé, qu’ils avaient eux-mêmes inventée. Par conséquent, ils ont dû attaquer leur propre simulacre conformément au mécanisme de défense de Freud *Verkehrung ins Gegenteil*. Contrairement à la conception implicitement chrétienne de l’avicenne néoplatonicienne, la métaphysique aristotélicienne d’Averroès ne peut pas être harmonisée avec l’augustinisme ; ni avec le néoplatonisme ; ni avec les écoles néoplatoniciennes de la falsafa médiévale (Avempace) ; ni avec les écoles néoplatoniciennes de sagesse juive (Avicebron). L’évêque Alvernus proclamait la même chose avant Bonaventure. Averroès, en tant que philosophe le plus exalté, a été séparé des « *sequaces Aristotelis* » néoplatoniciens (OBJ II, ch. 2.3.1). Le chancelier instruit de l’Université de Paris rejetait l’attaque contre l’unité de la personne comme une hérésie, en la condamnant au nom de l’aristotélisme authentique de l’école de Blund. La doctrine chrétienne de l’homme était défendue par les écrits d’Averroès importés à cette époque (OBJ II, ch. 2.3.1). C’est pourquoi Rufus n’a eu aucun succès à Paris avec son accusation dans l’écriture *Contra Averroem* (vers 1236). Son apologie parisienne *Speculum animae* (vers 1245) échoua également. Le changement dans l’exégèse du Commentateur s’est produit presque instantanément après la mort d’évêque Alvernus. L’école de deuxième averroïsme à l’Université de Paris était en train de sortir d’illégalité académique qui avait duré plus d’une décennie. L’attaque des modernistes contre le simulacre d’Averroès indique le tournant historique de la nouvelle métaphysique. L’archéologie herméneutique indique le lieu et le moment quand *via Modernorum* a officiellement vu le jour. L’école de Bonaventure met en branle la révolution scientifique sur des bases académiques en lançant l’attaque officielle contre Averroès en tant qu’un averroïste, immédiatement après la mort d’Alvernus. Les modernistes critiquent en particulier le rejet des exemplars néoplatoniciens, la théorie de la durée éternelle philosophiquement possible du monde et la supposée unité numérique de l’intellect pour tous les hommes. Les conférences de Bonaventure ont déclenché la dispute philosophique entre les aristotéliciens séculiers de la rue du Fouarre et les modernistes religieux. Ces derniers étaient regroupés autour des magisters, qui préparaient la fondation d’une chaire indépendante des ordres mendiants à Paris. L’école du premier averroïsme de la rue du Fouarre critiquait fondamentalement la déformation de l’enseignement d’Averroès faite par Rufus et par Bonaventure et l’introduction de diverses substances dans l’homme. Albert comme un disciple éminent de l’école de Blund et d’Alvernus prit parti des maîtres de la rue du Fouarre et soutint leur critique des modernistes de manière diplomatique et académique. Mais parce qu’il appartenait lui-même à l’Ordre dominicain, il ne directement nommait aucun de ces magisters. Roger Bacon, lui-même persécuté par les modernistes, n’avait pas ces inhibitions. Il nous conservait le cours et les acteurs de cette gigantomachie de substance qui décida le sort futur de l’Occident latin.

Bonaventure commença ses conférences en 1245 et il dut observer le décret de l’évêque Alvernus, qui interdisait d’enseigner la doctrine hérétique de l’intellect cosmique séparé qui influençait directement la cognition humaine. Cela devait être conservé et en même temps le Commentateur avait été transformé d’un « *philosophus nobilissimus* » en un hérétique défiguré nommé « *philosophus pessimus* ». La théorie de cognition par la dénudation et l’illumination démandait un *intellectus agens* hypostasié et substantiel qui agissait sur la composante réceptive humaine de l’intellect donné en puissance. L’école des sophistes Latins essayait désespérément de séparer ce simulacre de l’intellect hypostatique moderne de la forme cosmique d’*intellectus agens*. La bataille était perdue d′avance, car les deux formes d′intellect étaient le forme hypostatique et séparées de l′âme humaine. Alvernus l’a décrit comme une doctrine hérétique qui a suivi le panthéisme de David de Dinant. Les « *sequaces Aristotelis* » modernes ne pouvaient s’accrocher à la pluralité des formes chez l’homme et à l’hylémorphisme universel qu’au prix de la préservation de la primauté de métaphysique d’Avicenne. Cependant, son schéma épistémique a été donné par l’émanation de formes liées à l’intellect actif substantiel et divisé (*Dator formarum*). Le néoplatonisme d’Avicenne, soutenu par l’école de Tolède, a été critiqué en principe à la fois par Blund et, après lui, par l’école sicilienne du premier averroïsme, qui a dominé l’Université de Paris jusqu’en 1250. L’attaque contre Averroès en tant qu’averroïste pourrait donc commencer après le départ de l’évêque Alvernus. La deuxième phase de la lutte contre Averroès débutait après la deuxième arrivée de Rufus au Collège franciscain de Paris après l’année 1253, quand Bonaventure donnait déjà des conférences en tant que le régent des études. Bonaventure et Rufus élaborèrent un simulacre averroïste d’Averroès. Ce simulacre, ils l′ont combiné avec la doctrine avicenniste sur l’intellect numériquement uniforme qui en plus était refait selon l’hylémorphisme universel. La première version de cette critique sophistique est présentée dans la partie suivante du commentaire de Bonaventure sur le deuxième livre des Sentences écrit vers l’an 1252.

« L’âme est inviolable. Il n’est pas nécessaire de l’individualiser, car elle ne peut être gardée qu’en un seul exemplaire numériquement un (*una numero conservari possit*). Telle était la position du Commentateur dans son commentaire sur *De anima.* (…) Chaque fois que l’on adopte un tel point de vue, c’est le pire mal et l’hérésie (*pessima est et haeretica*). En fait, cela va à l’encontre de la religion chrétienne parce que cela enlève la juste récompense du bien et du mal. Cela ne serait pas possible si l’âme était numériquement uniforme pour tous. Cela va également à l’encontre du bon sens. Il est clair que la partie intellectuelle de l’âme ne peut être intelligible que dans le mode de perfection de l’homme, dans la nature par laquelle il est humain. » [[42]](#footnote-42)

La toute première phrase montre qu’Averroès devait être un penseur panthéiste comme était le condamné David de Dinant. Selon Bonaventure, une telle notion de l’âme détient tous les signes de l’idée platonicienne (*incorruptibilis, non indiget multiplicari, cum una numero conservari possit*). Le non-sens sur l’unité numérique de l’âme fit d’Averroès non seulement un averroïste, mais aussi un hérétique moderne. La conclusion affirme de manière sophistique que l’âme intellectuelle comme une notion est prise au sens de son actualité (*anima intellectiva, ut intellectiva*) et de sa perfection dans l’homme (*perfectio hominis*) du point de vue de la définition porrétane de l’homme (*secundum quod homo*). Bonaventure assigne le Commentateur aux adeptes de l’enseignement moderne sur l’intellect numériquement un chez tous les hommes. Ensuite, il considère que cet enseignement soit « *pessima, heretica, contra christianam religionem* ». Bonaventure avait d’abord transformé le Commentateur en un néoplatonicien, puis en un porrétan à la manière de l’hylémorphisme universel, puis en un chrétien et enfin l’avait condamné comme un hérétique. Cette approche démagogique a été condamnée par Grosseteste lorsqu’il a critiqué la critique d’Aristote pratiquée à l’école de Rufus à Oxford vers 1235 (OBJ II, ch. 3.1.2). Une fois de plus, l’histoire du deuxième averroïsme peut être vue à travers l′influence de Rufus et de Kilwardby à Oxford puis à Paris. La critique du Philosophe a été remplacée par la critique du Commentateur. L’argument de l’annulation de la responsabilité personnelle pour les actes par une juste récompense pour le bien et le mal, Alvernus l′a d’abord utilisé contre les sophistes Latins de l’école du second averroïsme. Ils définissaient l’intellect comme une substance sur le mode de l’hylémorphisme universel et le rendaient ainsi numériquement uniforme (OBJ II, ch. 2.3.3). En cela, Alvernus s’appuyait sur l’enseignement d’Averroès en tant que philosophe le plus excellent. Il élaborait une version authentique de l’aristotélisme qui était intégralement compatible avec la doctrine chrétienne.

Bonaventure reprit le même raisonnement et l’a opposé au Commentateur de manière totalement démagogique. Ainsi faite, à partir de l’année 1252, la dispute fondamentale entre les mendiants et les magistères séculiers était inévitable. Le premier averroïsme déclarait en personne d’Albert qu’il était inutile d’étudier la doctrine de l’intellect numériquement uniforme sur le mode de l’hylémorphisme universel. La sophistique des Latins soit complètement absurde et elle était proposée par les penseurs qui n’ont pas compris l’écriture CMDA (*non reputo opinionem, sed ridiculum* ; OBJ II, ch. 2.4.3). Écrit vers l’an 1256, le livre d’Albert *De unitate intellectus* représente la dernière tentative de dialogue avec les représentants des *doctores Latini* sur la question de l’intellect et de la cognition (OBJ II, ch. 2.4.3). Alors ce savant cassait déjà son bâton sur ce groupe de sophistes à l’Université de Paris, ne croyant à aucun dialogue significatif avec le deuxième averroïsme. Cela correspond également au cours ultérieur de la dispute déjà ouverte avec le groupe des averroïstes modernistes après 1260 que Bacon décrivait dans ses écrits ultérieurs (OBJ II, ch. 3.2). Le nouveau groupe mixte de Latins sophistiques et savants a vu le jour vers 1260. Ils venaient du groupe des penseurs semiaverroistes comme l’étaient les maîtres séculiers (Henri de Gand). Ils rejoignirent le cercle des mendiants et des académiciens religieux qui rejetaient le néoplatonisme avicenniste et le dualisme des substances chez l’homme (Aegidius Romanus, Thomas d'Aquin). Les deux derniers penseurs semiaverroistes faisaient partie du premier averroïsme. Ils ont critiqué les modernistes, mais ont repris la doctrine d’Averroès comme un averroïste que Rufus et Bonaventure avaient mis au jour. Siger de Brabant condamné au nom de la première interprétation erronée de l’averroïsme de CMDA faite par Aegidius et Thomas. L’herméneutique donna à ce brillant aristotélicien le titre honorifique « *Docteur Invidiosus* » (Dante) et lui rendit le titre « *Expositor Novus*»qui lui avait été décerné dans la dispute académique contre Thomas d’Aquin (ch. 4.4.3). Les modernistes ont refusé à donner ce titre à Siger en exucutant une *damnatio memoriae* parfaite. Le chapitre précédent a expliqué que le projet de métaphysique de Bonaventure était conçu comme une ontothéologie liée à la théologie biblique et à la dogmatique christologique. C’est une autre raison pour laquelle la métaphysique d’Aristote et d’Averroès appartient à la poubelle de l’histoire, selon ce Docteur de l’Église. Les deux penseurs critiqués ont conçu la manière laïque de comprendre et ils ont séparé la théologie et la philosophie. L’enseignement cité sur l’âme est clairement contraire à l’unité de la personne. Il montre que Bonaventure appartient au groupe des sophistes Latins. Ce franciscain parisien professait la tradition de la définition substantielle de l’âme qui a été avancée vers l’an 1240 par Adam de Buckfield et Rufus de Cornouailles à Oxford (OBJ II, ch. 3.2). Selon l’hylémorphisme universel avancé par Bonaventure, l’âme humaine étant une substance, elle doit posséder un fondement matériel, car elle est une composition d’essence et d’existence.

« L’âme rationnelle, parce qu’elle est substance (*hoc aliquid*), naît en tant que telle pour agir et acquérir de l’expérience, pour mouvoir et être mue (*per se nata subsistere et agere et pati*). Elle porte en elle la base de son existence et le principe matériel (*habet intra se fundamentum suae existentiae et principium materiale*), d’où elle tire l’acte d’existence (*a quo habet existere*), et le principe formel (*et formale*), d’où elle prend l’existence (*a quo habet esse*). Cela ne peut pas être dit de l’animal, puisqu’il est corporellement établi. » [[43]](#footnote-43)

L’âme humaine est définie sur la base de la différence de Boèce entre l’essence et l’existence (*quo est et quod est*). La subsistance réelle de cette première substance individuelle (*hoc aliquid*) inclut l’âme de l’homme au sens de l’acte autonome d’existence dans le corps (*principium materiale, a quo habet existere*). L’âme est en soi une substance hylémorphique et une forme capable d’existence éternelle (*a quo habet esse*). Cet être de l’âme comme une « substance—forme » hypostasiée et autonome la sépare de l’animal. Albert rejetait cet appel sophistique à la définition de Boèce pour la définition à la fois de l’âme et de l’intellect comme les substances (*dicunt Boetium dicere, quod in omni quod est circa primum, est hoc et hoc* ; OBJ II, ch. 2.4.3). En introduisant une définition substantielle de l’âme, Bonaventure a rejoint l’école d’Oxford du deuxième averroïsme. Il rejetait la définition d’Avicenne de l’âme comme une simple forme et l’a transformée en une substance indépendante sur le mode de l’hylémorphisme universel. Maintenant, il devient clair qui Albert attaquait dans la dispute entre le premier averroïsme et les mendiants modernistes. De plus, Bonaventure considère que la détermination de la subsistance de l’âme selon Buckfield et Rufus est insuffisante. Il a ajouté à la définition substantielle de l’âme une autre détermination selon *materia spiritualis*. Il est peut-être le premier auteur du deuxième averroïsme qui est allé si loin dans l’objectivation de l’âme et de l’intellect. La citation suivante montre l’une des sources du différend sur l’averroïsme. L’âme et l’intellect devinrent l’être objectif de Rufus et une substance du troisième genre.

« Le principe par lequel l’existence de chaque création en tant que telle est déterminée (*fixa existentia creaturae in se*) est donné matériellement. Par conséquent, il est nécessaire de permettre que l’âme humaine soit également constituée de matière (*animam humanam materiam habere*). Mais cette matière se situe au-dessus de l’être de la matière donnée comme extension qui est soumise à la défectuosité et à la vulnérabilité. C’est pourquoi c’est de la matière spirituelle (*dicitur materia spiritualis*). » [[44]](#footnote-44)

La forme doit prendre la matière (voir le terme « *exsistere* » de Rufus), car c’est le seul moyen d’assurer la stabilité de l’existence (*fixa existentia*). L’existence objectivement donnée du troisième genre correspond aux « *species obiecti exsistentis* » de Rufus (OBJ II, ch. 3.3.4). La matière spirituelle (*materia spiritualis*) assure la subsistance de l’âme humaine en tant que substrat immatériel, en tant que substance « exsistante ». L’enseignement sur la pluralité des substances chez l’homme a été transféré d’Oxford à Paris. La matière donnée en dehors de l’extension corporelle (*supra esse extensionis*) fixe objectivement l’existence. Cela a été démontré dans la dispute entre Albert et les Latins savants à propos d′« *esse ratum* » (OBJ II, ch. 2.4.3). En conséquence, il y avait trois substances dans l’homme, l’hylémorphique, l’âme et l’intellect ; Albert le considerait comme un non-sens total dans les écrits cités publiés vers l’an 1255.

La théorie hylémorphique de l’âme de Bonaventure inclut tous les signes de base critiqués par les écrits d’Albert contre les averroïstes. L’âme est une substance individuelle ; elle est définie par la différence de Boèce utilisée de manière sophistique ; cette pseudo-substance hylémorphique contient de la matière spirituelle mise au niveau intellectuel. Par conséquent, Bonaventure doit changer non seulement la thèse d’Aristote, mais même celle d’Avicenne, selon laquelle l’âme intellectuelle humaine est la forme immatérielle du corps. La citation suivante montre l’erreur fondamentale de la modernité, qui crée un simulacre averroïste comme *intellectus possibilis*. Les propriétés fondamentales de l’intellect, telles que l’inviolabilité et la séparation de la matière (*intellectus est impassibilis et impermixtus*), doivent être modifiées par rapport à *materia spiritualis* nouvellement introduite.

« À ceux qui objectent que l’intellect est immatériel et séparé des sens, il faut dire que le Philosophe retire la matière physique de l’intellect au sens de la privation et de la possibilité de transformation en un autre être. Mais il n’enlève pas à l’intellect la détermination universelle de la matière (*non removet materiam universaliter*). Cependant, il affirme, d’autre part, que l’intellect a une nature par laquelle il crée activement et accepte passivement (*natura, qua est facere, et qua est fieri*). » [[45]](#footnote-45)

La citation conçoit l’immatérialité de l’intellect dans le contexte de la substance, c’est-à-dire comme l’absence de la transformation donnée sur le substrat matériel (*sub privatione et sub potentia ad transmutationem*). Bonaventure, professant l’hylémorphisme universel, doit protéger le caractère matériel de l’âme et de l’intellect en tant qu′une substance indépendante. En contradiction avec l’aristotélisme, la phrase suivante ajoute que la thèse sur la matière universellement donnée s’applique également à Aristote (*Philosophus… non removet materiam universaliter*). Bonaventure créa une interprétation dualiste du passage clé sur les deux composantes de l’intellect (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14‒15). Il identifie la matière universellement donnée du troisième genre avec la puissance réceptive de l’âme (*natura... qua est fieri*). L’intellect possible fabrique le deuxième type de matière et il est réceptif de la même manière (*similiter*). Averroès définit cette faculté de l’âme comme *intellectus possibilis*, qui est, bien sûr, immatérielle et non une composante de la cognition déterminée sensuellement. Le simulacre de la matière résolut ce différend de manière sophistique sur le plan de l’hylémorphisme universel. Au lieu de la matière réelle, il y a son homologue moderne établi en mode objectif. Rappelons-nous la citation clé de CMDA concernant *intellectus materialis*, dans laquelle les termes « *consimile* » et « *simile* » rejettent la nature de l’âme et de l’intellect en tant que substance.[[46]](#footnote-46) Bonaventure rejetait l’aristotélisme en raison d’une interprétation sophistique *De anima* que les maîtres de la rue du Fouarre connaissaient certainement bien. Cet éminent moderniste reprit la différence entre la faculté passive et la faculté active de l’âme en mettant à sa place la substance matérielle et la substance intellectuelle. L’écriture CMDA définit *intellectus possibilis* comme faculté immatérielle d’*anima intellectiva* (OBJ II, ch. 2.4.3). Ce n’est même pas une forme, mais simplement une capacité potentielle de l’âme, puisque l’âme est la seule forme du corps. Puisque l’âme a un caractère immatériel, la définition classique de la matière aristotélicienne est tombée sous la table. Elle a été remplacée par la matière d’Avicebron en tant que *tertium ens* que la modernité comprend universellement et spirituellement. Du point de vue de l’aristotélisme, la question du troisième genre fait une erreur sophistique évidente, et ce pour plusieurs raisons. Le livre *Métaphysique* donne en fait à *materia prima* le statut de substance universellement comprise. Prenons l’exemple du bronze comme un pour tous les objets en bronze (*Met*. 1015a9) pour être un substrat de matériau primaire et universel (ὅλως πρώτη). Cela montre qu’Aristote conçoit cette substance soit matérielle, soit comme un simple concept dans la pensée. La matière ne peut pas être un être du troisième genre, car elle n’a aucune possibilité d’existence sous une telle forme. La remarque suivante montre probablement le seul passage de *Métaphysique* dont la modernité pourrait indirectement dériver la relation de la première substance à l’âme en tant que substance.[[47]](#footnote-47) Le texte définit les prédicats substantiels (« homme », « âme », « corps ») et les attributs accidentels (« formé », « blanc ») en ce qui concerne la deuxième substance comme substrat final de la détermination catégorique. Il sépare cette prédication de la matière de son actualisation dans le cadre de la substance matérielle (οὐσία ὑλική, *Met*. 1049a36). Cependant, dans les deux cas, la première substance n’est que du côté des substances réellement existantes comme base principale des déterminations ultérieures (τί ἐστι πρῶτον) et de la première substance comme une seule chose (τόδε τι). Modernistes comme Bonaventure et Descartes après eux, ils ont adopté le concept d’être hypostasié du troisième genre provenant du néoplatonisme des porrétans. Ils assemblaient et démontaient la personne en tant que première substance en hypostases individuelles. Ces hypostases possèdent le caractère de la première substance. Les deux citations du commentaire de Bonaventure sur le deuxième livre des Sentences montrent que l’attaque contre Averroès est liée à une nouvelle définition de l’âme. Ce point de vue est incompatible avec la théorie de CMDA. En plus, il présentait tous les signes de l’hérésie qu’Alvernus critiquait par rapport au groupe des « *sequaces Aristotelis* ». Selon l’école de Blund, l’âme comme une forme représente un principe entéléchique, qui anime l’organisme en tant qu’unité holistique. Il faut voir le terme d’Abélard « *totum integrum* » (OBJ II, ch. 1.3). À l’ère de la pensée critique basée sur le bon sens, la définition de la personne ne pouvait pas présenter une collection moderne d’hypostases et de substances douteuses, comme c’est le cas aujourd’hui.

En introduisant la matière spirituelle dans la querelle sur l’averroïsme, Bonaventure créa un autre non-sens objectivement déterminé qui est encore discuté à ce jour. C’est l’unité numérique ou la multiplicité numérique de l’intellect. Colportant cette théorie sophistique, les objectivistes ont habilement couvert le point initial, qui était l’interprétation fausse ou correcte de CMDA. Averroès aurait rejeté la thèse d’une individualisation numérique de l’intellect par la matière comme un non-sens absolu. La forme radicale du deuxième averroïsme exportée d’Oxford définit *anima intellectiva* comme un composite de deux substances données sous l’égide d′hylémorphisme universel. Bonaventure définit une âme pseudo-matérielle hypostasiée et l’intellect. Bonaventure défend l’approche du second averroïsme dans la question de la pluralité des déterminations substantielles de l’âme, qui annule même la définition d’Avicenne de l’âme comme forme première du corps. Cette thèse abolirait même le statut néoplatonicien de l’intellect qui est de nature immatérielle. La matière universelle et en même temps substantielle déclare objectivement que, grâce à la nature spirituelle de la matière, l’âme n’a pas d’extension en tant que corps matériel. Cela permet une définition de l’âme en tant que substance porrétane et sa séparation numérique des autres formes, y compris le corps hylémorphique étendu. Le premier averroïsme d’Albert et Bacon considérait cette vision ridicule ou insensée. Albert argumentait contre les modernistes à partir de la position d’Avicenne, pour qui l’âme n’était qu’une forme du corps et non une substance hylémorphique. Dans la critique susmentionnée de l’hylémorphisme universel, Albert a souligné que les Latins comprennent la définition d’Avicenne de l’âme comme une substance (*hoc aliquid*), alors que pour Avicenne elle ne représentait qu’une forme. Pour cette raison, Grosseteste condamnait l’école de Rufus à Oxford, qui avait introduit ce dualisme moderne vers l’an 1235. Bonaventure défendait à Paris cette conception substantielle de l’âme sur le mode de l’hylémorphisme universel.[[48]](#footnote-48) Son commentaire, en accord sophistique avec *De anima*, affirme que la définition objective de l’âme faite sur le mode de l’hylémorphisme universel satisfait pleinement la définition de l’âme humaine intellectuelle donnée sur le mode « *inmixtus* ». L’âme objectivement matérielle n’est pas constituée de parties qui sont données dans le cadre de la matière classique.

« L’âme n’est donc pas matérielle par rapport aux autres formes comme une de ces parties constitutives, car de telles parties nécessiteraient d’autres parties pour les compléter. Par un tel type de composition, l’être réel de la chose est pris par lui-même. L’âme est donc matérielle de manière plus simple (*simplicior est*), car elle manque de déterminations quantitatives des parties (*ad privationem partium quantitativarum*). » [[49]](#footnote-49)

Grâce à sa simplicité matérielle, l’âme existe plus simplement comme une forme hypostasiée et substantielle, individualisée par *materia spiritualis*. L’acte de subsistance est lié à l’âme comme une quasi-substance composée de forme et de substance du troisième genre. Dans la réponse suivante aux objections, Bonaventure rejette expressément la critique du premier averroïsme. Il ne définit que la substance hylémorphique et ne reconnaît aucun être du troisième genre. La nouvelle conception formait l’âme comme étant du troisième genre, voir les objections précédentes d’Albert et Bacon. La citation suivante présente le noyau philosophique du différend sur l’averroïsme. Cette querelle a été mise au jour par la publication du premier commentaire de Bonaventure sur les Sentences dans les années 1252–53. La publication déclencha des disputes académiques à l’Université. Elles se sont ensuite transformées en luttes de pouvoir dans les années 1255–56. Ensuite, les modernistes ont gagné en créant leur propre chaire et ont ouvert la voie réussie à la désintégration de l’Université de Paris qui suivait la désintégration de la personne dans l’école de *Modernorum*. Le dualisme moderne du corps et de l’âme détient le caractère suivant.

« L’âme est composée de matière et de forme (*anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma*) et elle garde la tendance (*appetitum*) de perfectionner le corps naturel. De même, le corps physique en tant que chose unique est constitué de matière et de forme, qui ont la tendance (*appetitum*) de garder l’âme. » [[50]](#footnote-50)

Bonaventure sait qu’en métaphysique seule la première substance existe comme une réelle et actuelle (*ens completum*) et qu′elle est universellement énoncée par la seconde substance. Selon le premier averroïsme, tout le reste est catégoriquement exclu sous la punition logique du tiers exclu (*ita venit ad constitutionem tertii*). Dans le mode *per se* et *simpliciter*, il existe uniquement la première réelle substance et la seconde substance sur le plan des catégories. Bonaventure n’est que partiellement d’accord avec cette affirmation catégorique (*hoc est verum generaliter*). Suivant l’exemple de Rufus pour créer l’étant objectif du troisième genre, il élabora le sujet moderne correspondant du troisième genre (*anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma*). Adam objectif de la modernité est né *ex nihilo* en prenant la matière spirituelle et la forme mythologique pour commencer son existence miraculeuse dans la philosophie moderne. Bonaventure racontait le mythe platonicien et le mythe beaucoup plus ancien des deux moitiés de l’homme qui se rejoignent finalement par le désir accompli d’un *tertium ens* pour l’autre. L’âme met fin à son désir du corps (*appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam*), et le corps atteint la perfection dans l’âme en tant que forme (*appetitum ad suscipiendam animam*). Tout se déroule dans le scénario néoplatonicien de deux substances porrétanes hypostasiées. Les deux entités subsistantes se cherchent, car chacune d’elles détient un appétit pour la seconde. Le même scénario s’applique à la fois à l’âme et au corps, car les deux sont des compositions hylémorphiques. Ce livre biblique fait partie du répertoire de base de la lecture mystique de l’Écriture. Dans la perspective du sens mystique de *Cantica canticorum*, le bien-aimé ne cherche plus un bien-aimé, mais l’âme éveillée cherche le Christ, comme elle le fait pour toute l’Église en tant qu’épouse du Christ. C’était l’interprétation de *Cantique des cantiques* créée par le fondateur de l’ordre cistercien Bernard de Clairvaux dans ses sermons vers l’an 1135 (*Sermons in Cantica canticorum*). Bonaventure transforma le livre *Cantique des cantiques* en métaphysique. Le concept du désir irrationnel et mythologique (*appetitus*) fondait plus tard le sujet capitaliste qui est devenu insensé de la même manière.

Les matrices précédentes ont interprété la double forme de non-dissimulation (*alètheia*) de la métaphysique originelle d’Averroès selon l’école de Tolède et l’école sicilienne. L’herméneutique doit examiner si la définition de Bonaventure de l’intellect réceptif et synthétisant relève de la critique d’Albert qui a été résumée dans la doctrine rejetée de « *opinio Latinorum* ». Après le rejet d’Averroès comme hérétique, Bonaventure ne voyait aucune différence entre l′intellect comme *tertium et quartum genus* selon CMDA. La définition de l’homme s’est décomposée en deux substances distinctes. L’âme, définie comme une substance du troisième genre, n’a aucune possibilité d’existence. Averroès définit l’intellect immatériel comme une faculté de l’âme. Il diffère fondamentalement du concept de Bonaventure de l’intellect en tant que substance. Le Docteur séraphique appartenait au groupe de *sophistae Latini* qu′Alvernus rejetait en bloc. Bonaventure accusait Averroès de manière sophistique d’un dualisme faussement constitué. Les représentants du premier averroïsme ont utilisé pour la première fois le terme « *Averroistae* » pour déterminer le groupe de sophistes Latins autour de Bonaventure et Rufus. C’était au moment de la bataille pour la domination de la faculté artistique de la rue du Fouarre dans les années 1253–55. L’objection fondamentale du premier averroïsme dans la lignée de CMDA concerne l’unité de la personne qui s’est désintégrée en deux ou trois substances. De plus, la connexion des substances à une totalité de la personne n’a qu’un caractère accidentel et non essentiel. L’unité du corps et de l’âme est définie à Bonaventure selon *colligatio* néoplatonicienne. La connexion entre le corps et l’âme comme deux substances. Elles sont données au niveau de l’appétit lié au corps, qui veut prendre l’âme comme forme (*habet appetitum ad suspiciendam animam*). La raison de l’unité indirecte de la personne est donnée par l’averroïsme moderne. Le matériel et la substance immatérielle n’ont aucune possibilité de se connecter l’un à l’autre de manière directe. La théorie d’*appetitus* montre que le Bonaventure comprend l’unité de l’homme comme une disposition métaphysique primaire, qui est insérée dans les deux substances distinctes sous la forme d’un symbolisme néoplatonicien et mysticisme chrétien (*praeexigit in componentibus appetitum et inclinationem*). Symbolique de l’unité de la personne dans la mode « *inclinatio* » suit le dialogue *Le Banquet* ; homme et une femme sont engagés dans une chasse érotique pour trouver la moitié manquante de l’autre (ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστιν ἀνθρώπου σύμβολον...ἐξ ἑνὸς δύο, *Symp*. 191d1‒5). L’unité du sujet moderne est donnée comme un *súmbolon* platonicien, ce qui est tout à fait suffisant pour l’humanisme moderne de la personne humaine comme un cadavre. La définition de la personne par Bonaventure n’est pas aristotélicienne, c’est-à-dire au niveau de l’entéléchie de la première substance hylémorphique. Bonaventure divisa la forme substantielle de la personne en une pluralité de substances hypostasiées qui ont été construites sur le principe de l’hylémorphisme universel. Le dualisme moderne de l’âme et du corps utilisait une citation tirée de *Categories*, *Secondes Analytiques* et *De anima* 414b31. Cette affirmation utilise la comparaison du triangle inscrit dans un quadrilatère pour la connexion des différentes propriétés de l’âme et du corps. La différence entre l’interprétation de ce passage entre Jean de la Rochelle (*Summa de anima*, cap. 26, 6–13) et Rufus (*In De anima* 1.1.7)confirme que l’unité du sujet moderne se faisait sur le plan d’abstraction géométrique à la fois à Paris et à Oxford à cette époque. Influencée par le raisonnement du Sophisme oxfordien, la génération des objectivistes parisiens issus des rangs du deuxième averroïsme a transformé la connexion mystique de l’âme et du corps en une déduction analytique et géométrique sur le mode de « *inclinatio* ». Bonaventure adopta l’unité analytique de la personne de Rufus et ainsi déclencha la prochaine vague de polémiques sur l’unité de la personne.[[51]](#footnote-51) Le passage cité du commentaire de Bonaventure sur les Sentences corroborait l’argument discuté de l’unité des formes dans les débats ultérieures sur l’averroïsme vers 1270. Albert a utilisé l’argument cité par Bonaventure *De anima* 414b31 dans l’esprit de CMDA, voyons son commentaire sur *De anima* (*In De Anima* 5, 126a). En suivant l’esprit de CMDA, Albert n’utilise que le terme « *quidditas* ». Il a fait une déclaration sur l’intellect et les capacités mentales dans le mode *quartum genus* qui est donné dans le caractère passé de la prédication déterminée à l’origine par l’acte existentiel de la personne (*tertium genus*). Les deux modes d′énonciation doivent être suivis de manière exacte, ce qui n′était le cas d′Albert. La comparaison s’applique uniquement dans le mode générique et univoque qui se fonde sur l’abstraction logique. Siger critiquait Albert pour cette erreur (ch. 4.4.4). Le semiavérroiste Thomas d’Aquin utilise déjà cette déduction de manière univoque, car il conçoit l’intellect comme une forme hypostasiée (*Quaestiones disputatae De anima*, q. 8 ; *De unitate intellectus* 2.49). Cependant, Albert et Thomas d’Aquin considéraient que la définition de la personne comme une composition douteuse de deux ou trois substances était absolument inacceptable, car elle abolissait l’unité substantielle de la personne humaine. Bonaventure transféra la preuve géométrique sur le mode de la fausse univocité à un genre complètement différent qui implique l’acte existentiel d’existence. Une telle unité de la personne était un pur sophisme pour le premier averroïsme, car elle niait l’argumentation de *Secondes Analytiques*. En raison de l’enseignement et de la publication des deux premières parties du commentaire sur les Sentences de Bonaventure, une nouvelle querelle sur la pluralité des substances chez l’homme éclata à l’Université de Paris au plus tard en 1253. Il a été encore approfondi par l’arrivée du sophiste moderne Rufus d’Oxford à Paris la même année. Les maîtres de la rue du Fouarre défendaient l’unité philosophique de la personne réelle existante. Ils ont fait la prédication de la personne réelle par l’imposition, c’est-à-dire en tant que *tertium genus*, sur le mode existentiel « *ipse* » selon CMDA. L’école des averroïstes de Paris a préparé la création de la nouvelle chaire établie en 1255. En même temps, ils formèrent l’averroïsme officiel, que Rufus et Kilwardby avaient précédemment proclamé à Oxford depuis l’an 1250. Ensuite, ces sophistes Latins ont accusé Averroès de leurs propres erreurs à l’aide du mécanisme de défense nommé *Verkehrung ins Gegenteil*.

Nous avons cité le point de vue négatif d’Albert et sa critique à l’égard de l’*opinio Latinorum* en raison de la pluralité des substances chez l’homme. La composante réceptive de l’intellect n’est pas une substance pour deux raisons. Premièrement, l’unité aristotélicienne de l’intellect immatériel et du corps matériel est donnée sur le mode de *proportio*, qui établit la théorie de la vérité comme la correspondance de la réalité et de l’intellect. Ce concept de vérité comme *adaequatio* détermine la connaissance scientifique de la personne et exclut la vérité comme *coaequatio* ou la vérité comme *rectitudo*. Elles sont élaborées dans le cadre univoque des genres et espèces hypostasiés. Deuxièmement, selon CMDA, la similitude entre la cognition intellectuelle et sensuelle est assurée par la causalité formelle donnée par le diaphanum dans l’intellect passif (*simile formae, simile materiae*). Tous les types de l’analogie mystique et mythologique définissent l’unité de la personne uniquement comme une similitude métaphorique et homonyme. Une telle « unité » ne peut établir une prédication catégorique d’Aristote et d’Averroès et son école de la rue du Fouarre puisqu’il n’y a aucune démonstration scientifique disponible. La philosophie aristotélicienne critique ne peut pas vivre de contes de fées platoniciens élaborées pour des universitaires pieux. Puisque la personne existe en tant que substance hyparchique, il est nécessaire de l’énoncer comme la deuxième substance univoque. L’unité de cognition doit avoir un lien de causalité avec la réalité ; sinon elle n’est pas vraie sur la plan de la preuve déductive scientifique. Par conséquent, *intellectus possibilis* garde le caractère immatériel de la puissance mentale donnée dans le corps et il n’est pas une substance. Bonaventure a rejeté l’enseignement du premier averroïsme puisqu’il détient la dualité de deux ou même trois substances dans l’homme. Cependant, il n’a aucun problème à rejeter l’unité numérique de l’intellect chez tous les hommes, qu’il attribua à tort à Averroès. L’intellect immatériel est finalement individualisé par la matière spirituelle. De plus, son individualité est donnée comme une subsistance dans la distinction fondamentale entre essence et existence à la Boèce. En introduisant l’individualisation de l’intellect à travers la forme objective de la matière, une dispute complètement inutile et fausse surgit au sujet de l’unité numérique de l’intellect. Des sophistes modernes tels que Rufus et Bonaventure, en raison de leur ignorance fondamentale de la philosophie d’Averroès, ont attribué ce simulacre au Commentateur. Albert avait déjà intégré tous les postulats d’Averroès dans l′écrit *De homine* dans la figure de l’intellect spéculatif (*intellectus speculativus*) qui réalise une synthèse entre la pensée individuelle et le contenu universel (OBJ II, ch. 2.4.2). Après la publication de la première partie de cet ouvrage, Albert a été nommé maître à l’Université de Paris. L’ouvrage *De homine* a été écrit à Paris en même temps quand la première version du Sophisme oxfordien a été distribuée par Rufus et Kilwardby. À cette époque, l’averroïsme de l’école de Bonaventure se répandait progressivement dans l’environnement des compilateurs *Summa Halensis* qui entrèrent dans le monde académique après l’année 1245. Cette année-là, Bonaventure a commencé ses conférences publiques à l’Université de Paris. La même année, il y eut un échange de *magister regens* franciscain et Rufus vaincu retourna à Oxford peu de temps après. Pour la même raison et la même année, Kilwardby, également vaincu, suivit Rufus après les critiques d’Albert au Collège dominicain de Paris. C’est pourquoi Bacon date l’émergence de l’enseignement moderniste à Oxford à l’année 1250. C’était la période 1245–50 lorsque les modernistes quittèrent Paris pour Oxford.

Bonaventure et Rufus, les illuminés diligents, ont introduit avec succès le concept hypostasié de l’âme et de l’intellect sur le mode de l’hylémorphisme universel à l’Université de Paris en 1253–55. Albert était déjà à Cologne à cette époque ; il considérait cette solution du deuxième averroïsme comme absolument ridicule. Par conséquent, il a refusé toute discussion avec les modernistes. Il pouvait le faire tranquillement à Cologne au Collège dominicain, mais en aucun cas à l’Université de Paris. La raison en a été mentionnée ci-dessus, à savoir l’introduction de l’hylémorphisme universel et de la pluralité des substances chez l’homme. Ces théories sont venues d’Oxford à Paris et jetaient les bases de l’école nommée *Averroistae*. Selon les principaux représentants du premier averroïsme à Paris dans les années 1240–50, les savants Latins ne comprenaient pas le Commentateur et Aristote. C′est pourquoi leur philosophie comportait d′immenses contradictions. Leurs erreurs ont mis en péril l′essence de la métaphysique en tant que première science et ont démoli les fondements de la nature chrétienne de l′homme. Ces deux points ont été défendus avec succès par l′évêque Alvernus à Paris. Ce fut la principale raison que non seulement Bacon et Albert se sont opposés aux modernistes, mais aussi les maîtres séculiers de la rue du Fouarre mentionnés ci-dessus. Les aristotéliciens ont défendu contre les averroïstes modernes l’héritage d’Alvernus en tant qu’évêque et chancelier de l’Université. Le but de leur critique était avant tout l’enseignement de Bonaventure sur l’unité de l’intellect, qui est connu de son deuxième livre des Sentences publié en 1255. Les mendiants ont officiellement commencé à enseigner ce point dans leur propre faculté établie en 1255. En mettant l’accent sur l’unité hylémorphique de l’âme et de l’intellect comme « *hoc aliquid* », le second averroïsme ne peut pas comprendre la différence entre la puissance passive et active d’un seul et même intellect sur le mode de « *potentia—actus* ». Cette différence constitue la partie fondamentale du raisonnement du premier averroïsme suivant la ligne de CMDA selon l’école sicilienne.

Bonaventure part de l’immatérialité généralement constatable de l’intellect en tant que forme du corps. C’est la position typique de l’école de Tolède. La modernité n’a pas de définition de l’âme en tant que forme du corps ; sa définition de l’âme en tant que substance inclut un mélange indivisible de la puissance et de l’acte. Le premier averroïsme, bien sûr, préserve une différence entre les deux actes de cognition. L’âme n’est pas une substance, mais une forme du corps, qui fait pluralité de facultés différentes et exerce des activités passives et actives. Le Docteur séraphique mit une différence clé entre la composante passive et la composante active sur le mode de l’hylémorphisme universel, en utilisant l’intellect immatériel situé dans la matière conçue spirituellement. La matière du troisième genre a été identifiée dans le cadre de « *potentia substantialis* » de Rufus et, de plus, elle s’est transformée en matière spirituelle. Ensuite, *intellectus possibilis* moderne a acquis le caractère objectif et matériel d’une substance comme *tertium ens*. Fabriqué sur le mode substantiel, *intellectus possibilis* est devenu un mélange de puissance et d’actualité et il a été numériquement individualisé par la matière spirituelle. Bonaventure a déplacé la faculté purement réceptive de l’intellect d’un étage plus bas, c’est-à-dire dans la sensualité matériellement appliquée. Avec cela, il a transformé *intellectus possibilis* d’Averroès en *intellectus materialis* sensuel et matériellement basé (νοῦς ὑλικός) selon Alexandre et Thémistius. En revanche, il a élevé l’âme d’un étage plus haut, en l’ajoutant aux intelligences cosmiques en utilisant une mention sophistique à Averroès. Le livre *Physique* d’Aristote commenté par Averroès (*In Phys*. III, q. 9) exclus une puissance pure dans les substances immatérielles astrales (*in perpetuis non differt esse et posse*). Bonaventure utilisait cet argument de manère sophistique en ce qui concerne l’essence matérielle de l’âme faite sur le mode de *materia spiritualis*. Selon David de Dinant, l′intellect réceptif est défini par la conjonction d’*intellectus materialis* humain avec son sosie cosmique donné comme puissance cosmique. Cette matière cosmique primaire forme un intellect cosmique du troisième genre, donné comme un mélange d’*intellectus agens* cosmique et d’*intellectus possibilis*. Selon Aristote et Averroès, l’actualité substantielle ne peut pas être utilisée pour définir l’âme humaine. Nous sommes le corps, car nous ne possédons pas l’être métaphysique des intelligences astrales immatérielles qui sont une forme pure subsistante et pleinement actualisée. Grosseteste utilisait à Oxford la référence au plus ancien commentaire latin attesté d’Averroès sur *Physique* pour créer l’opposition de la première version moderne de l’averroïsme (OBJ II, ch. 3.2). En tant qu’auteur de l’ouvrage *De anima et de potenciis eius*, il plaidait de la même manière contre la désintégration de la personne faite par porrétans. L’émergence de l’averroïsme moderne dans les interprétations sophistiques d’Averroès est exposée dans la citation suivante.

« Le Philosophe affirme que “l’actualité ne diffère pas de la puissance dans les substances éternelles.” Il n′y a alors aucune différence entre l′acte et la puissance, et encore moins entre la puissance active et la puissance passive. L’âme est éternelle, tout comme son intellect. Ensuite, il n’y a pas de différence entre la partie réceptive et la partie active de l’âme (*non est differentia potentiae possibilis ad agentem*). » [[52]](#footnote-52)

Bonaventure ne s’attarde pas sur les détails du raisonnement d’Aristote et met l’accent sur sa propre conclusion sophistique, dont il a besoin pour défendre l’âme en tant que substance du troisième genre. Chaque substance contient un mélange d’actualité et de potentialité. L’intellect et l’âme sont des substances humaines et cosmiques individuelles *sui generis*. Elles détiennent donc la puissance et aussi l’actualité qui sont données objectivement comme substances universelles et subjectivement comme substances hylémorphiques. La citation introduit la matière du troisième genre dans l’âme et l’intellect sous la forme des universaux hypostasiés et en même temps elle est considérée comme une « substance—puissance » individuelle. À cause de ce mélange, la différence entre la composante réceptive et la composante synthétique de l’intellect n’existait plus (*ergo non est differentia potentiae possibilis ad agentem*). Aristote et Averroès soulignaient précisément cette différence. Thomas d’Aquin a repris l’argument de Bonaventure pour les intelligences célestes, car celles-ci, en tant qu’entités créées, contiennent un mélange de puissance et d’actualité. Puis, citant le Commentateur, il créa un nouveau simulacre d’*intellectus possibilis* cosmique et il l’attribua à Averroès averroïste (ch. 4.5.1). Le modernisme a suivi le chemin des alexandrins qu’Averroès et Albert ont rejeté. Nous avons analysé les passages correspondants de CMDA, dans lesquels Averroès rejette le statut d’*intellectus possibilis* réduit au simple *intellectus materialis*, comme ce fut le cas avec Alexandre Aphrodisias (OBJ I, ch. 2.4.2). Averroès argumentait contre Thémistios, Théophraste et leur version moderne dans la falsafa (Ibn Bajja, Avicenne) que l’intellect passif chez l’homme ne peut pas être une substance (*hoc aliquid*). Le premier averroïsme a introduit la différence entre passivité et activité dans l’intellect immatériel personnel (*intellectus possibilis, agens*). Ces actes clairement distingués de l’intellect ont été unis dans l’acte actuel d’être de la substance hylémorphique (*intellectus speculativus*). En dehors de la solution d’Averroès, il n’y a pas d’autre véritable vision de l’unité substantielle de l’homme à ce jour. Les représentants du premier averroïsme ont affirmé ce fait dès le début. Pour Bonaventure moderne, la personne se désintégrait en deux substances complémentaires reliées par un appétit symbolique. Le corps est donné de manière hylémorphique et physique ; l’intellect et l’âme existent de manière hylémorphique et objective. L’âme, en tant que substance immatérielle du type « *hoc aliquid* », ne peut pas dans les temps modernes posséder une puissance purement passive sur le type de l’intellect d’Aristote comme *tabula rasa* ou comme l’acte pur de « *fieri* ». Selon Aristote, la cognition de l’intellect doit être purement réceptive dans sa composante intellectuelle ; sinon l’intellect ne se reconnaîtrait qu’à lui-même et non le monde. Bonaventure n’a pas de théorie de l’âme en tant que *tabula rasa* et travaille avec un concept différent de l’intellect que *De anima* d’Aristote et que le premier averroïsme le faisait par la suite. Les citations *De anima* sont prises dans le paradigme objectiviste de l’abstraction et dans la cognition hypostasiée selon Avicenne et les porrétans oxfordiens dirigés par Rufus. Le modernisme latin et le postmodernisme cartésien, inspirés de falsafa néoplatonicienne, divisaient la personne en deux ou plusieurs hypostases différentes. Chacune de ces substances porrétanes détient son propre acte de subsistance. Étant un alexandrin moderne, Bonaventure ouvrit la voie à Descartes postmoderne.

L’averroïsme moderne, construit sur l’aristotélisme de David de Dinant, a mis en danger la doctrine chrétienne de l’unité de la personne. Les maîtres artistiques de formation classique très bien observaient ce danger et ils le rejetèrent en principe, à l’instar d’évêque Alvernus. Au lieu d’Aristote, Augustin néoplatonicien est devenu la principale autorité des modernistes. Si deux personnes disent la même chose, ce n’est pas la même chose. Voyons la citation classique *De anima* sur la primauté de la cognition sensuelle qui détermine l’intellect (*nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*).[[53]](#footnote-53) Bonaventure comprend la *tabula rasa* d’Aristote selon Augustin. Par conséquent, il limite la validité de cette phrase uniquement au premier étage de la cognition, qui est donné par similitude dans le cadre de l’abstraction sensuelle (*esse in anima per similitudinem abstractam*). Le caractère clé est caché dans l’élaboration sophistique de la thèse d’Aristote, qui est livrée immédiatement dans la phrase suivante. Le Philosophe est loué pour son affirmation précédente (*valde notabilitier dicit Philosophus, quod in anima nihil scriptum est*) ; mais la partie suivante ne restreint l’enseignement d’Aristote de manière avicenniste en aucun cas à la *tabula rasa* en tant que tel (c’est l’interprétation authentique du premier averroïsme), mais uniquement aux contenus sensuellement donnés (*nulla est in ea pictura vel similitudo abstracta*). Selon la thèse d′« Homme volant » d’Avicenne, Bonaventure présuppose que l’âme hypostasiée et subsistante garde sa propre actualité de pensée, établie au-delà du processus d’abstraction sensuelle. Selon Avicenne et Augustin, les premiers principes de la cognition sont donnés dans l’âme par *illuminatio* et *memoria*. La chose réelle ne peut pas déterminer tout à fait la cognition, car elle est trop contingente pour cela. L’âme créée doit être illuminée par la source divine de la connaissance, qui imprime sa part de vérité divine sur l’âme vide (*veritas in corde hominum naturaliter est impressa*). Ensuite, les autorités de la philosophie et de la théologie s’accordent ensemble (*dicuntur esse in anima ad modum scripturae*). La composante réceptive de l’âme est exposée depuis la direction de Dieu moderne semblable au soleil (*inseruit nobis Deus naturale judicatorium, ubi quid sit lucis*). L’interprétation *De anima* se fait selon le deuxième averroïsme et selon Augustin. L’intellect, à l’aide de la chose, établit la similitude des formes sensuelles et leur rapport éternel (*similitudo abstracta*). Cela donne une double impression de contenu vrai, qui, cependant, n’a pas la même valeur de véracité. La détermination de la cognition venant de face, de la direction des choses réelles ne s’applique qu’au premier étage de la similitude aristotélicienne. Le modèle de l’exposition de l’être fait par-derrière montre la manière herméneutique dont l’être est manifesté. Selon Gilson, les avicennistes augustins manquaient de la vision fondamentale dans la constitution de la compréhension aristotélicienne qui est basée sur la correspondance des choses et de l’intellect.[[54]](#footnote-54) La modernité a rejeté le principe passif de l’intellect donné dans le cadre de son caractère immatériel. L’étude de Gilson caractérise précisément le dilemme fondamental des élèves de Bonaventure, même si l’auteur n’a pas utilisé le terme de « deuxième averroïsme » pour désigner cette école. Le concept de science en tant que « *scientia certitudinalis* » nécessite *illuminatio* en dehors de la première substance, ce que le premier averroïsme (que Gilson réduisit à tort au thomisme) fondamentalement rejetait. Le cœur du différend établi par le statut peu clair d’*intellectus possibilis* a été complètement réprimé au cours de la décennie suivante, en raison des erreurs majeures de modernité. Averroès et le premier averroïsme ont rejeté l’obscurité d’Avicenne et des contemporains avicennistes modernes. Mais la mythologie de l’unique vérité et de l’unique science était plus forte que la critique des aristotéliciens. Ils n’ont pas empêché l’éclipse historique de la première substance défendue dans l’interprétation des *Catégories* par Porphyre (OBJ I, ch. 1.3). La base de la définition moderne de l’intellect réceptif devient la puissance de l’intellect hypostasié qui détient la capacité de représenter l’espèce déjà donnée à un niveau sensuel ou intellectuel.

« Soit l’intellect actif comprend, soit il ne comprend pas. Sinon, vous ne pouvez pas l’appeler intellect ou capacité intellectuelle. S’il comprend, alors il est vrai que l’intellect ne peut comprendre que lui-même, c’est-à-dire seulement les espèces qu’il porte en lui et il compare les unes aux autres. Tout ce qui peut être compris comme une espèce est une puissance d’une certaine manière. Par conséquent, l’intellect actif est également possible, dans une certaine mesure (*intellectus agens est aliquo modo possibilis*). Par conséquent, il ne peut pas être essentiellement séparé de l’intellect possible (*non dividitur per essentiam a possibili*). » [[55]](#footnote-55)

Bonaventure abolit la nature réceptive d’*intellectus possibilis* et il le transforme en une propriété actualisée, potentiellement capable d’accepter l’espèce universelle en tant que telle (*omne illud quod est susceptibile speciei*). Au lieu de la réceptivité individuelle d’*intellectus possibilis* en tant que faculté de l’âme, la réceptivité est apparue comme une propriété contingente (*aliquo modo*) de la cognition. La réception des espèces est beaucoup mieux donnée dans *intellectus agens*. Du point de vue du premier averroïsme, c’est une affirmation absurde. Le concept d’*intellectus agens* ne diffère pas essentiellement d’*intellectus possibilis* (*non dividitur per essentiam a possibili*) même dans le premier averroïsme, car aucun des deux intellects n’est une substance. C’est donc une affirmation erronée et absurde. Dans le premier averroïsme, l’intellect est donné dans l’âme comme la capacité de la personne existante. La prédication de l’intellect en tant que substance nierait toute l’argumentation de CMDA. Cette capacité existentielle est donnée comme « *actus* » et elle présente « *actus essendi* » de la première substance entéléchique. L’âme est la seule forme actualisée et unique de la personne en tant que substance vivante qui dans son être unique actualise les diverses facultés mentales données dans le corps. La citation de Bonaventure part de la définition de l’âme comme substance individualisée et il insiste sur l’unité substantielle des deux intelligences (*ergo intellectus agens est aliquo modo possibilis*). L’affirmation « *aliquo modo* » appartient à l’ordre de perfection des formes cosmiques, par lequel l’intellect humain actif, contrairement aux formes cosmiques parfaites, a également besoin d’*intellectus possibilis* réceptif et pareillement hypostasié. L’intellect possible sert alors de matière spirituelle, dans laquelle les formes supérieures sont imprimées de manière néoplatonicienne. La cognition n’est pas définie par la différence entre la puissance réceptive et la synthèse active dans une seule et même *anima intellectiva*, comme c’était le cas avec le premier averroïsme. Le modernisme, à l’instar de David de Dinant, a créé deux espèces d’intellect en tant qu’hypostases porrétanes et substances quasi matérielles du troisième genre, qu’il attribuait au niveau cosmique à Averroès averroïste. L’intellect supérieur de l’homme regarde l’espèce directement à travers l’illumination donnée par Dieu ou par l’intellect cosmique. En ce sens, *intellectus possibilis* n’est qu’une capacité limitée d’*intellectus agens*. Dans ce scénario, le concept d’*intellectus possibilis* n’a aucune activité propre et il ne forme qu’une composante de l’intellect actif comme sa puissance propre. L’intellect inférieur, qui est donné comme *intellectus materialis* aristotélicien, actualise cette espèce par abstraction des choses. Mais c’est le stade inférieur de la cognition intellectuelle, qui doit être achevé dans l’activité d’*intellectus agens*. Ensuite, sur le mode de l’hylémorphisme universel, il est vrai qu’*intellectus possibilis* matériel reconnaît les espèces porrétanes sur le même mode formel qu’*intellectus agens* immatériel. Mais à cause du degré plus élevé de potentialité et de variabilité, qui est donné par l’abstraction aristotélicienne, *intellectus possibilis* matériel ne reconnaît pas de la même manière parfaite que l’intellect actif qui forme une hypostase indépendante dans l’âme. Les deux formes d’intellect sont interchangeables du point de vue de leur fonction, car elles font la même chose, mais dans une mesure différente de la potentialité.

Par conséquent, Bonaventure critique Averroès averroïste. Il prétend que dans l’âme en tant que substance, il y a deux hypostases subsistantes, l’une purement potentielle et l’autre purement active. Les modernistes ont rejeté la division de l’intellect substantiel en deux autres substances, tout comme le premier averroïsme. Mais le Commentateur ne prend pas non plus l’intellect comme une forme (c’est l’âme), encore moins comme une substance. En introduisant la matière spirituelle, les modernistes ont transformé la puissance en substance intellectuelle active, la divisant ainsi en deux niveaux de potentialité supérieure et inférieure. En hypostasiant l’âme et l’intellect en tant que substance actualisée, Bonaventure s’est privé de la possibilité fondamentale de personnaliser l’intellect à l’aide de la différence métaphysique entre la capacité réceptive et synthétique d’*anima intellectiva* qui fait la forme personnelle du corps. Avicenne également défendit l’âme en tant que forme. Albert et Bacon ont attiré l’attention des modernistes sur le fait que leur conception de l’âme n’était même pas cohérente avec la définition d’Avicenne de l’âme comme forme du corps selon l’école de Tolède (OBJ II, ch. 2.2.1). À l’époque de l’éclipse de la première substance, la modernité n’exige la composante réceptive de cognition dans l’âme que pour l’imagination sensuelle. Les modernistes ont donc rejeté les conclusions les plus importantes de CMDA. L’intellect moderne individualisé (et non personnalisé) à travers *materia spiritualis* mythologique reconnaît les espèces existantes données *univoce* à la fois dans l’âme et dans la réalité (*speciem illius habeat in se et penes se*). Le débat portait sur la nature des espèces abordées dans le chapitre précédent. L′espèce intelligible aristotélicienne et l′espèces nominalistes en tant qu′un *scibile* universel et individuel possèdent un statut métaphysique différent. L’intellect moderne est complètement schizophrène ; au lieu de deux facultés de compréhension (passive, active), il est séparé en deux substances absurdes. L’immatérialité hylémorphique universelle de l’intellect, à cause de la double matérialité, reflète toutes les espèces reconnues à deux niveaux différents : sur le sensuel et l’intellectuel. Sensuellement, l’âme reconnaît les espèces à travers le processus d’abstraction aristotélicienne ; intellectuellement à travers la dénudation avicenniste. La réception diffère selon le degré de puissance et de contingence, qui comprend la première et la deuxième étape. Par conséquent, le niveau intellectuel de la cognition a deux degrés différents, tels qu’ils ont été interprétés dans le chapitre précédent (*intellectus resolvens plene, semiplene*). L’*intellectus agens* reflète des formes permanentes dans l’acte de cognition directe. L’intellect réceptif reçoit ces formes par leur apparition contingente dans des espèces données dans des substances hylémorphiques (« *universalia* *in re* »). Grosseteste introduisit cette différence entre l’intuition intellectuelle directe et le syllogisme déductif dans le dualisme gnoséologique « *intellectus—scientia* » (OBJ II, ch. 3.1.1). L’analyse précédente de l’œuvre *Speculum animae* de Rufus a exposé comment l’intellect moderne reflète la réalité extérieure à travers *scibile* univoque. Il reconnaît d’abord les contenus internes, les formes et les essences qui sont donnés dans l’acte d′intuition directe ; par la suite, ils sont reflétés de manière contingente par la réalité sensuelle (OBJ II, ch. 3.3.4). Bonaventure a échangé la puissance réceptive individuelle de l’âme en tant que forme du corps contre la faculté habituelle de l’intellect. Il absorbe les espèces objectives et les *scibilia*. Albert rejetait cette réflexion des espèces objectives dans l’âme dans l’écriture *De homine* (OBJ II, ch. 2.1.2). Il prendre la voie scientifique de cognition selon *Secondes Analytiques*. Il faut voir la différence citée entre les espèces comme « *ratio rei* » et comme « *accidents animae* ». Bonaventure changea l’intellect réceptif qu’Averroès considère comme la capacité de l’âme, dans l’intellect essentiellement conçu passif et actif.

Le premier averroïsme rejetait la définition substantielle de l’intellect de Bonaventure. La personne ne peut pas être une composition sophistique des deux composantes cognitives qui présentent l’intellect moderne comme une substance pseudo-matérielle du troisième genre. Du point de vue de la puissance et de l’acte, toutes les deux facultés intellectuelles font partie d’*anima intellectiva*. De plus, les deux facultés doivent être fondamentalement séparées l’une de l’autre en ce qui concerne leur activité. Sinon, la conception de la vérité comme correspondance serait invalide. Dans le premier averroïsme, la différence entre *intellectus possibilis* et *agens* est basée sur la différence métaphysique entre la puissance de la cognition et l’actualité de la cognition, toutes deux données dans l’âme unique comme une forme immatérielle. La faculté de chaque âme (y compris l’âme des animaux) fait une *operatio* active et passive. Les deux actes de l’âme sont clairement séparés l’un de l’autre du point de vue de la puissance ou de l’acte. Bonaventure abolit cette différence et la remplaça par la différence moderne entre l’essence permanente et l’existence contingente. Il attribuait les deux formes d’« exsistence » sur le mode de l’hylémorphisme universel aux hypostases porrétanes et à l’être du troisième genre. Le monde de la modernité et de la postmodernité regorge d’essences hypostasiées. Elles peuvent être assemblées et démontées à volonté, car elles présentent différentes étapes de subsistance (éternelle, objective, sensuelle). Le concept d’« *exsistere* », tel qu’il est donné par le Sophisme oxfordien, voit le monde et l’âme différemment du premier averroïsme. Bonaventure introduisit la composante habituelle de l’intellect en tant que cognition hypostasiée qui existe avant toute cognition contingente dans le mode *per prius*. Il est devenu un averroïste objectif. Par conséquent, vers l’an 1252, il ouvre l’attaque radicale contre Averroès à l’Université de Paris. Il prit le relais parisien du sophiste Rufus, qui revint à Oxford, complètement vaincu. Les magistères séculiers, Albert le Grand et l’évêque Alvernus en tant que chancelier de l’Université expulsèrent Rufus comme un sophiste de Paris en 1250, parce que sa philosophie était au bord d’hérésie de David de Dinant (OBJ II, ch. 3.2). Ce moderniste survécut en paix à Oxford franciscain et dominicain, où il a élevé une autre génération de modernistes. Puis il est retourné à l’Université de Paris pendant cinq ans, tenant à la main papale *licentia ubique docendi*, prête à proclamer la sophistique moderne. Rufus a très probablement été promu le magister à la Faculté mendiante vers 1255, immédiatement après sa fondation par décret papal. C’était une déclaration de guerre à la philosophie classique. Désormais, la dispute dans les années 1255–56 entre aristotéliciens de la rue du Fouarre et mendiants universitaires devient tout à fait compréhensible. La logique aristotélicienne du tiers exclu était claire : si des sophistes comme Rufus enseignent à Paris, alors les aristotéliciens critiques n’ont rien à faire là-bas.

Bonaventure abolit l’acte personnel d’*intellectus possibilis* et l’a remplacé par une possibilité abstraite de cognition définie comme une réflexion d’espèces objectives. La contemplation des formes permanentes est complétée par l’abstraction et par la dénudation des mêmes espèces contingentes dans la réalité. Leur vision directe vérifie la reconnaissance sur le mode de *rectitudo* d’Augustin et d’Anselme. La prochaine étape de cognition se fait avec l’intuition philosophique d’Avicenne (*hoc esse tantum*). Bonaventure observe directement les espèces porrétanes dans les premières substances. L’intuition moderne (*discrete videamus*) de *tertium ens* non existant a donné naissance à la forme de la vérité en tant qu’assimilation moderne d’espèces du troisième genre. Cette *coaequatio* de Rufus et Bonaventure se fonde sur la vérité comme *rectitudo* théologico-mystique et *certitudo* d’Avicenne. La citation suivante établit la valeur objective des espèces. Ils sont considérés comme univoques par rapport à la réalité, aux sens et aux deux facultés de l’intellect.

« L’intellect actif saisit les formes, et l’intellect possible saisit la matière, puisque l’intellect possible est destiné à la réception et l’intellect actif à l’abstraction. Mais l’intellect possible n’est pas complètement passif, car il doit se tourner vers l’espèce qui existe dans l’imagination. Dans l’acte de conversion, qui s’effectue avec l’aide de l’intellect actif, il doit adopter cette espèce et accomplir l’acte de jugement. Pendant ce temps, l’intellect actif est pleinement en action. Il ne peut rien comprendre d’autre que lui-même, s’il n’est pas soutenu par la direction de l’espèce. Ils font abstraction des fantasmes et l’intellect actif doit être connecté avec eux. » [[56]](#footnote-56)

Commençons par la phrase typique du premier averroïsme qui mentionne les espèces abstraites des fantasmes (*adiuvetur a specie, quae abstracta a phantasmate*). Le mot « espèce » désigne une hypostase objective et non l’espèce sensuelle et intelligible du premier averroïsme. Dans le second averroïsme, *intellectus possibilis* n’est pas pleinement réceptif (*nec intellectus possibilis est pure passivus*), car il n’accomplit pas un acte intentionnel de réception de *species sensibilis* venant des sens. Ce n’est pas nécessaire, car l’espèce est un être du troisième genre et elle peut être reconnue directement dans son essence. C’est la position typique dans l’enseignement d’Alfarabi qui mit l’exposition du sens faite de face et par-derrière comme équivalent (OBJ I, ch. 2.1.2). Mais l’âme doit être passive d’une manière absolue ; sinon, elle n’est pas capable de connaissance universelle. Voici l’objection fondamentale qu’évêque Alvernus ou Albert, en tant que représentant important du premier averroïsme, adressa à Rufus à Paris vers l’an 1245 (OBJ II, ch. 3.3.4). Bonaventure niait la pure passivité de l’intellect réceptif et n’a aucune intentionnalité sous la forme du diaphanum médiateur selon CMDA (OBJ I, ch. 2.4.4). Bonaventure devait resoudre le même problème que Rufus dans l′ouvrage *Speculum animae* : « Comment les sens deviennent-ils une cognition sensuelle et l’intellect assure-t-il une cognition intellectuelle ? » (OBJ II, ch. 3.3.4) Bonaventure probablement reçut une objection similaire du magister et recteur Wilhelm ou d’autres artistes de la rue du Fouarre vers l’année 1252. L’*intellectus possibilis* cité accomplit l’acte de cognition avec l’aide de l’intellect actif. Si toutes les deux sortes d′intellect possèdent la même nature et les mêmes fonctions (*se convertere, et convertendo per auxilium intellectus agentis illam suscipere, et de ea iudicare*), le schéma de connaissance selon *De anima* est perdu complétement. L′*intellectus possibilis* cité accomplit l′acte de juger à l′aide de l'intellect actif, ce qui conteste sa passivité. La citation garde une indication majeure de l’émergence du dualisme moderne et de la théorie de l’assimilation de la vérité. Il nie le transfert de l’actualité des espèces sensuelles aux espèces intelligibles. Les espèces univoques entrent simultanément dans l’intellect : la première espèce est objectivement matérielle (donc, contingente), et la seconde objectivement formelle (donc évidente). De même, l’intellect actif n’est pas purement actif (*nec intellectus agens est omnino in actu*), car il absorbe l’espèce (*adiuvetur a specie*), ce que, selon *De anima*, l’intellect passif devrait faire. L’intellect actif ne dépend qu’en apparence de la composante passive, car en réalité les deux formes font la même chose. La raison en est le concept averroïste de l’intellect en tant que substance potentielle et actualisée du troisième genre, comme nous l’avons analysé ci-dessus.

La dispute sur la connaissance du monde possède un caractère de principe. La modernité mit en danger l’unité chrétienne de la personne qui s’est désintégrée en deux substances modernes dissemblables. L’intellect passif de Bonaventure et de Rufus possède la capacité active de sortir de lui-même et, par son propre pouvoir, se tourne vers les espèces stockées dans l’imagination et la mémoire de type augustinien (*se convertere... supra speciem existentiem in phantasmate*). Cette subsistance actualisée de l’intellect est le problème clé du deuxième averroïsme et de l’objectivité dans son ensemble, puisqu’il présente le cas majeur de *dativus auctoris*. Le sujet moderne paranoïaque et schizophrène est dès le début un créateur autonome de la réalité, au lieu de reconnaître la réalité sur le mode du datif métaphysique, qui est lié à la faculté pleinement réceptive d’*intellectus possibilis*. En conséquence, les composants purement réceptifs de l’intellect dans l’âme sont devenus superflus. L’actualisation ne vient pas de l’expérience sensuelle, car *intellectus possibilis* moderne la porte *a priori* en soi, voir le terme « *potentia substantialis* » de Rufus (OBJ II, ch. 3.3.1). L’espèce objectivement donnée passe (*exsistit*) à l′« exsistence » objective et universelle dans l’expérience sensuelle (*speciem existentiem in phantasmate*). Selon le premier averroïsme, l’espèce ne peut exister ni dans l’imagination ni dans l’intellect, car ce n’est pas une substance porrétane du troisième genre, mais simplement une forme potentielle et universelle de cognition, nécessaire à la synthèse active du concept. La différence entre *intellectus possibilis* et *agens* est donnée chez Bonaventure par la différence entre les deux étages de la cognition, et non par la différence entre les deux facultés de l’âme. Au dernier étage, la cognition eidétique est donnée au niveau de l’union hypostatique permanente avec l’espèce porrétane (*intellectus agens*). Au deuxième étage inférieur, il n’y a que la reconnaissance contingente de cette espèce abstraite des choses réelles par les sens (*intellectus possibilis seu materialis*). Descartes transfère cette version dualiste de la cognition moderne dans le postmodernisme. En abolissant l’intellect purement réceptif comme faculté de l’âme, Bonaventure détruisit la seule possibilité de connaissance personnelle. Il ne peut pas garder la théorie de la vérité comme *proportio* entre les sens personnels et l’intellect personnel (*tertium genus* d’Averroès). La citation de Bonaventure indique que ce docteur Latin ne voit aucune différence significative entre les composantes actives et passives de l’intellect. La division entre les différents types de cognition est déterminée soit par la première forme d’abstraction réceptive de l’espèce de la réalité (*abstractio*), soit par la seconde forme d′intuition intellectuelle directe dans la même espèce comme essence objective et hypostatique (*denudatio*). Le premier averroïsme rejetait la double abstraction au niveau de l’intellect pour des raisons compréhensibles, car elle présuppose une exposition avicenniste de l’être par-derrière, de l’intellect actif séparé d’une manière ou d’une autre. La sphère de l’objectivité de Rufus et de Bonaventure représente une version avicenniste de l’averroïsme. Cette objectivité est de manière sophistique liée au processus de cognition selon *De anima*. La cognition procède par des émanations et des comitations provenant directement de Dieu moderne. Bonaventure rejetait le concept de Dieu comme l′intellect actif séparé qui émet le flux de formes hypostasiées (*Dator formarum*) dans la création. Il aurait admis l’existence d’universaux en dehors des choses et accepté toute la métaphysique néoplatonicienne des émanations selon *Liber de causis*. De plus, même pas cinq ans ne s’étaient écoulés depuis la mort du chancelier Alvernus qui avait officiellement condamné les théories sur *intellectus agens* séparé chez l’homme. Présenter un pur avicennisme aux artistes de la rue du Fouarre aurait valu aux modernistes une accusation officielle d’hérésie. Par conséquent, il était nécessaire d’attaquer Averroès et de défendre la forme dualiste des hypostases porrétanes dans l’âme. Cela explique aussi le contexte philosophique de la dispute entre les artistes profanes et les mendiants dans les années 1253–56. Les averroïstes modernes, comme Rufus à Paris une décennie avant, élaboraient leur propre concept de métaphysique ontothéologique. Seul l’intellect objectif peut reconnaître la métaphysique objective, car il distingue l’espèce non existante comme une « exsistence » porrétane. L’intellect moderne utilise la chose réelle uniquement sur le plan de *complementum* pour achever la reconnaissance des espèces objectives déjà connues. L’intellect des illuminés reçoit l’espèce objective des choses à travers la matière spirituelle, qui représente un plus grand degré de contingence et de potentialité. Bonaventure dépoussiéra la version de l’intellect matériel habituel de Thémistius et l’opposait à l’intellect hypostasié d’Alexandre donné comme pure actualité. La citation confirme que la différence entre les deux composantes de l’intellect réside dans la double perspective de vision qui porte sur l’espèce objective.

« Il a y de différentes composantes de l’intellect pour comprendre une chose réelle (*totum compositum*). L′une des composantes comprend l′entendement du point de vue de la perfection de l′âme qui connaît (*respicit animae complementum*) ; l′autre composante comprend l′entendement selon le principe matériel (*materiale principium*). Il en est ainsi parce que l’une des composantes de l’âme possède la puissance de la cognition rationnelle, mais adhère également à la puissance habituelle (*potentiae habitualis*). L’autre composant n’a que la puissance rationnelle (*pure rationem potentiae*). Par conséquent, la première partie de l’intellect appartient essentiellement à l’âme, tandis que l’autre est donnée en relation avec le corps. La première composante est toujours la connaissance dans l’actualité (*semper esse in actu*), mais l’autre ne l’est pas. » [[57]](#footnote-57)

Bonaventure ne travaille pas avec la division de l’intellect en une composante réceptive et une composante active, comme Aristote et le premier averroïsme. L’intellect est une sorte de *tertium ens* qu′il possède deux modes de connaissance de la substance hylémorphique (*respiciant totum compositum*). L’intellect matériel est défini par la relation au corps (*in comparatione ad corpus*), qui est donnée sous la forme de la puissance habituelle (*potentiae habitualis*). Cependant, cela signifie qu’*intellectus materialis* est celui de Thémistius qui fait une hypostase immatérielle actualisée. Cette hypostase est séparée de l’âme en tant que substance porte donc un caractère cosmique. Ce fut l’un des points majeurs qui fondèrent le panthéisme dans la théorie de David de Dinant. La seule chose qui manque à la conception panthéiste de Dinant est l’identification de cet intellect avec la composante réceptive de la pensée divine (OBJ II, ch. 2.1.3). La modernité n’avait pas encore osé le faire ; il fallait attendre l′enseignement de Spinoza postmoderne. L’averroïsme moderne introduisit le dualisme néoplatonicien de l’intellect et du corps dans la cognition. La cognition est toujours présente, car elle est donnée comme une faculté habituelle de l’âme (*potentiae habitualis*), qui prend conscience de sa propre cognition à travers *intellectus agens*. L’herméneutique met l’accent sur le fait moderne et postmoderne que cette cognition habituelle est déjà actualisée avant la cognition des choses. L’âme intellectuelle des avicennistes modernes n’est ni *anima nuda* ni *tabula rasa*, puisqu’il s’agit d’une substance hypostasiée (*hoc aliquid*). Ensuite, l’espèce est considérée par les facultés habituelles de l’intellect matériel. Ceci est donné comme une substance du troisième genre, car l’espèce aristotélicienne abstraite ne fait qu’un complément à la cognition déjà donnée (*animae complementum*), ce qui a été montré par l’analyse décrite ci-dessus. L’âme reconnaît activement et par une intuition directe selon les procédés postmodernes, qui sont donnés par *species innata* de Descartes et par *eidos* de Husserl.

Bonaventure conceptualisa pour la première fois l’intellect objectif du troisième genre comme un mélange hylémorphique de passivité et d’activité. Un Frankenstein tout aussi moderne devait porter en lui (*subiectum*) cet intellect miraculeux. Le nouveau sujet de l’Occident a été créé, auquel les générations suivantes ont progressivement ajouté le système d′une métaphysique objective. Le Docteur séraphique divisa l’unité substantielle de la personne en deux étages conformément à la destinée naturelle et surnaturelle de l’homme. Grâce à sa puissance habituelle liée au corps, l’intellect actif considère les espèces associées. L’âme se reconnaît dans l’acte de conversion à elle-même à la manière d′« Homme volant » d’Avicenne. La connaissance de soi est toujours donnée comme un état actualisé de l’âme (*semper esse in actu*). Cela a donné naissance à la pluralité des formes substantielles chez l’homme, que le premier averroïsme rejeta tout court. L’unité de la cognition au sens de composantes réceptives et actives ne fonctionne pas selon le premier averroïsme. L’unité, et donc aussi la vérité, n’est donnée qu’au deuxième niveau de la cognition. Ce type de connaisance est établi objectivement, dans le cadre de construction ontothéologique de la métaphysique. Avec l’introduction d’hylémorphisme universel et d’intellect cosmique à la suite d’Avicenne, la théorie de la vérité comme *proportio* d’Averroès entre les choses, les sens et l’intellect est devenue obsolète. Le dualisme moderne de l’âme et du corps prit sa place. En raison de l’hylémorphisme douteux de *Modernorum* et en raison de pluralité des substances et des puissances porrétanes dans l’homme, plusieurs ambigüités tout à fait importantes ont été soulevées. Qu’est-ce que le corps en tant que substance matérielle du troisième genre ? Qu’est-ce que l’âme matérielle du troisième genre ? Qu’est-ce que l’intellect matériel comme autre substance du troisième genre ? Aucune de ces « substances » n’existe dans l’aristotélisme et dans le premier averroïsme, puisqu’elles n’ont aucune possibilité d’exister. Selon Averroès et Albert, c’est le chemin fatal sur lequel marchent tous les modernistes, même aujourd’hui. Albert et Bacon ont rejeté toute discussion sur de telles absurdités. La pensée critique basée sur la forme déductive de la preuve scientifique n’est ni folle ni ridicule. Ils auraient été assez surpris que ces enseignements forment la base de la philosophie postmoderne aujourd’hui. L’intellect de Descartes en tant que substance (*res cogitans*) fait une autre version de l’intellect en tant qu’être du troisième genre fondé par Bonaventure. La conscience auto-réfléchissante de la modernité en tant que miroir de l’âme (*speculum*) considère tout en soi par la clarté absolue de l’esprit, *clare et distincte*. L’intellect de Descartes, Hegel et Husserl est actualisé dans l’acte de « *cogito ergo sum* ». Il n’a pas besoin de recevoir quoi que ce soit de manière complètement passive de l’extérieur, car il trouve tout en lui-même et le vérifie ensuite dans la réalité. Cela a certainement contribué à la condamnation par Albert qui dénonçait *doctores Latini* comme des sophistes incapables de saisir l’enseignement de CMDA. Leur marche triomphale commença après 1255, lorsque les étudiants de Bonaventure, sous l’égide de leur maître, entrèrent à l’Université de Paris par la Faculté des ordres mendiants. Le modernisme sait bien que la connaissance n’est pas fondée sur la vérité, mais sur le pouvoir ; c’est pourquoi ils ont gagné en enseignant des absurdités philosophiques dans sa propre faculté et en détruisant progressivement l’école du premier averroïsme en deux purges successives. L’attaque de Bonaventure contre l’intellect exposé dans CMDA indique l’erreur fondamentale (*Irrtum*) qui sous-tend la sophistique de *Modernorum*. Le deuxième averroïsme de Bonaventure a confirmé l′« exsistence » objective de l’homme du point de vue du simulacre de cognition, contrairement à l’existence hyparchique de la personne unique faite par CMDA. Rappelons que « homme » comme l’unité reconnue de la personne cessa d’exister pour la première fois vers l’an 1240, lorsque la multiplicité substantielle objective remplaçait l’unité hyparchique de la personne. La dispute sur la double vérité de l’année 1270 forme la conséquence inévitable de cette erreur métaphysique.

Bonaventure répondit à la critique du premier averroïsme en créant une double abstraction dans le scénario ontothéologique de la métaphysique. L’espèce unique et identique est donnée *univoce* dans les choses, dans les sens et dans l’intellect ; mais, elle n’est pas reconnue d’une manière certaine. Voir les analyses précédentes des *species prima, secunda* et *innata*, que Descartes, Arnauld et Leibniz ont repris aux temps postmodernes. La poursuite du différend sur l’interprétation authentique d’Averroès devait nécessairement avoir le caractère d’une dispute publique. Dans les années 1267–73, Bonaventure présente une série de trois sermons (*collationes*) qui condamnaient les erreurs intellectuelles de cette époque à partir de la position du deuxième averroïsme. La plupart des accusations se retrouvent plus tard dans le décret de l’évêque Tempier de décembre 1270, dans lequel 13 thèses philosophiques problématiques sont condamnées parce qu’elles mettent en danger la foi chrétienne. Le général de l’ordre franciscain parle des temps apocalyptiques, mais les comprend différemment des aristotéliciens comme Alvernus, Bacon, Albert, Giullelmus de Sancto Amore et Siger de Brabant. L’accusation de triple hérésie, présentée publiquement par les sermons, comprend une déclaration officielle de guerre idéologique au premier averroïsme. Dans le sermon au carême de 1268, Bonaventure rejette prophétiquement les traits de caractère « bestiaux » de l’époque qu’il activement contribuait à établir.

« Dans la connaissance, il faut se méfier de trois erreurs qui détruisent les Saintes Écritures, la foi chrétienne et toute sagesse. L’un d’eux va à l’encontre de la cause de l’existence, le second contre la pensée vraie et le troisième contre l’ordre de la vie. L’erreur contre la cause de l’existence est donnée dans la conception de l’éternité du monde, par laquelle le monde est présenté comme éternel. L’erreur contre la bonne façon de penser est donnée par l’introduction de la nécessité fatale, comme si tout venait de la nécessité donnée précédemment. La troisième erreur concerne l’unité de l’intellect humain et elle dit que numériquement, il y a un seul intellect chez tous les hommes. Ces erreurs sont symbolisées dans Apocalypse par le nombre qui fait le nom de la Bête (*in Apocalypsi in numero nominis bestiae*). » [[58]](#footnote-58)

Résumons les principales accusations de la dispute sur l’averroïsme qui était officiellement déclenchée à l’Université de Paris. En jeu est l’éternité du monde, qui met en danger l’ordre chrétien de l’être (*contra causam essendi est... ponere mundum eternum*). La prochaine défaite de l’esprit est due à l’introduction de la fatalité dans la pensée en comprenant tous les événements du point de vue d’une nécessité immanente ou transcendantale (*contra rationem intelligendi... quod omnia eveniunt de necessitate*). La troisième, selon Bonaventure, l’erreur la plus terrible porte en elle-même les deux erreurs susmentionnées ; elle est donnée par la thèse sur l’unité numérique de l’intellect pour tous les peuples (*quod unus est intellectus in omnibus*). Nous voulons maintenant passer en revue les trois accusations fondamentales du point de vue de l’archéologie herméneutique. L’interprétation précédente a montré qu’ils ont été présentés par un éminent représentant du groupe appelé *sophistae Latini* que Alvernus avait déjà critiqué.

La thèse sur l’éternité du monde ne posa pas de problème à la faculté artistique vers 1270. D’un point de vue ecclésiastique, cependant, c’est un problème, voir la Bulle pontificale du pape Urban IV issue du 9 janvier 1263 (*Chartularium I*, n° 382, p. 427). Elle interdisait l’enseignement de *Physique* et de *Métaphysique* d’Aristote à l’Université de Paris, à condition qu’elles soient débarrassées d’erreurs similaires. Le premier décret de Tempier de décembre 1270 suivit une procédure similaire. Les maîtres des arts libéraux accomplissaient une séparation distincte de spéculation philosophique qui était génériquement différente des vérités théologiques. Les magistères de l’époque enseignaient la théorie « païenne » de l’éternité du monde comme une doctrine philosophique non contraignante, attribuée à Aristote et à Averroès en tant que le Commentateur du Corpus, et non comme une vérité de foi. Roland Hissette analysait l’attitude précise de Boèce de Dacie, dont l’ouvrage *Tractatus de aeternitate mundi* (1270) considère la durée éternelle de la substance primordiale primaire uniquement dans l’ordre de la spéculation théorique (*per rationem*). De plus, selon Aristote, l’éternité du cosmos réside dans la permanence de la forme en ce qui concerne sa durée future, et la Bible tient à la même éternité par la forme sauvée du monde à la fin des temps. En ce qui concerne cette permanence future de la forme, on peut logiquement en déduire que le monde aurait pu être éternel aussi en ce qui concerne le passé (*ergo per eandem virtutem potuit fuisse aeternus in praeterito*). Le subjonctif irréel montre clairement que Boèce de Dacie considère que cette vérité n’est valable que dans la sphère de la considération rationnelle (Hissette 1977, 149–56). De plus, selon le premier averroïsme, la démonstration aristotélicienne ne fait que confirmer la vérité « *secundum quid* », c’est-à-dire à partir des effets de la première substance, et non « *secundum simpliciter* », comme le prétendent les adeptes du second averroïsme. Mais pour ce faire, les modernistes doivent connaître le véritable enseignement des *Catégories* et des *Secondes Analytiques* purgées du Sophisme oxfordien. Ensuite, il devient clair que l’éternité postulée du monde n’est qu’une spéculation donnée en dehors de la preuve scientifique déductive. Philosophiquement parlant, l’éternité du monde est une conclusion logiquement valable ; mais dans la réalité des premières substances, il manque de preuves scientifiques pour le prouver. En dogmatisant la philosophie, les modernistes ont fait un sophisme de la classe « *fallacia secundum quid et simpliciter* ». De plus, selon *Secondes Analytiques*, la philosophie est différente de la théologie en termes du genre. Alors, il ne peut y avoir aucune erreur, au moins non parmi les philosophes éduqués de manière critique. Selon Bacon et d’autres, la confusion n’apparaît que dans les cercles de *doctores Latini* et de sophistes modernes, éduqués après 1255 à leur propre faculté tout à fait moderne. En raison d’une métaphysique mal comprise, ils sont incapables de distinguer deux sciences l’une de l’autre. Voir la critique susmentionnée de Bacon sur l’école de Bonaventure à Paris (*philosophia dominatur in usu theologiam* ; OBJ II, ch. 3.4.3). Déjà Grosseteste et, selon lui, Bacon cité dans *Opus tertium* critiquaient le groupe des *Modernorum*, qui ne connaissent pas les écrits d’Aristote en profondeur. En conséquence, ils ne peuvent pas comprendre correctement sa philosophie.

Revenons maintenant à la citation ci-dessus et à la thèse de la nécessité qui domine le monde (*omnia eveniunt de necessitate*). Le deuxième averroïsme introduisit la thèse sur la détermination nécessaire des événements en modifiant radicalement le statut des événements contingents futurs. La matrice précédente d’objectivité a montré que Grosseteste attribuait les valeurs logiques déterminées à des énoncés indéfinis sur l’avenir, comme la bataille navale de demain (OBJ II, ch. 3.1.2). Grosseteste mal comprit l′enseignement du livre *De interpretatione*, en liant la logique à la doctrine de la falsafa avicenniste. Le premier averroïsme, dans la lignée d’Abélard et de *Logica Vetus*, défendait le sens classique de la prédication aristotélicienne. Selon Aristote et Abélard, il n’y a pas du sujet réel pour porter les d′énonciation des événements futurs, car les états futurs ne sont qu’une pure potentialité.[[59]](#footnote-59) Par conséquent, il n’y a aucune nécessité réelle venant de la réalité existante, qui établit la vérité métaphysique et catégorique de l’énoncé en raison d’une imposition correctement faite. La détermination logique de la nouvelle ontothéologie a été effectuée non pas sur la base des émanations néoplatoniciennes nécessairement données des formes de l’intellect cosmique unique, mais sur la base de l’arrivée d’Antéchrist, théologiquement et nécessairement conformée. Bonaventure redoutait également cet événement contingent désagréable, car il était pour lui ontologiquement déterminé. Voir l′exégèse citée des signes catastrophiques des temps qui, selon lui, annonçaient la catastrophe. On ne plaisantait pas sur l’arrivée d’Antéchrist au moment des Croisades perdues, et Bonaventure était l’une des stars théologiques de l’époque. Son avertissement apocalyptique sur la défaite de la raison devait être pris au sérieux à l’Université de Paris. La question d’une hérésie possible ou réelle posait un problème à l’Université de Paris pour les autorités ecclésiastiques confuses qui manquaient gravement d’une grandeur intellectuelle de l′évêque Alvernus. Il aurait déclaré tout simplement que Grosseteste a dû quitter l'université de Paris en raison d'une hérésie similaire ; Bonavanture devrait également réviser son enseignement philosophique (et non théologique) erroné. Grosseteste justifiait cette doctrine moderniste en interprétant de manière erronée les *Seconds Analytiques* vers 1230. Bonaventure poursuivra la mauvaise voie appelée *via Modernorum*.

La troisième accusation du sermon concerne l’unité numérique de l’intellect et elle était tout aussi problématique. Nous avons montré que cette erreur a été créée par l’interprétation sophistique de CMDA faite par Bonaventure qui radicalisa la critique de Rufus d’Averroès. Les sophistes modernes ont fatalement mal compris l’interprétation de deux types d’intellect selon CMDA (*tertium, quartum genus*). Tous les vrais aristotéliciens de l’époque le savaient, contrairement à l’époque d’aujourd’hui. L’accusation de Bonaventure sur l’intellect numériquement unifié a été attribuée à Averroès, ce qui était une erreur de principe. En réalité, les modernistes étaient les averroïstes, qui projetaient leurs erreurs fatales par le mécanisme de défense *Verkehrung ins Gegenteil* au compte des vrais connaisseurs d’Averroès de la rue du Fouarre. L’attaque témoigne d’une confusion intellectuelle des modernistes, qui n’avaient pas compris l’enseignement défendu à la Faculté des Lettres de Paris « *ad mentem Averrois* ». Ces artistes ne pouvaient être ni sophistes ni averroïstes, car ce collège était composé de véritables connaisseurs de la philosophie d’Averroès de l’époque. Cependant, cela changea peu de temps après le départ forcé du brillant aristotélicien Siger de Brabant vers 1275. L’attaque du deuxième averroïsme était dirigée, entre autres, contre la doctrine de l’unité de l’intellect, défendue par le magister dominicain susmentionné de Cologne. Après l’édition finale *De unitate intellectus* (vers 1263), Albert le Grand mit fin au dialogue avec les représentants de *Latinorum* sur la question de l’interprétation de l’intellect et de la cognition. Albert refusa une discussion académique avec des sophistes Latins. En 1269, il a décliné une invitation d′aller à l’Université de Paris. En 1270, il ne publia qu’un petit résumé de ses arguments sur le différend parisien sur l’unité de l’intellect, qu’il avait déjà élaboré trois décennies plus tôt (*De XV problematibus*). C’est pourquoi Thomas d’Aquin, le meilleur élève d’Albert était envoyé à l’alma mater de l’Occident chrétien. L’étude bien fondée sur les disputes autour de l’an 1270 à l’Université de Paris caractérise cette période par le terme « le moment de 1270 » (Wéber 1976, 286). Mais ce chapitre montre que l’année critique 1255 avait déjà eu lieu avant 1270 et que l’année non moins importante 1245 avaient existé avant tout cela. Les médiévistes objectifs ne peuvent pas voir ces jalons parce qu’ils croyaient en l’univocité objective de tous les concepts discutés à l’époque. L’année 1255 révéla l’émergence de métaphysique moderne sous sa forme académique, donnée à l’école des averroïstes. Depuis cette date, le sens commun des concepts métaphysiques de base n’existait plus à l’Université de Paris. Le déclin historique de cette université chrétienne était inéluctable. Après le départ de Grosseteste en 1253, l’Université d’Oxford fut dominée par les modernistes pendant au moins une génération. Ce problème ne pouvait plus se poser à Oxford, car les modernistes locaux ont conservé le simulacre de métaphysique de Rufus et Bacon quitta Oxford pour Paris. Les maîtres de Paris sous le recteur Guillelmus de Sancto Amore ne pouvaient pas simplement ignorer le déni total de l’enseignement qui a fondé l’Université de Paris à l’époque de Blund et Alvernus. Ces premiers intellectuels occidentaux et excellents philosophes ont défendu sans compromis la vérité de la pensée critique contre les modernistes comme Bonaventure et Rufus. Après le départ de Guillelmus, Siger de Brabant commença à donner les conférences. Son étoile brilla vers l’an 1265, lorsqu’il publia un excellent commentaire du troisième livre *De anima*. Les défenseurs du premier averroïsme ont dû quitter l’Université à cause de l’intervention autoritaire du décret papal en 1256. En 1270, il a commencé le premier tour du différend officiel sur l’averroïsme, donné par la première condamnation de Tempier de 13 articles contestés. Le tour suivant était le décret d’Étienne de 7. 3. 1277 et la version de Kilwardby publiée à Oxford.

Le passage des discussions académiques au discours idéologique est évident et il s′est terminé par la liquidation académique des deux recteurs aristotéliciens. Guillelmus de Sancto Amore et Siger de Brabant ont défendu la fondation chrétienne de l’Université de Paris. Son fondement a été fourni par une connaissance adéquate du monde, de la personne et de Dieu à travers *res gestae* de l’école de Blund. La vérité de cette dispute a disparu et s’est transformée en contre-vérité de la modernité, qui, sous l’influence centenaire des Furies académiques, a finalement entraîné le déclin de l’Université de Paris. Le meilleur connaisseur d’*a/lètheia* musicale et pythienne était Héraclite d’Éphèse. Sa déclaration bien connue sur les Éphésiens infantiles se réfère également aux moments répétés des années 1255 et 1270.[[60]](#footnote-60) L’expulsion des meilleurs aristotéliciens annonçait la désintégration de l’Université de Paris achevée pendant la Révolution des Lumiéres. La déclaration des maîtres artistiques de l’Université de Paris datée du 1. 4. 1272 répondait clairement aux demandes d’évêque parisien émises en l’an 1270. La phrase principale de la Déclaration de 1272, que les maîtres s’adressaient à eux-mêmes et aux étudiants, est très importante.[[61]](#footnote-61) Les lignes rouges données par le discours aristotélicien rationnel qui fait la base de la démonstration scientifique ne doivent pas être franchies (*tanquam sibi determinatos limites transgrediens*). La recherche de la vérité est donnée d’une manière pour la philosophie et de l’autre pour la théologie. Les deux sciences diffèrent l’une de l’autre de manière générique par une causalité différente, qui est énoncée dans le membre médian de la preuve scientifique. Les artistes de la rue du Fouarre, menés par les grands noms du premier averroïsme, ont clairement établi deux lignes distinctes et séparé les genres de recherche pour établir l’univocité du discours scientifique critique. Les magistères séculiers, sous l’influence de Siger de Brabant et d’autres représentants du premier averroïsme, insistèrent dans la Déclaration de 1272 sur la thèse de *Secondes Analytiques* sur l’impossibilité du passage d’un genre à un autre (*Anal. Post*. 75a38). Cette thèse a été défendue dans l’explication à l’aide d’une allusion directe au texte cité (*sicut dicit philosophus non geometram cum geometra sit penitus inconveniens disputare*). Cette explication faite sur le mode de sécularisation aristotélicienne ne défendait nullement la théorie des deux vérités, mais des deux méthodes conduisant à la reconnaissance de l’unique vérité. Il ne peut en être autrement, puisque nous reconnaissons la causalité réelle dans le monde et celle de Dieu comme *causa prima* dans le mode philosophique de la correspondance. Les représentants de l’hylémorphisme universel basé sur du Sophisme oxfordien, d’autre part, ont défendu la conception très moderne de la vérité unique dans le cadre de la forme ontothéologique et analytique de la science unifiée connue aujourd’hui. Le processus de sécularisation moderne (mais pas une vraie) a été mis en branle par la destruction des maîtres séculiers de la rue du Fouarre. Cela a conduit au déclin de l’Université de Paris, qui a été achevée sous l’égide des modernistes et dans le postmodernisme révolutionnaire. Le même processus, naturellement, a également conduit Dieu moderne à sa mort. L’herméneutique prend parti de Gauthier qui rejette la théorie selon laquelle le décret des artistes de 1272 aurait été inspiré par le parti qui n’était pas amical envers Siger.[[62]](#footnote-62) C’est juste l’inverse. Ce décret a été publié par les représentants du premier averroïsme (*pars Sigeri*). Ils ont déclaré la guerre aux modernistes à la faculté mendiante. L’herméneutique de l’objectivité voit le premier tour de la controverse des deux interprétations de l’averroïsme comme un différend fondamental sur le statut de la cognition scientifique entre les aristotéliciens et les premiers adeptes de la modernité. C’est pourquoi Bacon a critiqué Bonaventure dans l’œuvre *Opus minus*. Bacon défendait l’autonomie des deux sciences (OBJ II, ch. 3.4.3). Puisque la vérité de la modernité sophistique et dogmatique a prévalu, la vérité présentée dans *Secondes Analytiques* a dû renoncer à la preuve scientifique. L’œuvre pionnière de Rufus, *Speculum animae*, a donné à la modernité le schéma de réflexion de base tiré de la direction du sujet, qui deviendra plus tard le *cogito* cartésien. La phase nihiliste de la métaphysique montre la réflexion par rapport à la structure donnée dans le jeu des écarts différences (Foucault) ou dans le contexte des jeux de langage donnés dans le jeu des métaphores (Derrida, Rorty). La nouvelle vague de nihilisme comprend la vérité comme *rectitudo* à travers le mythe de la nouvelle *mathesis universalis* donnée dans la philosophie du langage. La philosophie du langage a été appréciée dans l’œuvre de Foucault *Les mots et les choses* comme l’une des trois formes de production de l’épistémé moderne (biologie, économie, philologie). Rufus fondait le premier simulacre objectif de la réalité et il rendut possible le nihilisme épistémologique de Foucault et Derrida. La critique déconstructiviste de la métaphysique postmoderne part de la confusion fondamentale de *Modernorum*. Après la disparition du datif métaphysique, le sujet moderne schizophrène ne garde qu’une présentation paranoïaque de ses propre *scibilia*, et non une représentation de la réalité faite sur le mode de la correspondance. En tant qu’être postmoderne, l’homme est divisé en deux parties. Dans le cadre de la classification infinie donnée dans le dialogue *Sophiste*, il reçut au XIXe siècle le simulacre déjà entièrement nihiliste comme son double. Ce simulacre en tant que *factum* du postmodernisme a été minutieusement étudié par Foucault.[[63]](#footnote-63) Derrida et l’école contemporaine de la déconstruction appartiennent à la phase nihiliste du postmodernisme cartésien. L’esprit postmoderne se contemple dans l’univers linguistique au niveau d′une *significatio* simpliste et il est perdu dans le labyrinthe des miroirs. Il est fait de la spéculation objective en tant que transmission métaphorique de *scibilia* arbitrairement donnés. Dans le postmodernisme, le sens donné structurellement basé sur la « valeur » linguistique (Saussure 1972, 155–69) a même supplanté le sens métaphysique d’être donné dans le cadre d’un *scibile* objectif. La nouvelle forme de *rectitudo* est liée au mouvement de la différence structurellement constituée et a réalisé le rêve de la modernité sur l’enfermement de la réalité. Le poststructuralisme n’a laissé en vie que le sens métaphorique et le mouvement de la différence. Cette différence est essentielle (c’est-à-dire établie *per se*) et nécessaire à la classification de tout ce qui est objectif, jusqu’au niveau du dernier individu. Le nouveau miroir de l’esprit et de la nature, tel que Rorty en fit la définition, il critique même la théorie de la correspondance objectivement donnée de la vérité (*representational theory of perception*).[[64]](#footnote-64) L’objectivité s’est finalement abolie dans cette idée ; la philosophie a dégénéré sous cette forme de sophistique analytique en une théorie générale de la culture. Le postmodernisme a ainsi complété le nihilisme scientifique et technique de la métaphysique occidentale, que *Nominales* ont ouvert en créant la première classification objective des êtres du troisième genre. Ces entités sont déterminées par le mouvement de la différence pour établir l’Arbre de Porphyre. La dispute sur l’averroïsme recouvrait l’essence de l’homme, en la remplaçant par un sosie sophistique. Ce symbole idolâtre du postmodernisme (εἴδωλον) est finalement complètement dissolu dans le jeu contemporain des différences et des métaphores. Ce jeu a été décrit pour la première fois dans le dialogue *Sophiste*. L’annulation de l’intellect réceptif a aboli la personne humaine et détruit le processus de la vraie cognition et la théorie de la science selon *Secondes Analytiques*. Cet *Irrtum* moderne donné par la victoire globale du deuxième averroïsme possède un caractère fatal. Bonaventure a révélé en mode d′*alètheia* musicale cette obscurité de la modernité par le nombre biblique 666, le nom de la Bête apocalyptique. Cependant, suivant le mécanisme de défense de *Verkehrung ins Gegenteil*, il l’attribua de manière sophistique à la partie opposée de la pensée. Sa déclaration pythienne doit être interprétée sur le mode de la sagesse tragique originelle.

### 4.1.3 Odyssée du sujet moderne

La philosophie critique aristotélicienne ne peut pas entrer dans la tête du Créateur. La mythologie de l’objectivité en Occident suit son archétype musical, la déesse grecque Athéna (Minerve romaine) en tant que puissance divine de la guerre, de l’artisanat et de la raison pratique. Elle était la fille de Zeus, conçue sans mère, de sorte qu’elle émergeait adulte de sa tête divine. La base de la métaphysique ontothéologique est la capacité de l’esprit à comprendre l’intellect créatif qui possède la nature archétypale et divine. Cette intuition mythologique conserve le pouvoir sophistiqué d’unir la théologie et la philosophie en une sorte de première science objective. Dieu est l’Être suprême dans ce système ; la multiplicité est donnée au niveau de son intentionnalité démiurgique qui inclut toutes les potentialités créées dans la forme objective de l’être. La volonté de l’Agent divin possède alors la détermination objective de l’être qui vient à l’existence dans l’acte créateur. Pour la théologie révélée et pour l’ontothéologie des illuminés modernes, ce schéma est d’une importance fondamentale. Il est donné sur le plan de vérité ontothéologique basée sur un fondement biblique. La connaissance scientifique commence et se termine par la causalité réelle au niveau de la substance première hyparchique. Dieu moderne ne peut servir de base à la philosophie classique, car elle suit la raison du monde réel. L’objectivité n’a pas besoin du monde réel, car elle est fondée sur la métaphysique de la chimère. En philosophie, Dieu peut être reconnu scientifiquement comme *causa prima*. L’herméneutique doit trouver la manière originale de révéler l’être objectif qui se rapporte au *dativus obiectivus* en tant que donation ultime de l’être objectif. Il est nécessaire d’interpréter la nouvelle manière dont l’être appartient à « *ens* » objectif dans le mode objectif constitué par l′ontothéologique. Elle fonda une nouvelle version de l’objectivité occidentale (*dativus possessivus*, ch. 4). Le commentaire de Bonaventure sur le deuxième livre des Sentences et ses écrits vers 1255 contiennent la première structure ontothéologique complète de l’objectivité.

La question de *resolutio* offre le dernier aperçu universel de l’intégralité de l’être. Ce type de cadre métaphysique est réinterprété dans le terme appelé « *signatum* ». Bonaventure et ses successeurs ont relié « *signatum* » à la signification biblique du monde considéré de la perspective prise par le Créateur. Son visage resplendit au-dessus des hommes et de toute la création (*signatum est super nos lumen vultus tui Domine* ; *Psaume* 4:7). La lumière de Dieu « signe » objectivement la création en complétant la métaphysique mathématique de Rufus (OBJ II, ch. 3.3.2). Selon les illuminés mystiques, le sens ultime de l’être est déterminé par la lumière divine provenant de la face de Dieu. Cette clarté métaphorique constitue la voie herméneutique fondamentale par laquelle l’être accède à son destin d’époque dans la modernité (*dativus possessivus*). Le sens du monde vient de la face de Dieu. Cet événement complète l’intellect solaire néoplatonicien qui éclaire directement l’intellect humain. La lumière divine s’est transformée, à l’époque de la sécularisation, en visage du prochain. Emmanuel Lévinas absolutisait ce type de *resolutio* dans l’éthique explicitement située en dehors de l’ontologie postmoderne (Lévinas 1951). Le penseur juif rejetait la métaphysique postmoderne fondée sur l’ontologie et ramena l’éthique à la théologie éthique selon le modèle précédent de Bonaventure. Quant à Lévinas, il convient d’ajouter que cette illumination est perçue à travers *intellectus resolvens* éthique proposé à l’origine par Bonaventure. Les deux illuminés s’accordent sur le fait que ce type de connaissance directe établie par l’illumination est donné en dehors de toute ontologie (Lévinas) et en dehors de toute métaphysique classique (Bonaventure). L’éthique fondée sur l’illumination occupe la place vacante du nihilisme philosophique contemporain à travers des concepts tels que « épiphanie du Visage » et les prédications mystiques (« à-dieu »). Lévinas reprit la catégorisation de *dativus ethicus* de l’éthique radicale de Jésus pour y substituer *dativus possessivus* provenant de l’ontologie de Heidegger. L’herméneutique devrait respecter cet essai de la pensée. Cependant, l’éthique fondée sur l’humanisme religieux ne peut pas remplacer la première philosophie. Il y a deux genres différents de science et ils n’ont pas une deuxième substance commune pour être reconnus. L’illumination théologique du « second averroïsme » de Lévinas n’est pas la connaissance naturelle du « premier averroïsme » dans le cadre de la sagesse philosophique. L’interprétation critique ne peut accepter aucun modèle d’illumination irrationnelle. L’herméneutique doit suivre le chemin du Soleil à travers le ciel. Nous devons savoir exactement sur le plan de *Bezugssinn* quelle forme d’humanisme se tient devant nous. La prédication catégorique du postmodernisme et du nihilisme est basée sur la donation de l’être à travers le datif objectif, qui se situe à la fin de toute la série des dons de l’Être faits à travers diverses formes du datif fondateur. À l’ère du nihilisme contemporain, établi par *dativus obiectivus*, il est nécessaire de partir du *dativus possessivus* comme seconde substance. Le datif possessif détermine la nature du datif éthique, qui est un accident de la seconde substance ainsi déterminée. La prédication catégorique doit suivre le chemin du Soleil courant dans le firmament. Pour les deux raisons mentionnées ci-dessus, le « prochain » de Lévinas garde le même statut ambigu que la métaphysique moderne de Bonaventure. Derrida critiquait le dilemme de Lévinas concernant la philosophie et la théologie dans son essai *Violence et métaphysique*. Lévinas n’est plus engagé dans un dialogue avec l’autre en tant que sujet du langage ; il orientait sa parole rabbinique vers le domaine infini de la signification totalitaire au-delà de lui-même et seulement pour lui-même.[[65]](#footnote-65) Cet humanisme a fermé la voie de *Modernorum* qui passe en dehors de la philosophie. Un tel discours dépasse le sens rationnellement justifié et la prédication catégorique.

La métaphysique de Bonaventure, fondée sur un « *signatum* » biblique, transcenda la métaphysique de Rufus. Rufus trouva l’objet moderne de la connaissance, mais il n’a pas été en mesure de définir le sujet moderne de cette connaissance. Il était aussi clair pour Bonaventure que pour Kilwardby que le niveau d’abstraction mathématique n’est pas en mesure de trouver l’unité originelle de l’être. Cette unité doit avoir un caractère métaphysique. Le livre *Métaphysique* n’accepte pas la prétention des mathématiques à être la première science et rejette l’existence autonome des substances mathématiques séparées (*Met*. 1076b13–16). L’existant reçoit la première détermination métaphysique moderne dans le cadre de l’acte du « *signatum* » mystique. Le sujet moderne s’approprie l’être existant par une assignation démiurgique qui s’effectue selon une règle objective prédéterminée (*Er-eignen*). L’unité originelle de toute chose est donnée par l’intuition mystique de l’œuvre divin et de l′existence de Dieu. Dans son ouvrage *Tractatus primus in Ioannem*, Augustin commente le *Livre de la Sagesse* dans l’Ancien Testament. L’auteur biblique et, après lui, le néoplatonicien Augustin louent le Créateur pour avoir tout ordonné selon « la mesure, le nombre et le poids » (*omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti*, *Liber Sapientiae* 11:21). Bonaventure affirme que cette harmonie de la création existe d’abord dans l’esprit divin et qu’elle est universellement signifiée par les formes exemplaires et séminales. L’unité de tout est donnée dans le cadre de l’unité numérique déterminée par la Bible. La mystique de la mesure, du nombre et du poids remplace l’unité catégorielle des substances. Le sens de l’être est donné par l’ensemble de la création considérée sous l’angle de l’illumination mathématique qui vient de la face de Dieu.

« Il est donc nécessaire de contempler Dieu non seulement à l’extérieur et à l’intérieur de nous-mêmes, mais aussi au-delà de nous (*supra nos*). Hors de nous, nous contemplons Dieu à travers sa trace dans la création (*vestigium*) ; en nous, à travers l’imagination ; au-dessus de nous, à travers la lumière du visage de Dieu qui donne un sens ultime au-delà de notre pensée (*supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram*). C’est la lumière de la Vérité éternelle, car “notre pensée se forme directement (*inmediate*) à partir de la direction de cette Vérité”… » [[66]](#footnote-66)

La citation montre la nouvelle voie de la compréhension ontologique de l’être (*Vor-blickbahn* ; OBJ I, ch. 1). L’illumination de l’être vient par-derrière, de la direction de Dieu. Sa vérité divine façonne directement notre connaissance (*mens nostra inmediate ab ipsa Veritate formetur*). Dans le présent schéma, le principe « *inmediate* » joue un rôle clé. Ce type de connaissance directe des essences s’effectue selon le type supérieur de cognition « *intellectus* » de Grosseteste (OBJ II, ch. 3.1.1). Bonaventure a traduit la pensée d’*Oxfordian Fallacy* dans l’histoire moderne des effets. Il a inséré le principe central « *ex inmediatis* » postulé dans *Seconds Analytiques* dans la métaphysique christocentrique. De cette manière, il établit une nouvelle « *resolutio* » qui implique la structure ontothéologique de la métaphysique. Non seulement l’intellect solaire néoplatonicien irradie le monde mythique, mais aussi la lumière biblique du visage de Dieu. Les illuminés modernes n’ont donc pratiquement aucune raison de chercher dans les ténèbres terrestres les traces (*vestigium*) données par la connaissance empirique aristotélicienne des substances premières reçues par les sens. L’ouvrage cité, *Itinerarium mentis in Deum* (1259), représente le premier guide moderne de la totalité de l’être vu de manière objective. L’objectivité est devenue un évangile philosophique de l’Occident chrétien, ce qui est encore plus vrai dans sa phase nihiliste actuelle, après la mort de Dieu moderne. Le chapitre précédent a mis en évidence l’importance centrale du Christ en tant que médiateur rédempteur entre Dieu et l’homme. Bonaventure prit le rôle de Créateur et de Sauveur comme base d’une nouvelle métaphysique dans le rôle du maillon intermédiaire universel du syllogisme déductif (*haec est tota nostra metaphysica*, ch. 4.1.1). Le démiurge effectif du second averroïsme combinait la Bible, la théologie chrétienne, la falsafa arabe, le néoplatonisme et l’aristotélisme en un seul ensemble.

La nouvelle forme de christologie a donné une structure ontothéologique complète aux versions précédentes du Sophisme oxfordien. Elle s’est construite sur l’opposition au principe réaliste « *ex inmediatis* » qu’Albert et Bacon ont défendu dans leurs interprétations de *Seconds Analytiques*. La vérité comme *rectitudo* passait dans la règle créatrice du sujet divin ou humain. Ce lien a créé une version historiquement efficace de la vérité de Rufus en tant que *similitudo* démiurgique universelle de toutes choses (*coaequatio*). Bonaventure se méfiait d’une égalité universelle que Rufus avait obtenue par l′analogie mathématique. Au lieu de cela, il mit le système hiérarchique de l’être dans deux étages d’activité selon des règles. L’ontothéologie de Bonaventure établit un nouveau *dativus auctoris* comme lieu de connaissance moderne (*ortus scientiarum*). Bonaventure trouva un nouveau lieu historique (*Lichtung*) qui révèle la vérité et la non-vérité du sens objectif de l’être. Le commentaire de Bonaventure sur les Sentences élaborait le nouveau sujet de *Modernorum* qui porte sur l’être objectif déjà créé par Grosseteste, Rufus et Kilwardby. Un nouveau sujet occupe deux étages de règles. Les règles divines forment une nouvelle *mathesis universalis*, qui est donnée en exemple pour la totalité de la création. L’introduction de la prédication démiurgique objective sur le mode « *in artificialibus* » devait changer le modèle de causalité. Elle ne pouvait pas posséder un caractère aristotélicien fait selon *Seconds Analytiques*. Bonaventure fondait une nouvelle version du Sophisme oxfordien en modifiant le concept de base de la causalité dans *Seconds Analytiques*. La citation distingue deux couches de causalité, qui sont formées par la série naturelle et la série surnaturelle, tout comme la graine physique diffère de sa définition universelle (*differt semen et ratio seminalis*).

« La cause individuelle et son ratio sont différents (*differunt autem causa et ratio causalis*). La cause renvoie au principe de la production réelle. Le rapport de causalité détermine la règle qui détermine ce principe rationel dans son activité (*ratio vero causalis dicit regulam dirigentem illud principium in sua operatione*). De la même manière, le germe réel diffère de sa définition. » [[67]](#footnote-67)

La détermination essentielle de la causalité est donnée par l′impératif réglementaire de Dieu (*ratio vero causalis dicit regulam dirigentem*). Ce principe n’est pas donné comme une *causa prima* dans la métaphysique aristotélicienne, mais comme une causalité démiurgique du sujet moderne (*causa dicit principium productivum*). La définition essentielle de la causalité est postulée par le principe rationnel divin. Une telle raison exemplaire et objectivement établie est séparée de la causalité effective et réelle dans le monde. Cette causalité est séparée de la causalité effective et réelle du monde. La citation fait la distinction entre la causalité essentiellement donnée (*ratio causalis*) et la causalité réelle donnée dans la première substance contingente (*causa*). Le premier modèle de cette production a été esquissé par Ibn Adi dans la falsafa (OBJ I, ch. 2.2). Le lien entre les deux versions de la causalité établit la structure ontothéologique de l’objectivité. Le monde objectif n’est pas formé par la causalité des substances premières, mais par la rationalité divine. Scotus utilisait l’idée de rationalité objective pour créer une nouvelle métaphysique. Il annulait l’illumination directe de Dieu et introduisit la prédication de rationalité divine objectivement donnée (ch. 5.3.2). La règle naturelle ou surnaturelle dirige sur le mode prédicatif « *in artificialibus* » le double acte qui produit le sens de l’être. Le premier étage de l’objectivité surgit dans la pensée divine. Par une forme adaptée d’intentionnalité avicennienne, elle produit des espèces objectives porrétanes. La causalité objective se rattache à l’hylémorphisme universel et forme le deuxième étage de l’objectivité au niveau de la création. L’homme reflète le rapport exemplaire en Dieu à travers le rapport séminal dans la création. Les exemplars sont d’abord donnés objectivement dans la pensée créatrice, puis nous les reconnaissons dans la création. Le premier étage a une causalité objective dans l’intellect divin ; le second étage a une causalité réelle dans la création. Le règne du démiurge humain passe par la reconnaissance des formes séminales qui s’impriment dans la matière. L’appétit du démiurge est donné par le rapport à la forme et il rencontre l’appétit de la matière spirituelle et hylique (ch. 4.1.1). La pseudo-essentialité de la matière du troisième genre (*materia confusa*) est donnée grâce à une mise en forme primaire (*appetitus*). La matière, comme la volonté humaine, manifeste un appétit fondamental pour les formes qui fournissent le démiurge (Dieu, homme). Cette connexion des deux formes d’*appetitus* établit une nouvelle univocité de l’être qui se situe au-delà de la théorie classique des catégories.

Bonaventure définit la matière sur le mode de l’ontothéologie biblique, créant ainsi une nouvelle hypostase porrétane. Poussée par l’appétit érotique, la matière veut s’unir aux formes par un désir mystique inné qui requiert la forme démiurgique pour son achèvement. L’écrit d’Avicebron, *Fons vitae*, ne contient pas de caractère objectif de la matière, car le néoplatonisme maintient les formes au niveau exemplaire. En ce qui concerne la matière, la *resolutio* métaphysique n’existe chez Avicebron que dans la pensée (*non in actu, sed in opinione*).[[68]](#footnote-68) Albert soulignait ce fait en vain (*intendit dicere Avicebron, quod potentia intellectus possibilis communis est sicut et materiae* ; OBJ II, ch. 2.4.3). Albert clairement distinguait l’interprétation originale d’Avicebron de ses variantes sophistiques modernes. Les averroïstes modernes ont créé une matière mythologique objective. La matière est devenue un objet objectif d′une *voluntas* démiurgique. Elle détermine la matière du troisième genre comme un *factum* de la volonté créatrice. La matière du troisième genre, fondamentalement pauvre et non autosuffisant, est animée d’un désir érotique de copulation finale avec le démiurge éclairé. Le mythe moderne de la copulation entre la matière du troisième genre et la forme du troisième genre, selon la Falsafa, crée *mundus imaginalis* du troisième genre (OBJ I, ch. 2.3.3). Le démiurge platonicien du dialogue *Timée* reçut un double moderne en raison du nouveau type d’objectivation de la forme et de la substance. C’est ainsi qu’est né le sujet moderne de l’Occident. Ce simulacre objectif a éclaté au cours des siècles suivants dans une croisade mondiale visant à affirmer la vision capitaliste du monde. Les exemplars hypostasiés de la pensée divine se sont séparés des *rationes seminales* objectives de la création. La nouvelle métaphysique distingue le sujet moderne en un créateur divin et un travailleur humain. Cette double régulation du démiurge divin et du démiurge humain a introduit une double rationalité dans le monde.

« La règle pour l’agent incréé (*regula autem agentis increati*) est donnée comme une forme exemplaire, c’est-à-dire idéale. La règle pour l’agent créé (*regula vero agentis creati*) est donnée comme une forme naturelle. Il est donc vrai que les principes idéaux et exemplaires établissent la définition rationnelle de la causalité (*rationes causales*), tandis que les principes séminaux (*rationes seminali*) représentent des formes naturelles. La définition rationnelle et la définition séminale de la causalité se rapportent l’une à l’autre comme le genre à l’espèce. » [[69]](#footnote-69)

Le mouvement de différenciation démiurgique sépare deux couches d’être régulé mises dans la structure ontothéologique « sujet—objet ». La réalité créée est mise sous la domination des producteurs humains (*regula agentis creati*) qui déterminent la forme naturelle (*forma naturalis*). Dans le mode surnaturel, c’est la rationalité divine donnée par l’acte de la volonté divine rationnelle (*regula agentis increati*) qui régit la structure objective de l’univers (*forma exemplaris sive idealis*). Le principe architectural est basé sur l’analogie de deux règles similaires de cognition et d’action valides pour les deux étages. Résumons l’« acte régulateur » moderne (*Ge-Stell*) qui a transformé le sens de l’être objectif en une nouvelle forme de *dativus finalis*. Le nouveau but du cosmos devenu moderne est la production d’objectivité. L’activité créatrice est dirigée par l’intentionnalité divine qui produit une objectivité exemplaire (*regula agentis increati*). Selon cette règle, le démiurge humain crée son propre monde (*regula agentis creati*). Il est signé de la lumière objective du visage de Dieu et donc doté de la mesure, du nombre et du poids ontothéologiques. Les deux formes d’essences objectives correspondent à cette double régulation démiurgique : d’une part, la forme naturelle des choses réelles (*forma naturalis*) et d’autre part, de l’exemplar surnaturel de cette forme (*forma exemplaris sive idealis*). La nouvelle preuve déductive (*demonstratio*) se fait de manière entièrement objective : les exemplars forment une prémisse générale dans la pensée divine et la réalité objective reconnue par l’homme en représente la conclusion nécessaire. La « *ratio seminalis* » fait l’union syllogistique des deux règles. Par sa causalité objective, elle forme le chaînon intermédiaire syllogistique (*medium*) de la preuve scientifique. La spéculation ontothéologique moderne est devenue une preuve déductive. Les deux règles déterminent l’activité de l’agent humain et de l’agent divin sur le mode de l’analogie objective. Ainsi, l’homme moderne est devenu un Dieu moderne, et le Dieu moderne est devenu un homme moderne. Les deux simulacres modernes se complètent et ils « exsistent » dans le nouveau type de « *resolutio* » métaphysique. L’acte de l’agent divin et humain est lié à l’objet correspondant par l’action de la forme séminale, qui est réalisée par la volonté divine et humaine démiurgique. Le modèle de régulation fondé sur l’activité des deux opérateurs est surnaturel et naturel. L’assimilation de l’objectivité effectuée par le sujet moderne réalise le droit déontologique d’être constitué par Dieu et par l’homme, à la vérité objective comme *rectitudo*. Ce droit d’exister d’une manière objectivement vraie est fait selon Anselme (*quod debet esse, recte est* ; OBJ I, ch. 1.2). Ce rôle d’exemplarité objective est repris par les mathématiques chez Descartes et Leibniz, aboutissant à la *mathesis universalis* contemporaine. La connexion mystique et donc objective des deux niveaux établit un nouvel ordre des choses, dont est issu *Novus Ordo Seclorum* global de la modernité capitaliste victorieuse*.*

La similitude analogique entre les règles et la création repose sur l’activité et la volition de deux sujets. La détermination originelle dans le contexte de *volitio*, d’*intentio*, d’*intellectio* et donc de *creatio* a pris un caractère fondamentalement différent selon le double type du démiurge. Grâce à la substantialisation de porrétans, l’intention créatrice et la règle du démiurge sont devenues un être du troisième genre. Cette forme de volition moderne est entrée dans la prédiction catégorielle comme une nouvelle forme de la seconde substance (*subiectum*). En produisant l’objectivité, la volonté démiurgique régulatrice forme la base substantielle de l’être objectif et d’autres accidents s’ajoutent à ce fondement. Faites le mode de *dativus auctoris*, la non-dissimulation du mode d’être démiurgique explique comment la totalité de l’être dans la nouvelle métaphysique peut atteindre la pleine signification et la vérité. En conséquence, la perspective historique de la modernité achève le sens de la compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*). L’herméneutique trouva le « *Wie* » fondamental qui fait le sens de l′existant (OBJ I, ch. 1). Bonaventure créa la structure objective de la métaphysique à l’aide de la différence entre la puissance exemplaire qui détermine l’essence (*quod est*) et l’actualité créatrice de la substance divine, qui forme la première substance subsistante (*quo est*). Il a traduit cette différence dans la différence de Boèce « *quod est — quo est* » et l’a retravaillée dans sa propre forme de métaphysique donnée par la primauté de la volonté intelligente dotée d’une actualisation créative ou créatrice. Bonaventure a repris du scénario néoplatonicien d’Avicenne la différence entre l’essence autonome et l’essence contingente, qu’Averroès avait critiquée comme l’erreur fondamentale d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.4.1). L’être objectif donné par la puissance essentielle exemplaire (*quod est*) existe indépendamment de la substance première, car il est donné dans l’intentionnalité divine démiurgique. Le modèle de la puissance exemplaire dans le démiurge divin ou humain est la « *potentia essentialis* » de Rufus (OBJ II, ch. 3.3.1). La première forme objective (*exemplar*) se trouve dans l’intellect divin, et la seconde forme est actualisée dans la volonté créatrice, qui produit l’être actuel (*ratio seminalis*). La sortie de l’essence hypostasiée de l’exemplar vers l’« exsistence » objective de *ratio seminalis* est liée à l’acte contingent de la volonté démiurgique permanente de Dieu ou de l’homme. Les deux formes de puissance substantielle sont données en vue des objets créés. La *resolutio* ontothéologique établit nouvelle métaphysique en introduisant une nouvelle forme de *tertium ens* dans la scolastique occidentale. La nouvelle forme d’être du troisième genre a acquis un caractère purement subjectif dans la prédication démiurgique faite « *in artificialibus* ». Les aristotéliciens classiques considéraient une telle procédure comme une folie totale (*insaniunt contra veritatem*; OBJ II, ch. 3.4.2). Bonaventure rejoint Rufus, son collègue académique et religieux. Le premier concept d’objectivité a trouvé une nouvelle unité de l’intellect et de la réalité dans le terme « *exsistere* ». L’« existence » moderne est désormais comprise comme un acte de la volonté démiurgique créatrice et de l’intentionnalité exprimée sur le mode archétypal « *semel—semper* ». L’être est exemplairement donné dans la pensée divine qui forme un niveau intermédiaire objectivement donné entre le Créateur et la création. Dans ce limbo métaphysique, les choses existent et n’existent pas, le voici la cosmologie néoplatonicienne de Jamblique et Simplicius (OBJ I, ch. 1.3.1).

L’herméneutique doit expliquer le nouveau forme de *dativus modi*, alors la manière du « Comment » (*Wie* de Heidegger) l’essence démiurgique de Rufus se manifeste dans la réalité objective (*exsistit*). Avant la création, les deux formes d’intentions divines objectives n’existent que potentiellement et objectivement, en aucun cas dans une quelconque actualité néoplatonicienne. L’essence objective, donnée comme intention exemplaire dans la pensée divine, était séparée de l’acte d’être actualisé et contingent des substances créées. Les exemplars donnés dans l’intentionnalité divine (*rationes exemplares*) se distinguent des « *rationes seminales* » par leur propre type de transcendance. Les formes objectives éternelles sont données dans les choses réelles par l’acte de création et le démiurge moderne peut ensuite les reconnaître. Dans le nouveau type de monde objectif, sa réalité est contemplée par « *intellectus resolvens* » de l’homme. L’école moderniste de Bonaventure élaborait ce typ d’intellect en relation avec l’enseignement sur les transcendantaux proclamé par Philippe le Chancelier. La forme moderne d’« exsistence » donnée par porrétans et par Rufus reçut une résolution ontothéologique complète. Bonaventure introduisit le statut ambivalent des universaux, bien qu’il sache très bien que les universaux ne peuvent exister que dans la pensée. En falsifiant la métaphysique d’Aristote et en rejetant l’interprétation d’Averroès, le franciscain influent fit un pas décisif vers la création d’une nouvelle métaphysique de l’Occident. L’établissement de l’objectivité archétypale de Dieu en tant que démiurge chrétien donna naissance à une nouvelle forme de *dativus auctoris*, qui détermine le sujet occidental (ch. 4). La métaphysique prit un nouveau fondement, car le démiurge et sa règle objectivement donnée ont supplanté la causalité des substances premières. Le deuxième étage de l’objectivité donnée au niveau de la régulation humaine acquit une influence décisive. L’activité mentale, volitive et factuelle du démiurge humain supplantait le monde réel. Du point de vue d’*Ereignis* de Heidegger lié au destin de la métaphysique sur le mode de l’oubli de l’être, l’ère du nihilisme actif occidental prit son essor. Cette étape associée à la colonisation globale de la planète se caractérise par la manière dont la totalité de l’être est placée devant le sujet comme son objet subjectivement formé (*Ge-Stell*, OBJ I, ch. 1.2). L’herméneutique a présenté ce changement d’époque dans la nature modifiée de *dativus modi* (ch. 4). L’existence de la première substance réelle reconnue par le datif métaphysique est maintenant entrée dans le pouvoir de manipulation du sujet à travers la forme démiurgique de la parousie mythologique cachée dans le sujet divin du troisième genre.

Les théologiens et philosophes aristotéliciens étaient certainement horrifiés lorsque cet enseignement sophistique a été officiellement proclamé à l’Université de Paris à partir de 1255. La totalité de l’être est déterminée par rapport au mythe créateur principal de la *Genèse*, auquel l’initiative humaine est liée. Bonaventure a transformé l’être du troisième genre (*scibile, concretum*) de Rufus en un *factum* démiurgique qui fit le destin de l’époque. Les exemplars ont acquis un sens historique (c’est-à-dire objectif et moderne) sous la forme des *rationes seminales*. Ils ont leur propre forme d’actualisation. Cette forme est donnée *simpliciter*, c’est-à-dire par la subsistance de l’esprit et de la volonté dans la pensée divine. Puisque le *factum* objectif est concrètement donné dans la pensée divine éternelle et immuable, l’« exsistence » de cette facticité éternelle, divine et donc aussi totalement objective dans la réalité du monde n’est qu’une question contingente. L’existence des exemplars objectifs dans la pensée divine et de définitions séminales des choses dans la réalité requiert l’acte de la réflexion et de la volonté créative. Le sujet divin moderne produit intentionnellement l’être sur le mode ontothéologique objectif ; il fait l’expérience de la totalité de cet être en état exemplaire ; il le détermine téléologiquement par sa volonté créatrice. Cet acte de production objective transfère l’être donné en pensée dans l’être réel. Bacon considérait cette conception de la métaphysique comme insensée et Albert comme ridicule. Mais entre-temps, l’année académique 1255 est en train de s’écrire, et en aucun cas les années 1245–50, lorsque Rufus et Kilwardby fuirent Paris aristotélicien pour l’Oxford moderniste. La Hijra des premiers modernistes a eu lieu en 1250 et ce fait établit une nouvelle époque. Les modernistes sont revenus d’Oxford comme une Medina secondaire à la Mecque intellectuelle de l’Occident latin en 1255 et ont conquis l’Université en 1255–77. La fuite du dernier aristotélicien Ockham d’Avignon à l’époque de la victoire complète de la modernité prit déjà un caractère tragique (ch. 5.4). L’introduction de la causalité du troisième genre s’est faite sur le mode ontothéologique du Sophisme oxfordien, en même temps que la version modernisée de l’hylémorphisme universel selon la Bible. Ce lien a créé la première structure métaphysique de l’objectivité dans l’Occident latin. Du côté de l’objet, une double subsistance essentielle de l’être du troisième genre est donnée, par laquelle cet être est donné dans la pensée divine (*forma exemplaris*) ou rationnellement dans la réalité (*ratio seminalis*). Du côté du sujet, il existe une double forme des « *regulae* » rationnelles qui gèrent le double processus de détermination objective de l’être. Cela a donné lieu à une double forme de relation « sujet—objet ». Soit le démiurge régule la conception objective des exemplars divins, soit le processus de leur compréhension objective en tant que *rationes seminales*. La source causale de la production du sens de l’être est cachée soit dans la volonté intelligente du Créateur divin (*regula agentis increati*), soit dans la volonté intelligente du producteur humain (*regula agentis creati*). Aucune des deux règles ne peut être sur le mode de l’univocité, mais elles sont données sur le mode de l’analogie objectivement conçue. Leur base n’est pas constituée par l’analogie mathématique, comme dans le cas de Rufus, mais par la similitude anthropologique du démiurge moderne avec le Dieu moderne (*imago Dei*).

La similitude des deux démiurges établit le projet ontothéologique de la métaphysique moderne. Le Créateur divin considère la forme principalement et exemplairement dans son intentionnalité ; le producteur humain reconnaît cette forme objectivée secondairement comme un fait séminal dans la création et comme un fait réel dans son activité démiurgique. Les règles déterminent la production de l’objectivité selon la primauté de la volonté créatrice ou productrice qui reflète la forme essentielle appropriée. Le simulacre du sujet crée un simulacre de réalité. Albert rejette ce dédoublement de la réalité comme ridicule et ne considère pas ses auteurs comme des penseurs académiques. Bacon considérait ce dédoublement de la réalité comme une folie qui avait introduit les fabulations platoniciennes dans la théologie (*philosophia dominatur in usu theologiam* ; OBJ II, ch. 3.4.3). La fabulation biblique et ontothéologique donnée sur le mode « *in artificialibus* » prit la place de la métaphysique classique. Le monde artificiel des sophistes Latins a commencé par l’être du troisième genre de Rufus (*species obiecti exsistentis*, OBJ II, ch. 3.3.4) et Bonaventure lui accorda une consistance métaphysique. La sophistique objective de Bonaventure fonda le premier modèle ontothéologique d’*analogia entis*, à travers lequel la pensée éclairée monte et descend l’échelle mystique de l’être. L’erreur de cette pensée est donnée par le fait que la substance réelle ne constitue plus le fondement de la métaphysique. La nouvelle version de la résolution ontothéologique a transféré le sens d’être fait dans l’augustinisme avicennisant dans la structure aristotélicienne de la métaphysique qui a été formée selon la vision chrétienne du monde. En suivant Avicenne, Bonaventure sépara les idées fondamentales de la création réelle de la sphère primordiale de la rationalité en Dieu. Cette sphère primaire de *passio entis* existe à la manière de la conception auto-réfléchissante d’Avicenne comme *intellectus agens* dans la réflexivité divine ; tous les *rationes entis* sont donnés sur ce plan à titre d’exemplars. Les exemplars ne possèdent même pas de matière du troisième genre, car ils sont donnés en Dieu *absolute* et *simpliciter*. Seule l’intention volontariste du Créateur et le plan rationnel (*regula*) servent de matière. Les idées existent dans la pensée de l’artisan, même si elles ne sont pas encore réalisées dans l’œuvre finie, où elles peuvent être vues objectivement sous la forme des idées fondamentales. L’analogie et la nécessité combinent les exemplars et les raisons séminales en un tout. L′exemplar appartient à la sphère trinitaire de l’Être divin interne, qui combine les deux puissances souveraines restantes, c’est-à-dire l’Intellect et la Volonté divins. À partir du niveau exemplaire, les formes objectives secondaires sont dérivées, qui, dans le cadre d′*exsistere* moderne, s’étendent de la rationalité divine à travers sa volonté causale dans le sens de la création. La « *resolutio* » métaphysique s’appuie sur l’éclipse complète de la première substance et illumine la totalité de l’être à partir de la direction de « *principium* » divin pour aller au « *initium* » créateur humain ultérieur. Bonaventure adopte le scénario néoplatonicien de la falsafa, qu’il avait reçu à travers l’avicennisme de l’école de Tolède. Cet avicennisme acquit à l’école des augustins modernes de Bonaventure le caractère mystique et ontothéologique pour former une métaphysique générale. Le métaphysicien chrétien suit Christ comme premier principe de cognition, qui est donné sur le mode d’*inmediate* objectif et mystique. Les illuminés possèdent une intuition directe de l’essence du monde et de Dieu. La rationalité objective réglementée ne garde qu’une seule vérité objective, qui est donnée d’une manière évidente et certaine, et sur le mode de l’exactitude absolue. La vérité est établie dans le mode *absolute*, c’est-à-dire séparée du monde réel des premières substances. Le porteur d′*actualitas* aristotélicienne n’est plus la substance première, mais l’acte de la volonté créatrice.

La vérité et non-vérité de l’objectivité montrent le dévoilement historiale (*alètheia*) de l’être. Une nouvelle *Lichtung* était établie par l’événement fondateur de la modernité, c’est-à-dire dû à l’éclipse des substances premières. Cet événement fondateur (*Ereignis*) des sophistes Latins a séparé le premier averroïsme de l’école sicilienne de la métaphysique moderne. Par conséquent, Averroès devait obligatoirement devenir un averroïste. Les postmodernistes comme Descartes reprirent l’époque mystique de la pensée éclairée, substantiellement séparés du corps. La différence entre les deux types de cognition et la vision du monde qui leur correspond sont exposées par la différence entre la première et la deuxième médiation de Descartes sur la première philosophie postmoderne. Le sujet secoué et incertain fuit la réalité extérieure dans l’évidence de sa propre conscience de soi, où il redécouvre la source de la vérité moderne donnée comme *certitudo* d’Avicenne et *rectitudo* d’Anselme. La nouvelle définition de la métaphysique objective, naturellement, possède un caractère absolu, car elle est distincte de la première substance. Le terme déjà mentionné « *excessus mentis* » joue un rôle clé dans « *fuga mundi* » faite par une nouvelle classe des illuminés. Le terme remonte à la théologie néoplatonicienne du XIIe siècle.[[70]](#footnote-70) La pensée mystique donnée à l’origine dans le scénario de Dionysios Aeropagita transcende la cognition du monde matériel (*erigendo se supra se ipsum*). L’immersion mystique dans la pensée exaltée deviendra plus tard l’intuition des formes pures de Descartes et Husserl, que nous avons déjà liée à Rufus (OBJ II, ch. 3.3.2). Les modèles de cette cognition mystique donnés en dehors du sens commun étaient assez courants à cette époque. Les épîtres pauliniennes décrivent l’enlèvement au septième ciel ; l’*intellectus sanctus* d’Avicenne se reconnaît lui-même, Dieu et le monde à travers *virtus sancta* et *modus prophetiae* (OBJ I, ch. 2.3.1). En utilisant la puissance de l’intellect humain, le modernisme essaie de réaliser la citation d’Avicenne sur l’unification de l’âme avec la sphère intelligible de l’intellect actif (*cohaerens principiis intellectibilibus*; OBJ I, ch. 2.3.1). Ce fondement subjectiviste de l’être est décrit dans les termes de Heidegger « *Gründung* » et « *Ge-Stell* » qui caractérisent la phase nihiliste de la métaphysique. La *Regula XII* de Descartes met fin au chemin de la modernité qui a créé la différence entre deux substances, l′une physique et l’autre intellectuelle.[[71]](#footnote-71) L’« *informatio* » postmoderne commence par l’acte de conversion qui rend l’intellect cartésien à lui-même (*ad primum itaque me convertens*). Après la mort de Dieu moderne, le postmodernisme a changé le mythe fondateur de *Modernorum* en remplaçant le rôle de démiurge divin par un simulacre humain.

La conception d’une double règle et de deux étages du monde était fondamentalement inacceptable pour le premier averroïsme. En introduisant la théorie de la double vérité, le concept paranoïaque du monde naturel et objectif a pris place dans la pensée. Le concept de la personne divisée en plusieurs substances était schizophrénique de la même manière. Les représentants du premier averroïsme rejetaient avant tout le caractère objectif de *ratio seminalis*, qui constitue le moyen de la nouvelle connaissance du monde. Le premier averroïsme comprend toutes les *rationes* dans le cadre d′« *esse intentionale* ». Selon Albert, la prédication « *in artificialibus* » n’a pas son propre type de connaissance. La volonté créatrice est subordonnée à la raison cognitive qui garde en l’homme toujours un caractère universel et potentiel.[[72]](#footnote-72) La composante active de cette prédication est donnée dans la capacité synthétique individuelle de l’intellect actif, qui, en tant que matière, prend les intentions et les concepts universels de l’intellect passif. Ce qui est universel dans l’intellect est potentiel en vue de la réalité unique des substances premières. Aucune « *ens rationale* » n’a une actualité univoque ou en quelque sorte hypostasiée dans la réalité externe. Les concepts de « *rationes* » élaborés par Bonaventure existent comme universels uniquement dans la pensée ; par conséquent, ils ne peuvent pas avoir la forme d’un être du troisième genre qui agisse de manière causale. Bacon prit la même position en critiquant l’utilisation incorrecte de la prédication « *in artificialibus* » qui était en usage chez les modernistes à Oxford (OBJ II, ch. 3.2). Bonaventure entamait la querelle avec le premier averroïsme d’Albert et Bacon à partir de l’année 1245, lorsqu’il a commencé à enseigner à l’Université de Paris. Bacon et Albert vers 1255 ont refusé toutes les absurdités des Latins modernes. Ils ont repris la ligne de défense d’Averroès à l’Université de Paris qui avait été conservée pendant la vie d’Alvernus. La position d’Aquin par rapport aux modernistes est beaucoup plus compliquée, et nous en traiterons dans les chapitres suivants. Bacon et Albert ont rejeté un débat académique avec les modernistes, car les termes métaphysiques de base n’avaient plus le même sens. Par conséquent, vers l’an 1255, la première crise moderniste surgit dans les institutions académiques de Paris.

Le débat des modernistes sur deux plans de réalité regardée par les règles naturelles et surnaturelles se répétait dans le postmodernisme. Dans la seconde moitié du XVIe siècle, un nouveau système de spéculation univoque a émergé qui a occupé le deuxième étage de la réflexion divine. Dans son ouvrage *Surnaturel* (1942), Henry de Lubac a présenté la variante postmoderne de la métaphysique à deux étages. Les interprétations précédentes ont montré que cette vision du monde à deux étages a été créée sur la base du diacosmos objectif de Bonaventure. Rappelons la citation de l’étude pionnière, qui codifiait cette division pour la première fois, déjà dix ans avant Lubac. Selon Gilson, le rôle médial de l’intellect dans le mysticisme de l’avicennisme augustinien permet de reprendre le premier étage de l’abstraction aristotélicienne, mais généralement il se déroule selon le scénario de l’illumination surnaturelle.[[73]](#footnote-73) Gilson commente avec le terme « surnaturel » l’abstraction de Bonaventure qui est comprise comme une illumination de la pensée faite par les idées divines. Bonaventure ouvre la voie à un nouvel ordre mondial, car il a divisé l’être de l’être en deux catégories génériquement différentes : « *Esse gratuitum est alterius generis quam esse naturale.* » [[74]](#footnote-74) Dans la dernière édition de l’ouvrage cité, Lubac déclare que cette citation signifie un « double passage ontologique » (Lubac 1965, 113). L’être est déterminé par une double détermination générique et donc aussi univoque, qui est donnée soit par une grâce surnaturelle, soit par un être surnaturel. Les augustins et avicennistes postmodernes tels que Michael Baius (†1589) et Cornelius Jansen (†1638) ont pris l’hypothèse d’une « finalité naturelle » essentiellement donnée et ils l’ont érigée contre les interventions surnaturelles de la grâce divine dans l’existence de l’homme (*praeter naturam, contra naturam*). La double ontologie des illuminés augustins devient une nouvelle philosophie trois siècles plus tard. Jacob Lorhard utilise pour la première fois pour cette spéculation désormais purement philosophique le terme « *ontologia* » (*Ogdoas Scholastica*, 1606). Rudolph Goclenius l’introduit comme une nouvelle définition de la métaphysique (*Lexicon philosophicum*, 1613). La règle de Bonaventure, qui détermine l’état objectif du monde, a déterminé le sort de l’ontologie postmoderne. Après la mort de Dieu moderne, le sol surnaturel de *Modernorum* s’est éteint, mais pas ce genre de philosophie schizophrénique. Cette erreur est définitivement passée dans l’ontologie postmoderne. Le mot « définitif » doit être compris dans le mode d′*alètheia*, alors « *de fine Deī Modernorum* ». Par conséquent, après l’éclipse de la première substance, les modernistes ont dû emprunter la voie mystique du néoplatonisme. Ce chemin a été ouvert après l’an 1250 par le changement de statut métaphysique d′« *esse ratum* » et « *esse debile* » qu’Albert a rejeté comme un non-sens averroïste. Duns Scotus en tant que dernier représentant moderne du Sophisme oxfordien abolit toutes les présuppositions problématiques faites par l’ontothéologie mystique de Bonaventure. Suivant la métaphysique d’Avicenne, il a introduit une nouvelle manière d’aristotélisme objectif.

Bacon et Albert cités ont résolument refusé le concept dualiste d’être et de pseudo-être surnaturel que l’école du deuxième averroïsme a introduit en théologie et en philosophie. L’actualité de l’être n’existe que dans la substance extérieure, car l’universalité est basée sur la potentialité et l’accidentalité de l’intellect. Par conséquent, la reconnaissance du premier averroïsme ne peut jamais être absolue, c’est-à-dire séparée des substances premières. Le deuxième averroïsme a conçu la voie démiurgique de la philosophie appelée *via Modernorum*. Le scénario moderne « sujet—objet » existe dans le cadre de l’être du troisième genre et il représente un non-sens absolu pour la métaphysique aristotélicienne. Les critiques Albert et Bacon ont clairement vu que la structure univoque de la modernité créait une nouvelle pseudo-physique bâtie sur les hypostases hylémorphiques au lieu sur la physique réelle. Modernité ne fait pas la métaphysique comme première philosophie liée à l’être hyparchique des premières substances (*haec est via quam fere sequuntur omnes moderni Latini* ; OBJ II, ch. 2.4.3). La manière aristotélicienne de cognition à travers la première substance s’applique maintenant à l’esprit faible et incertain, qui explore l’existence contingente des premières substances dans la réalité. La modernité a exposé le sens de l’être par-derrière, de la direction de la volonté subjective ; ainsi elle a créé une nouvelle métaphysique allant dans le sens du nihilisme. Après la mort de Dieu postmoderne, l’homme se crée tout sens philosophique de lui-même et donc aussi *ex nihilo*. Les sciences humaines sont fondées sur le mode de *mathesis universalis* cartésienne postmoderne, née dès le XVIIe siècle. Le penseur structuraliste Foucault a vécu à l’ère du nihilisme complet. La proposition sur la rationalité différente de la production divine et de la cognition humaine n’est plus valable dans le domaine des sciences humaines contemporaines. Le postmodernisme cartésien adhérait encore à cette théorie. La pensée contemporaine des sciences humaines objectives produit un nouveau *scibile* appelé « homme » à travers le mouvement irrationnel des différences structurelles qui opèrent dans le cadre d’*Arbor Porphyriana* postmoderne. Voir la citation susmentionnée de Foucault, qui définit un nouveau lieu des sciences humaines (*le « lieu » de l’événement*). Foucault a présenté ce simulacre sophistique du deuxième averroïsme sous la forme de *factum* et *concretum* démiurgiques afin d’accomplir l’épistémé postmoderne. L’individu concret de Foucault fait un nouveau sosie de la personne réelle. Il a été créé à partir de rien (voici le concept linguistique de « valeur » de Saussure) et sépare la détermination anthropologique de l’homme à l’époque du nihilisme du postmodernisme cartésien antérieur. L’époque du nihilisme métaphysique a donné la connaissance mise au niveau de la différenciation pure de la signification linguistique et au processus de métaphorisation infinie de la science. Le travail de Foucault *Les mots et les choses* confirma la caractéristique de base d’Adam nihiliste dans le neuvième chapitre qui est justement intitulé « L’homme et les doubles ». En remplaçant le simulacre de Philon néoplatonicien d’Alexandrie et de Bonaventure moderne, un Adam nihiliste a été créé. Sa rationalité objective a complètement disparu ; il n’est formé que par le mouvement des différences structurelles. Alors, il s′agit d′un produit typique, dirigé par des Furies nihilistes. Bonaventure fit une nouvelle œuvre de théurgie chrétienne, sur la base du modèle de Jamblique. Le Docteur séraphique s’installa dans le nouveau monde parallèle de l′esprit, que le premier averroïsme n’avait réservé qu’aux intelligences angéliques et cosmiques. La corruption du meilleur est le pire mal, ce que le caractère nihiliste du modernisme et du postmodernisme bien démontrait. Le postmodernisme a transformé la détermination objective de l’homme en une construction structurelle et anthropologique, qui est formée par la différence entre un et zéro, par une forme donnée pleinement *ex nihilo*. Le *dativus auctoris* théologique présent dans l’ouvrage de Kilwardby *De ortu scientiarum* et dans les écrits de Bonaventure n’est plus valable. À l’ère du nihilisme métaphysique, ce genre de science objective a été remplacé par le mouvement des différences structurelles et par des transmissions métaphoriques infinies du sens. La production d’*individuum* appelé « homme » provient des simulacres biologiques, économiques et démiurgiques. La cognition actuelle crée « l’être humain » comme objet de connaissance et le manipule dans le cadre du biopouvoir de Foucault, du monde, des guerres par procuration et de la destruction globale du monde.

### 4.1.4 Naissance du démiurge capitaliste

Sous la direction de Bonaventure, l’*intelligentia spiritualis* de Paris transféra la version moderne du Sophisme oxfordien à l’ontothéologie. Cette phase s’est achevée en 1255, avec l’autorisation officielle d’enseigner la métaphysique moderniste à la faculté nouvelle de l’Université. C’est dans ce vivier de modernité que les générations suivantes ont été formées. Elles étaient déjà entièrement dévouées aux formes objectives d’*Oxfordian Fallacy*. L’objectivité, qui vivait dans *alètheia* cachée à l’école analytique d’Oxford depuis 1240, est ainsi passée à l’histoire académique des effets établie comme *veritas* objective. Suite à l’introduction des exemplars adoptée par l’interprétation de Grosseteste dans *Seconds Analytiques*, le premier niveau d’objectivité (*rationes exemplares*) a été créé dans la cognition divine. Ces essences objectivement déterminées sont données sous la forme d’hypostases ontothéologiques dans la pensée divine. La première forme d’objectivité est la puissance du Créateur lui-même en tant que pure actualité de l’être qui n′est limité par rien. La seconde forme d’objectivité est donnée par la conception d’hylémorphisme universel et des mathématiques de la mesure, du nombre et du poids. Grâce à la volonté démiurgique et à l’aspiration élémentaire de la matière à la forme, le monde séparé des propriétés divines en forme des exemplars se reflète dans le caractère séminal et rationnel de la création. Le transfert de la rationalité démiurgique exemplaire dans la création par l’acte de la volonté créatrice établit la sphère d’objectivité sous la forme de *rationes seminales*. Elles forment une unité hypostatique avec la métaphysique des substances premières. L’objectivité démiurgique suit des règles et des désirs doubles, qui sont liés à la matière et à la forme du troisième genre, ainsi qu’à la causalité réelle dans le monde. Le nouveau mythe philosophique de l’Occident a établi une nouvelle forme de la rationalité objective et de la nécessité. Bonaventure racontait le premier jour de la création donné par le livre de *Genèse* pour la métaphysique, tout comme le néoplatonicien Philon d’Alexandrie l’avait fait pour le *Pentateuque* au premier siècle de notre ère. Bonaventure fonda une nouvelle fable philosophique pour les modernistes, basée sur le dialogue *Timée*. Cette mythologie constitue aujourd’hui le fondement métaphysique et l’ethos colonisateur de l’objectivité occidentale. Le nouveau type du diacosmos de Jamblique a été créé par l’intention créatrice, qui est potentiellement donnée dans l’essence divine. L’intention n’existe pas de manière réelle et substantielle que par rapport à la création réelle ; mais, elle est en même temps plus qu’une pure puissance aristotélicienne. Dans l’œuvre *Itinerarium mentis in Deum*, le double parcours du sujet correspond à une « *operatio* » objectivement créatrice. Le démiurge éclairé transcende la substance réelle dans l’acte de connaissance de la double règle (*regula agentis creati, increati*) et transcende vers Dieu dans l’excès néoplatonicienne et mystique de l’esprit (*excessum mentis*). La voie de *Modernorum* consistait initialement en une conjonction ontothéologique des deux étages de règles. Les illuminés modernes doivent conquérir le monde de la pulpite de l′église et de la chaire académique. C′est pourquoi les illuminés doivent toujours se joindre aux tyrans afin de manipuler les Croisades qui étaient déjà perdues à l’époque. Cependant, la philosophie moderne préparait les guerres impérialistes de l’Occident capitaliste.

La volonté intelligente du démiurge a commencé à réguler le monde selon la rationalité exemplaire divine et selon les intentions et la volition humaines. L’agent moderne se manifeste sous une forme divine ou humaine. Il conduit les formes objectives de l’intellect à la puissance et de la volonté démiurgiques à l’actualité. Étant active dans le monde, la volonté intelligente du démiurge rencontre le désir de la matière du troisième genre (*appetitus*). Les idées séminales entrent dans la volonté du démiurge qui forme le désir potentiel de matière (*informatio*). Le premier degré de la matière formée est constitué par « *materia confusa* » mentionnée plus haut. Le démiurge divin utilise son appétit hypostasié pour la forme objective. Par l’acte de la volonté, le démiurge souverain imprime dans l’être primaire de la matière confuse l’actualité de base (*educerentur in actum*, ch. 4.1.1). Le processus d’« exsistence » porrétane introduit déductivement des « formes—essences » objectives (*rationes seminales*) dans la matière réelle, hylémorphique. L’appétit démiurgique et régulateur est guidé par la nécessité objective, qui dirige les activités analogiques des créateurs rationnels. Le sujet créatif tient devant lui une forme objective associée qui représente un *scibile* spécifique (*ratio exemplaris, seminalis, causalis*). Le *scibile* est déterminé par une règle associée (intellect divin, cognition humaine au niveau du *vestigium* objectif, *scientia* empirique et production réelle). Les deux formes de volonté consciente et inconsciente (*voluntas, appetitus*) doivent avoir leur source archétypale en dehors de la réalité contingente du monde créé. Le démiurge est guidé par une volonté infinie ou finie et imprime cette volonté démiurgique formatrice dans la matière du troisième genre dotée de l’appétit correspondant (*materia confusa, prima, spiritualis*…). Le sujet occidental a reçu la première règle moderne pour la forme objective de la croisade. Elle a ensuite été adaptée par un spécialiste militaire nommé Descartes pour la conquête mathématique et technologique du monde. Créé *ex nihilo* dans les écoles d’Oxford et de Paris, le nouveau sujet de l’Occident s’approprie le sens unifié de l’être dans l’acte archétypal de la substantialisation originelle. Cette nature moderne de l’être se situe dans la triple forme de la vérité objective selon la vérité d’Anselme comme *rectitudo*, la vérité d’Avicenne comme *certitudo* et la vérité de Rufus comme *coaequatio*. Après 1250, le modernisme pieux élabora la théorie de la science à partir de la vérité unique. Les modernistes ont donc transformé la lecture mystique de l’Écriture pour établir une détermination philosophique entre la matière et la forme (ch. 4.1.2). La matière garde un appétit inhérent pour recevoir toutes les formes du démiurge qui s’efforce d’imprimer ces formes dans la matière par sa volonté créatrice (*informatio*). Les deux appétits se rencontrent avec succès, puisqu’ils y sont conduits par la nécessité donnée par Dieu. L’herméneutique archaïque trouve un autre chef-d’œuvre de Furies érotiquement disposées. Elles ont encouragé cette copulation objective entre la forme non existante et la matière non existante et entre le corps humain séparé et l’âme. Les puissances du Chaos intellectuel agissent à travers l’appétit mystique et objectif du démiurge occidental. Bonaventure se situe au début de la voie moderne vers l’achèvement objectif de la matière et de la forme. Contraints par l’aspiration cosmique et universelle de la forme et de la matière, les modernistes sont liées à la copulation mystique pour enterprendre une manipulation démiurgique. À l’époque du nihilisme contemporain, il existe même une créature humaine asexuée qui fait une *« materia confusa* » complète. Comme tout autre produit idéologique de l’esprit nihiliste, cet individu non encore concrétisé peut recevoir dans son esprit n’importe quelle destination sexuelle.

La révolution industrielle sécularisait cet appétit de modernité mystique pour faire une conquête scientifique et technique du monde matériel. Cela s’est fait à travers la version moderne du capitalisme fondée par Olivi (ch. 5.1.3). Le capitalisme est animé par un sujet mythologique dont l’*appetitus* reçut un caractère cosmique universel. Dans la nouvelle version de *Cantique des Cantiques* (ch. 4.1.2), l’*appetitus* irrationnel des sujets modernes rencontre l’*appetitus* tout aussi irrationnel du monde. Le capitalisme comme l’événement de l’être objectif garde donc le caractère fondateur d’*alètheia* musicale. Mais sa contre-vérité historique en tant qu’errance folle de la métaphysique moderne (*Irre*) possède un caractère chaotique déterminé par des Furies qui sont désormais formées subjectivement. Bonaventure est devenu le père fondateur du capitalisme. Il fabriqua le mythe académique qui fait la fondation du capitalisme. *In illo tempore*, lorsque les deux puissances irrationnelles de cupidité (*appetitus*) susmentionnées ont commencé à copuler, l’événement mythique original (*Ereignis*) a eu lieu qui créa la cosmogonie originale du capitalisme. La voracité du démiurge occidental est donnée directement dans sa nature démoniaque. La nature du sujet capitaliste, modelée sous la direction des Furies, est démoniaque pour deux raisons découlant de la relation « sujet—objet ». L’individu capitaliste est devenu paranoïaque parce que l′arrière-monde objectif donné par l’ontothéologie biblique n’existe pas réellement. Cette copulation objective avec l’appétit mythologique d’un tel « monde » est réalisée par un sujet moderne schizophrène par excellence, puisqu’il est divisé en plusieurs substances incompatibles. Cette tragicomédie des Muses définit le *conatus* capitaliste, qui dérive de l’appropriation démiurgique originelle de l’être objectif (*dativus obiectivus*). Revenons à la forme originale de la deuxième substance, qui est donnée par la catégorisation moderne de donation objective, à savoir, comme *dativus possessivus*. La coïncidence de deux formes d’« *appetitus* » capitaliste mystique (*Ge-Stell*) a établi l’esprit de modernité historiquement déterminé qui a créé la vision du monde capitaliste (*dativus modi*, ch. 4). Cet événement intéressant et aujourd’hui très problématique du sujet occidental moderne conserve le même caractère démoniaque que la logique et la métaphysique modernes. Après la mort de Dieu moderne, la croisade démoniaque des illuminés modernes cherche le graal impérialiste dans le nihilisme métaphysique des deux derniers siècles des Guerres mondiales, du capitalisme global et des catastrophes écologiques survenues dans le monde entier. Ces événements constituent la dernière époque géologique, appelée à juste titre « anthropocène ». Le concept de règle universelle et de volonté démiurgique de Bonaventure renvoie l’objectivité établie par Rufus et Kilwardby à la conquête du monde par le sujet schizophrène moderne de l’Occident. Cette figure est apparue pour la première fois sur le mode de la mobilisation académique de tout l’être (*totale Mobilmachung*) face à la Bête démoniaque au chiffre « 666 » (ch. 4.1.2). Cette figure nihiliste du producteur apocalyptique est décrite dans l’œuvre d’Ernst Jünger *Der Arbeiter* (1932). Aux derniers temps de l’ignorance et de « *totaler Mobilmachung* », les Furies punitives ont transformé la philosophie en une entreprise culturelle rentable qui vend des simulacres scientifiques. Les foules de travailleurs nihilistes appelés « *white collars* » produisent une énorme quantité de science-fiction académique dans le domaine des soi-disant sciences humaines (*humanities*). Les divines Muses ont transformé la modernité en un cabaret postmoderne. Sa production musicale de *post-truths* (*post-truths*) est contrôlée par *dativus modi* capitaliste que l’on appelle aujourd’hui le néolibéralisme monétaire.

Bonaventure élabora une version capitaliste d’*informatio* de Rufus (OBJ II, ch. 3.3.2). À chaque étape de l’information se trouve un appétit d’être qui est prêt à prendre la forme envisagée par le démiurge. L’aspiration à la création du demiurge rejoint l’aspiration de la matière à la forme. L’analogie concerne le désir fondamental de former la matière, que le sujet correspondant reconnaît dans la matière du troisième genre, donnée comme un *scibile* hypostasié. La modernité suit la parousie de la production divine démiurgique que les illuminés reprennent par une vision objective et directe. Le premier averroïsme définit la cognition par le datif métaphysique, afin de suivre l’effet divin comme *causa prima* dans la création, mais sur le mode du passé. Le modernisme éclairé par l’intellect solaire et par la lumière du visage divine, regarde le monde par-dessus l’épaule de Dieu moderne. Modernité décrit le processus objectif par lequel ce démiurge souverain créa le monde. Bonaventure élabora une structure complète de production ontothéologique de l’être (*resolutio*). Le commentaire des Sentences explique la rationalité de cette production par la triple manière de donner un sens à toutes les sortes d’être. Le monde forme un système objectivement conçu du triple sens manifesté de l’être. La citation suivante établit une compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*) qui forme la conception technologique moderne du monde réalisée par le démiurge.

« Les choses sont contenues en Dieu de trois manières. En Dieu, comme le principal agent de production (*in principio producente*), les choses sont données dans une rationalité potentielle (*in ratione potentiae*). Dieu regarde les choses dans leur exemplarité (*in exemplari exprimente*) et il les met ainsi dans la définition rationnelle (*in ratione notitiae*). Enfin, il conserve les choses en vue de leur finalité (*in fine conservante*), ce qui fait un acte de sa volonté rationnelle. » [[75]](#footnote-75)

La nouvelle structure ontothéologique relie la Bible et la philosophie en créant une série interconnectée de trois déterminations de l’être objectif (*res tripliciter sunt in Deo*). Le démiurge divin est devenu le premier capitaliste à assurer globalement la production objective du sens souverain de l’être (*in principio producente*). Le premier *dativus possessivus* mythologique du capitalisme doit être divin ; il a eu lieu *in illo tempore* lorsque Dieu moderne produisit la première livraison (*Ge-Stell*) de l’être objectif devant lui-même, dans son essence et dans son intériorité absolue. Ce capital mystique suprême et fondamental de modernité découle du fait que le processus de production créatrice change la nature de l’être dans le premier processus technologique de la modernité. En passant par l’objectivité rationnelle dans l’intelligence divine, la productivité divine se transforme d’une puissance exemplaire dans l’essence divine ; puis, en l’actualité réelle de la création faite par la volonté de Dieu. La production de l’être objectif est présentée comme un événement absolu (*Ereignis*). La puissance substantielle de Dieu moderne comme le premier démiurge capitaliste n’est limitée par rien (*in ratione potentiae*). La production technologique de ce démiurge doit être rationnelle et réalisée de manière exemplaire en creant les objets intentionnels conçus (*in exemplari exprimente*). Dieu actualise ses capacités grâce à l’acte de la pensée archétypale qui expérimente les exemplars comme des essences rationnelles suprêmes (*in ratione notitiae*). Enfin, Dieu supervise la production totale de l’être dans sa finalité créatrice (*in fine conservante*). Cette production de l’être réel est déterminée par l’acte de la volonté divine souveraine (*in ratione voluntatis*). Bonaventure a créé une *resolutio* complète de l’être objectif au sein de la production capitaliste moderne. Son fondement mythologique est fait comme l’intentionnalité et la comitation créées par Avicenne dans Dieu moderne. Ce triple niveau objectif d’« *esse ad* » (*software*) en Dieu (*potentia—exemplar—notitia*) est séparé de la production réelle du monde créé (*hardware*). La triple détermination de l’être dans l’être divin et dans l’intellect créateur donna naissance à une nouvelle forme de prédication objective. Elle rejoint l’activité créatrice démiurgique dans le mode *per prius*. Dans le mode *per posterius*, cette prédication part en direction de la création considérée comme un acte de la volonté créatrice. Les deux étages de l’activité démiurgique de Dieu et de l’homme se rencontrent sur le plan de l’analogie mathématique objectivement donnée du nombre, de la mesure et du poids. Cette analogie est liée aux deux étages de la règle créatrice absolue (*in ratione potentiae — in exemplari exprimente*). La totalité du monde, donnée par l’acte d’intention démiurgique et la volonté divine actuelle, dans sa manifestation réelle en tant qu’un *opus* divin retient un caractère objectivement univoque (*in ratione notitiae*). Le monde est éternellement conçu comme un *tertium ens* objectif et rationnel dans la pensée divine. Nécessairement, en suivant cette analogie mythologique créatrice, la réalité conserve la même sorte d′essence rationnelle et objective.

Bonaventure élabora la donation de l’être objectif (*dativus obiectivus*) en tant que compréhension ontothéologique du sens de l’étant (*Vor-blickbahn*) qui est conçu sur le mode de la production démiurgique (*dativus modi*). En conséquence, cette doctrine fondamentalement modifia la façon dont la modernité considère la création. Le nouveau type de *Ge-Stell* désigne le sujet démiurgique comme la source de l’être. Mises sur la plan de comitation mythologique, l’intellect et la volonté démiurgiques transforment cet être objectif en un existant réel. La vision capitaliste du monde était née dans l’école des modernistes parisiens de Bonaventure qui fit l’échange révolutionnaire d′*ousía* aristotélicienne contre *parousía* démiurgique. La démonologie du capitalisme (*Irre*) qui est devenue efficace à l’échelle mondiale, elle consiste en le nombre et le nom apocalyptique « 666 » que Bonaventure mit au monde. Il a transformé l’objectivité mathématique de Rufus en un travail démiurgique que Dieu moderne accomplit de manière exemplaire et que les illuminés modernes reprennent à leur manière rationnelle, propre à eux-mêmes. Cette vision du monde permet la production illimitée des simulacres sophistiques selon le Sophisme oxfordien. Bonaventure est devenu le père du sujet capitaliste moderne en transférant la prédication catégorielle aristotélicienne dans la prédication ontothéologique faite « *in artificialibus* ». L’être est donné dans l’activité créatrice du sujet (*per actionem agentis*). Le premier projet technologique de l’être existe originellement et initialement dans la pensée du producteur (*ratio in mente artificis vivit*). La règle de création est donnée sur le mode « *semel—semper* » qui fait réference à l’œuvre d’Augustin *Octoginta trium quaestionem*.[[76]](#footnote-76) L’idée créatrice est donnée dans la pensée de l’artisan qu’il peut produire un œuvre extérieure. Le ratio est considéré comme une définition idéale, même si il n’y a pas une production réelle (*ratio est, etiamsi nunquam aliquid per illam fiat*). L’existence objective des choses dans la pensée et dans la volonté du démiurge n’est pas influencée par le fait que la chose existe de manière contingente dans le monde extérieur ou qu’elle n’existe pas. C’est l’exemple typique de la prédication porrétane « *in artificialibus* » qu’Alvernus, Albert et Bacon ont rejetée dans les années 1240–50. Selon Albert, la similitude analogique donnée seulement en pensée ne peut pas établir une unité métaphysique de l’être, car il manque la prédication de causalité faite à partir des substances premières hyparchiques (*non retinet ratio causalitatis* ; OBJ II, ch. 2.4.3). Selon la définition de causalité énoncée dans *Secondes Analytiques*, il s’agit d’une erreur évidente des illuminés théologiques. La causalité dans la pensée de l′artisan ne peut pas être au même niveau que la causalité de la substance première agissant dans la réalité. Cependant, le mystique Bonaventure croit davantage en Bible et en métaphysique objective basée sur la foi chrétienne qu’au raisonnement rationnel de *Métaphysique* basé sur l’esprit critique des « païens » tels qu’Aristote et Averroès. Dieu moderne est devenu le premier propriétaire du capital technologique exemplairement défini. Il garde en lui virtuellement tous les états présents et futurs de tous les événements qui sont exemplairement et objectivement donnés dans son esprit. Ce *locus specierum* constitue le premier et donc le plus important capital de connaissances et de culture de la modernité. Ce monde « virtuel » n’est pas fait selon l’ancienne nature de « *virtus* » en tant qu’état réel des choses, puisque la virtualité a reçu le sens moderne de potentialités objectives. Leibniz a retravaillé cette thèse pour le postmodernisme par l’idée d’une harmonie préétablie. Il a doté l’être réel du principe de raison suffisante par le biais de théodicée postmoderne.

L’introduction de volonté démiurgique dans le système des hypostases est une manifestation typique de spiritualité franciscaine moderne. Le concept de « *rationes exemplares* » en tant qu’intention potentielle de la volonté créatrice et objet potentiel dans l’intellect divin a créé un support (*subiectum*) pour le niveau secondaire de la rationalité créée (*rationes seminales*). Dans le monde réel, un producteur moderne est né, ainsi qu′un porteur (*subiectum*) de l’unité hypostatique moderne des êtres du troisième genre. La « *res* » moderne se donne comme *scibile, individuum* et *concretum*. Ce dernier individu et *concretum* donné par la descente des formes dans les diverses puissances de la matière hypostasiée est à la fois la première substance actuelle et la seconde substance universelle. Le premier averroïsme a fait remarquer en vain aux illuminés académiques que *tertium ens* ne peut en aucun cas exister sous une telle forme farfelue. La détermination objective de l’être est fondée sur l’ontothéologie. Rufus de Cornouailles a créé la première version du *dativus obiectivus* en echangeant le *factum* objectif et la réalité (OBJ II, ch. 3.3.4). Bonaventure complète Rufus en reprenant la création de *Genèse* sur le mode du néoplatonisme philosophique selon l’école de Tolède. Cette lecture allégorique de Bible sur le mode du néoplatonisme fut d’abord constituée par Philon d’Alexandrie. Bonaventure a complété le *factum* juif du premier Adam élaboré par Philon. Il fit Adam à partir de la forme spirituelle. Bonaventure créa un *factum* chrétien en créant un Adam objectif à partir de la matière spirituelle (ch. 4.1.2). La modernité compléta la pensée néoplatonicienne de Philon, pour qui l’Adam immatériel n’était disponible qu’en tant que forme pure, existant de manière archétypale dans le diacosmos néoplatonicien. Le lien entre la mythologie de Philon et celle de Bonaventure fit naître le sujet moderne de l’Occident et la vision objective du monde. Bonaventure créa le mythe fondateur de modernité en transformant l’hypostase porrétane, définie selon *Nominales*, en un *factum* objectif de volition démiurgique. Bonaventure n’a pas de modèle d’émanations néoplatoniciennes des formes, mais le système de comitation avicennienne et de prédication porrétane qui utilisent les intentions divines hypostasiées. Ce système de prédication a été établi sur la base de l’interprétation nominaliste des *Catégories* vers 1230 (OBJ II, ch. 3.1.2). Les exemplars objectifs sont énoncés dans le sens descendant, d’abord par l’acte suprême de la pensée et de la volonté divine, donné dans l’ordre de *verbum Dei* christologique ; ensuite, par l’acte humain de la pensée et de la volonté établit dans l’ordre de *verbum mentis*. Ce procédé produisit une nouvelle hiérarchie de formes provenant de Dieu moderne (*formae exemplares / seminales / naturales*). La lecture inversée du monde à partir des formes hylémorphiques établit l’anabasis de la modernité comme une forme objective d’échelle de Jacob. La sphère ontothéologique de l’être était liée au mythe créateur de *Genèse*. Bonaventure relie entre eux les projets métaphysiques néoplatoniciens et aristotéliciens. L’objectivité mystique produite dans l’intention et la volonté du démiurge divin et humain est devenue le lieu d’origine des sciences modernes (*ortus scientiarum*). Dieu moderne, en tant que premier producteur d’objectivité, représente le premier et alors un capital métaphysique de modernité. Le monde moderne est devenu un ensemble homogène, destiné à la connaissance et à la manipulation moderne. Le désir objectif du démiurge propulsé par sa volonté correspond au désir objectif de la matière qui doit accepter la règle rationnelle et volontariste. Le disciple de Bonaventure, Olivi, a modifié le concept du désir moderne en définissant la volonté comme un autre être du troisième genre. C’est pourquoi Olivi composa le premier concept d’économie capitaliste (ch. 5.1.3). Après les croisades perdues, les illuminés modernes ont entamé la croisade objective de l’Occident. Bonaventure l’a indiqué de manière mystique avec le signe de la Bête eschatologique d’Apocalypse (*isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae*, ch. 4.1.2). La forme « bestiale » de métaphysique élaborée par Bonaventure est fondée sur la volonté démiurgique ; elle établit ainsi une nouvelle *Lichtung* de la vérité et de la non-vérité du capitalisme naissant.

Le système intégral de l’ontothéologie objective était né vers l’an 1255 quand les hypostases objectives de Rufus ont été combinées avec l’ontothéologie de Bonaventure à la faculté moderniste de Paris. Ce système a été transformé en *metaphysica generalis* dans le postmodernisme du XVIIe siècle. La base de la métaphysique moderne est donnée par le *dativus possessivus*. Son sujet est la volonté démiurgique. Elle possède la connaissance réflexive de soi donnée en dehors de la réalité extérieure et elle détient l′*appetitus* capitaliste. Cet appétit irrationnel est nécessaire pour maîtriser la « matière désobéissante » (*inoboedientia materiae* ; OBJ II, ch. 3.3.2) de Rufus. Du point de vue de la copulation capitaliste des deux appétits mythologiques donnés dans le modèle « sujet—objet », il est clair que le troisième type de matière ainsi déterminé porte en soi un appétit tout aussi subjectivement fondé que le sujet démiurgique. Selon Bonaventure, la volonté subjective existe en tant que potentiel métaphysique, qui est déterminé non seulement matériellement et passivement. Le sujet volontariste de *Modernorum* remodèle l’appétit de la matière, qui est donnée comme une pure puissance essentielle. Cette puissance est liée au concept de matière hypostasiée du troisième genre et forme le pôle opposé objectif de la capacité subjective du démiurge (*obiectum*). La matière objective est formée sur le mode d’*informatio* de Rufus selon la règle à double tranchant. Bonaventure initie l’époque moderne de domination par la volonté déterminée subjectivement.

« Seule la volonté contrôle ses propres actions (*sola voluntast est domina sui actus*) et se meut elle-même (*sola est se ipsam movens*). La volonté est donc la seule capable de faire un usage actif du monde (*ipsa sola est, cuius est active uti*). Les autres capacités sont déterminées matériellement et passivement, de sorte qu’elles se réfèrent indirectement au monde, mais elles ne font pas un acte de cette référence comme telle (*habent referri et non referre*). » [[77]](#footnote-77)

Très appréciée par les franciscains, la volonté représente une puissance humaine qui se détermine elle-même (*domina sui actu*). La volonté comme l’âme chez Platon est la source de son propre mouvement (*sola est se ipsam movens*). Le moment clé est la détermination de la volonté par le terme « *cuius est active uti* ». L’acte de volition est donné sur le mode ontologique, comme une appropriation démiurgique de l’être (*Er-eignen*, *dativus possessivus*). Du point de vue de la différence qu’Augustin établit entre « *uti* » et « *frui* », la volonté démiurgique concerne le monde régi par la volonté du démiurge humain. Cette façon de procéder apporte à l’augustinisme de Bonaventure un changement important dans la nature de production. Elle est devenue sécularisée, donc capitaliste, dans sa nature productive (*uti*). Si la définition de volonté démiurgique aurait été liée au « *frui* », elle devrait être réglementée par la forme divine des « *regulae* *agentis increati*». L’affirmation de la vérité objective dans l’Occident latin est liée à la première sécularisation du porteur démiurgique de volonté moderne. Cet événement représente *Lichtung* de la non-vérité qui détermine l’époque capitaliste. Le pouvoir conféré par la volonté démiurgique des illuminés transforma la réalité en la version concrète (*concretum* de Rufus). La vérité n’est plus déterminée du point de vue de la métaphysique donnée par les « hérétiques » tels qu’Aristote et Averroès. La modernité échangea la vérité comme correspondance avec la production de la vérité donnée comme un *factum* souverain de la volonté divine et humaine. Bonaventure établit la nouvelle construction ontothéologique sur le mode d′une « *resolutio* » capitaliste liée au démiurge moderne. La connaissance objective a besoin de la volonté conçue de manière démiurgique comme une forme créatrice suprême. Cette volonté démiurgique de Dieu moderne est le commencement divin du capitalisme. En fin de compte, la production est entièrement sécularisée en tant que processus sans fin qui rend une réalité virtuelle (*dativus finalis*).

Revenons à l’explication des trois premières catégories du datif objectif (ch. 4). Bonaventure élaborait un itinéraire de modernité en combinant les trois premières déterminations du datif objective (*dativus possessivus, auctoris, finalis*) en un seul ensemble en raison du caractère démiurgique de production. La citation suivante présente la vision moderne de « *discrete videamus* » des porrétans. Bonaventure transforma cette vision en activité démiurgique du sujet moderne. Le sujet observe un nouveau monde des êtres du troisième genre. Il considère la nécessité objective de manière univoque à la fois sur le plan des choses et du sujet, à partir des exemplars divins objectivement éternels et hypostasiés. Leur fonction a été ensuite reprise par les mathématiques de Leibniz. La citation suivante offre la première ébauche d’une vision objective du monde.

« Cet habitus nécessaire (*necessariam habitudinem*) peut être reconnu non seulement dans les choses existantes, mais aussi dans celles qui n’existent pas. Si l’être humain existe, alors il est vrai que lorsqu’il court [réellement], il se déplace [habituellement]. Cette déduction s’applique même si la personne ne court pas dans la vie réelle. La nécessité des énoncés (*illationis necessitas*) ne vient pas de la chose existante matériellement donnée, puisqu’elle n’est donnée que de manière contingente. Cette nécessité n’est pas donnée par l’existence de la chose en pensée ; il ne s’agit pas uniqument d’un concept, car cette nécessité réside dans la chose elle-même. La nécessité d’un syllogisme vient de l’exemplarité donnée dans la manière éternelle de concevoir la production exemplaire (*de exemplaritate in arte aeterna*). Selon cette exemplarité, les choses ont une tendance habituelle et une tendance potentielle à se relier les unes aux autres (*res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem*) et elles sont la réalisation de cette forme éternelle (*aetarnae artis repraesentationem*). » [[78]](#footnote-78)

La citation est basée sur l’existence objective et permanente des choses. Cette existence logique est établie par la négation du subjonctif (*tunc esset fictio, si non esset in re*). Le subjonctif hypothétique négatif « *si non esset* », ajouté à l’existence réelle, prouve la position initiale de la modernité. Ce n’est pas l’existence réelle de la chose qui importe, mais la construction faite d’essences objectives. Le second averroïsme expose le sens de l’être par-derrière. Les hypostases sont liées par l’habitus au sujet démiurgique. Bonaventure moderne, Descartes et Leibniz postmodernes affirment que les relations des choses entre elles sont données d’abord dans la pensée divine (*venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna*). Grâce au génie divin et aux règles de production, Dieu crée une représentation éternelle de la causalité réelle (*secundum illius aeternae artis representationem*). La déduction fondée sur le concept ontothéologique de nécessité (*illationis necessitas*) établit la première structure objective du monde dans l’Occident latin. Simplicius hypostatisait pour la première fois l’habitus par une nouvelle interprétation de détermination catégorielle faite à partir de *Métaphysique* d’Aristote (ἐνέργειά τις ; OBJ I, ch. 1.3.2). Bonaventure libérait cette énergie habituelle en la dotant d’une facticité objective et d’une efficacité historique. La citation montre qu’à côté de la nécessité liée à l’interaction contingente entre les substances premières, il existe une réalité habituelle des choses qui est objectivement déterminée par la nécessité provenante de la production créatrice. La nécessité exemplaire de l’acte créateur est visible par analogie des formes séminales qui se trouvent dans la création. Le monde est concu objectivement et de manière exemplaire dans la pensée divine. En vertu de la déduction ontothéologique, le monde réel est extrait (*deducere*) du diacosmos objectif, où opèrent la rationalité séminale et la rationalité objective. Le transfert des formes supérieures d’objectivité dans une forme inférieure assure la similitude qui concerne deux formes (*ratio exemplaris, seminalis*), deux règles et deux formes de la volonté efficiente qui font partie du démiurge illimité et limité. Encore une fois, une analogie du schéma de Jamblique du « Illimité—Limité » est utilisée (OBJ I, ch. 1.3.1). La volonté souveraine, chargée d’une énergie démiurgique permanente, prend le relais de la détermination objective et l’envoie dans le monde. L’analogie entre la règle créée et la règle non créée garantit que la connexion entre les hypostases exemplaires et séminales posséde un caractère de *concretum* objectif dans l’intellect ou de *factum* démiurgique mis dans la réalité. La création divine est nécessairement donnée comme une création habituelle qui passe de la pensée divine à la réalité. Pour parvenir à une conclusion vraie, la déduction construite sur la base du Sophisme oxfordien ne nécessite pas la causalité de la première substance réelle (*verum etiam in non entibus*). Bonaventure décrivit une nouvelle forme de cognition qui porte une prétention absolue et dogmatique à la vérité ontothéologiquement donnée par la Révélation. La croyance au génie du créateur divin et à sa règle éternelle et universellement valable remplaçait la première substance. Descartes l’a répété dans le postmodernisme. Bonaventure établit la métaphysique moderne comme une version ontothéologique du Sophisme oxfordien. La connexion des formes et de la matière comme *tertium ens* est assurée par la volonté souveraine du sujet. Cette *copulatio* mystique et mythologique de deux formes de la volonté démiurgique établit l’objectivité fondée sur l′ontothéologie moderne. Duns Scotus convertit cette mythologie en métaphysique universelle. Leibniz a remplacé la présentation des activités démiurgiques dans la pensée divine (*aeternae artis repraesentationem*) par le calcul divine (*la région des vérités éternelles*, ch. 5.2.3). Les mathématiques ont achevé la marche de la modernité ouverte par Grosseteste et Rufus. L’existence réelle des choses est entièrement interchangeable avec l’image mentale des choses. Enfin, l’évêque anglican Berkeley psychologise « *illationis necessitas* » citée par Bonaventure dans la version entièrement nihiliste d’*Oxfordian Fallacy*. Il a réduit le monde réel à la pure expérience du sujet (*esse est percipi*). Le sujet moderne reçut le nouvel habitat non pas dans la réalité, mais dans la volonté souveraine. Son actualisation fournit la base incontestable (*subiectum*) de l’efficacité historique selon la vérité de Rufus comme une assimilation des êtres du troisième genre. En conséquence, le sujet moderne obtint un habitus qui est défini comme une substance actualisée. Il pouvait partir à la conquête du monde sur le mode d′« *informatio* » chrétienne et objective. La nouvelle forme du monde est déterminée par sa volonté, et la matière désobéissante porte en soi un désir intérieur d’assumer le fardeau mythologique de l’Homme blanc.

Les conditions économiques ont fondamentalement changé dès le XIIe siècle, lorsque les guerres féodales de conquête ont été systématiquement menées. En plus du chevalier lié par son serment d’allégeance, la catégorie des mercenaires surgît.[[79]](#footnote-79) Ces mercenaires (*ruptuarii*) et leur escorte militaire étaient payés pour leurs services militaires et recevaient une part du butin. Les bandes de mercenaires recrutés par les seigneurs féodaux représentaient le premier système de travail salarié et de force de travail libre exploité de manière capitaliste. Ce capitalisme militaire s’est transformé en une première forme d’impérialisme, qui a conquis et pillé les territoires d’outre-mer et les colonies à partir du XVIe siècle. La première forme moderne d’une société anonyme coloniale intéressée par les bénéfices des territoires conquis est déjà apparue lors de la première croisade (1099).[[80]](#footnote-80) Le premier protagoniste mondial de la conquête coloniale moderne était Venise lors de la Quatrième croisade. Le doge Enrico Dandolo (†1205) promit qu’il transférerait un total de 33 000 croisés en Égypte et équiperait la quatrième croisade de 50 galères. En récompense, il exigea 85 000 marks d’or et la moitié de la part des territoires conquis. Au lieu de la Terre Sainte, les Croisés manipulés ont capturé et pillé le centre du christianisme orthodoxe, Constantinople (avril 1204). Cet investissement impérialiste, qui ménait à la destruction de Constantinople, était très avantageux pour Venise. Outre le butin acquis et les gains territoriaux, le principal concurrent commercial des Vénitiens en Méditerranée et en mer Adriatique a été éliminé. Les îles de Crète et de Corfou constituent un exemple des premières colonies modernes exploitées de manière capitaliste depuis la Quatrième croisade au début du XIIIe siècle. À la fin du même siècle, cette vision du monde acquiert la *raison d’être* moderne qui s′est transformé en *raison d’état* moderne au XIXe siècle. Karl Marx, cependant, nous rappelle que la naissance des formes modernes doit être distinguée de l’époque du capitalisme.[[81]](#footnote-81) Alors, il faut passer de *dativus possesivus* (l′économie) à *dativus modi* u capitalisme (le système politique et social). La création du système doit être distinguée de l’économie capitaliste, puisqu’elle existait déjà auparavant. Le premier système capitaliste basé sur la nouvelle forme de *dativus possessivus* est né en Angleterre au XVIIe siècle en redéfinissant la pratique agricole féodale comme une nouvelle forme de *Ge-Stell*. Le surgissement du revenu était fondé sur la valeur d’échange et le profit potentiel créé par l’amélioration systématique de production agricole.[[82]](#footnote-82) Dans le capitalisme du XIXe siècle, le capital devient une puissance dominante qui façonne la société sur le plan de *dativus modi* (ch. 5.1.3). La transformation des règles mystiques de Bonaventure en postulats économiques de Marx a donné lieu à une nouvelle odyssée objective de l’Occident. La production objective de l’être se déroule selon des règles éternelles (*aeternae artis repraesentatio*). Les règles modernes de Bonaventure relatives à la production des agents naturels (*regula agentis creati*) ont créé une production capitaliste de l’être objectif qui se présente devant le sujet démiurgique (*Ge-Stell*). Bonaventure envoyait le sujet occidental sur le voyage objectif de l’esprit qui prit la nouvelle odyssée à travers la création. Alors que le voyage d’Ulysse est guidé par la course du vrai Soleil, le chemin de son sosie moderne est guidé par des Furies qui dirigent son intellect solaire. L’esprit moderne prend pour le guide le monde selon l’écriture *Itinerarium mentis in Deum*. Ensuite, à travers l’échelle mystique de Jacob, la totalité du monde est traversé. L′entreprise nommé *via Modernorum* prit la base de l’être conçu de manière analogique et régulé de manière démiurgique (*ens creatum, increatum*). L’itinéraire du postmodernisme est fondé de la même manière par l’ouvrage de Hegel *Phänomenologie des Geistes* (1807). L’esprit, aliéné de lui-même, sort dans le monde ; il y revient, en se retrouvant pleinement à travers la connaissance historique de soi effectuée par les figures de conscience aliénées. L’esprit absolu, sur le chemin de la connaissance de soi, adhère à la règle du créateur donnée par la logique de l’histoire. L’esprit absolu forme l’histoire à travers son propre mouvement de pensée. L’impératif de la connaissance de soi passe par le concept concret. Il représente la règle fondamentale, que l’esprit hégélien possède comme *potentia substantialis*. Après la mort de Dieu moderne, l’échelle de Jacob du postmodernisme est faite en raison du développement ultérieur du concept absolu. La facticité et les mathématiques données par *illuminatio* du mysticisme sont devenues la logique absolue du concept dans l’œuvre de Hegel. Cette odyssée forme l’habitat du sujet occidental moderne d’Homère à Nietzsche. L’époque nihiliste a transformé l’habitus théorique du modernisme et du postmodernisme en rationalité instrumentale fasciste. Les conséquences de celles-ci ont d’abord été mises en lumière par l’École de Francfort dans l’ouvrage *Dialektik der Aufklärung*, écrit pendant la Seconde Guerre mondiale.[[83]](#footnote-83) Contrairement à Hegel spéculatif et idéaliste, le réaliste Marx a créé un autre itinéraire politique et économique de l’esprit. Sa base est devenue la règle fondamentale donnée par le mouvement objectif de différentes formes du capital.

Le parcours de pensée de Marx a été ouvert par les termes de Rufus « *speculative* » et « *concretive* » (OBJ II, ch. 3.3.3). Le critique de la philosophie du droit de Hegel bien comprit que la philosophie spéculative de l’histoire n’avait plus de fondement concret. Selon Marx, l’idéologie faussement donnée de ses contemporains platoniciens représente une erreur fondamentale de l’esprit. L’illusion donnée dans le cadre de la soi-disant « *deutsche Ideologie »* doit subir une révision critique. L’introduction à l’ouvrage *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844) met à jour dans le postmodernisme la dispute d’Averroès avec les alexandrins néoplatoniciens. Ils fondèrent le premier modernisme en éclipsant les premières substances (*quod contingit Modernis* ; OBJ I, ch. 2.4). Marx soutient que l’idéalisme allemand avait supplanté la réalité par l’avicennisme de Hegel. Cela a créé l’illusion de facticité, qui a été donnée comme un mouvement historique du concept, au lieu de suivre la véritable lutte des classes sociales pour le pouvoir. Selon Marx, le concept n’existe en tant que réalité que dans la pensée des illuminés idéologiques.

« Les peuples primitifs ont expérimenté leur état préhistorique dans l’imagination, dans la mythologie. De même, nous, les Allemands, avons vécu notre histoire tardive en pensée, en philosophie. Nous sommes des contemporains philosophiques du présent, sans être des contemporains historiques. » [[84]](#footnote-84)

Selon le marxisme, l’itinéraire de la pensée économiquement conditionnée suit la causalité réelle dans le monde, comme le font Aristote et Averroès. Établie par le mouvement circulaire du capital, l’odyssée conflictuelle du nouveau *scibile* produit le système social du capitalisme. Au tout début de son cheminement philosophique, Marx a rejeté la forme avicenniste de travail et de développement de l’histoire faite par Hegel. Ils se déroulent entièrement dans la conscience et passent ensuite dans la réalité. Le travail qui génère l’objectivité n’est pas un concept donné d’abord dans la pensée puis dans la réalité, puisque c’est exactement l’inverse.[[85]](#footnote-85) Sur le plan de l′historie, les personnes s’objectivent pour elles-mêmes et pour les autres dans le monde réel en travaillant. Cette causalité réelle doit justifier une interprétation philosophique de l’historicité sur le mode du membre intermédiaire de la preuve scientifique d’Aristote (*medium*). Marx analyse les transformations historiques du capital. Ils forment l’itinéraire nihiliste du capitalisme contemporain. Le simulacre du monde appelé « le capitalisme » est créé par l’odyssée du capital donnée dans le mouvement circulaire « argent—marchandise—argent » (soi-disant « *dialektische Darstellung* »).[[86]](#footnote-86) Le mouvement circulaire du capital élabore un ensemble apparemment univoque de formes objectivement aliénées de travail et de pensée. Cette totalité existe réellement dans le conflit réel entre les deux classes fondamentales de la société. Il s’agit de la lutte pour le pouvoir qui contrôle l’État démocratique bourgeois. Marx utilisait le terme « capitalisme » dans un nouveau sens. Il examinait la manière politico-économique de l′existence dont les acteurs économiques façonnent le monde en établissant différents types de règles. Les théories économiques précédentes ne supposaient qu’une analyse objective de la production, de la distribution et de la consommation de la marchandise. L’économie classique a créé un Arbre de Porphyre idéalisé donné par l’abstraction de diverses unités économiques (nationales, régionales), puis les a divisées en parties abstraites plus petites, jusqu’à l’individu économique. Marx est parti de la forme réelle de l’économie donnée par la causalité historique du travail.[[87]](#footnote-87) L’approche réaliste de la causalité économique a montré la primauté de la production démiurgique, qui façonne l’époque contemporaine. Les travaux critiques sur l’économie reliaient la production au mouvement du capital. La connexion des deux formes de « *regulae* » a créé une rationalité fondamentale (*regula agentis creati*) de la nouvelle époque. Le fondateur de l’économie réelle qui est devenue nécessairement une économie politique a interprété le sophisme postmoderne de l’aliénation capitaliste par le capital. Il fait un être du troisième genre, en vertu duquel toute l’époque s’aliène activement, en se contemplant dans un miroir déformé (*speculum*).

Une hypostase porrétane nihiliste, appelée « le capital », est devenue un corps et elle vit parmi nous sous forme de *factum* historique depuis le XVIIIe siècle. La forme postmoderne du capital représente le nouvel être du troisième genre, qui est donné par le mode spécifique de production économique. Sur la base de l’économie politique de Marx, l’herméneutique de l’objectivité évalue le capital comme un nouvel être du troisième genre. Marx a démasqué la fausse univocité du capital, qui existait auparavant sous la forme de *scibile* objectif. Le génie des analyses de Marx sur l’engrenage moderniste (*Irre*) appelé « le capitalisme » réside dans le fait qu’il a analysé le mouvement circulaire du capital dans la société de la manière inverse. C’est pourquoi Marx a fondé l’économie politique comme une nouvelle discipline des sciences humaines. La première rationalité complètement invisible émane de la superstructure cachée (aujourd’hui « *Deep state* », « *Überbau* » de Marx) qui produit le premier niveau d’intérêts impériaux de classe masqués en idéologies (*rationes exemplares*). Ils agissent en retour sur la base économique de manière visible, pour prendre la nouvelle forme des arguments pseudo-rationnels diffusés par médias, politiciens et propagandistes de toutes sortes (*rationes seminales*). Cette combinaison capitaliste de motivations idéologiques et politiques (*regulae agentis creati*) détermine ensuite la volonté productive démiurgique de tous les sujets capitalistes (*informatio*). La re-présentation de formes exemplaires de capital données idéologiquement, politiquement et économiquement se fait à travers la conscience aliénée des sujets capitalistes. Paraphrasons une phrase de Bonaventure citée plus haut. Selon l’exemplarité capitaliste, selon les idéologies et les intérêts de classe, tous les éléments démiurgiques du système de production ont une tendance habituelle à se connecter les uns aux autres (*res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem*). Sous cette forme aliénée, ils font une représentation tout à fait vraie et tragicomique de « *Capitalist Fallacy* » considérée sur le mode d’*alètheia* (*aeternae artis repraesentationem*). La forme moderniste du Sophisme oxfordien reçut un autre simulacre à travers Bonaventure en tant qu’éminent représentant de l’école *sophistae Latini*. La pensée schizophrénique du capitalisme produit une aliénation exemplaire du travail et du capital. Les phénomènes secondaires prouvent objectivement l’aliénation fondamentale du sujet dans le mode de représentation ultérieure (politique, idéologique, culturelle, religieuse, éthique). Le processus de représentation du sujet capitaliste est caractérisé par transformations du capital, qui prennent vie dans la conscience aliénée de telle ou telle classe et de l’individu. La double règle de Bonaventure est remplacée par la double relation aux moyens de production, qui produisent les formes fondamentales d’aliénation de l’homme. Le mouvement du capital dans le système capitaliste suit le concept ontothéologique original de nécessité élaboré par Bonaventure (*illationis necessitas*) que Marx a transformé en nécessité produite par l’économie politique. La réalité évaluée par l’économie politique a reçu une nouvelle forme par la critique de l’idéologie allemande conformément au Bonaventure susmentionné (*secundum artis repraesentationem*). La description phénoménologique de ces formes de conscience aliénées catégorise scientifiquement l’activité démiurgique et la conscience des sujets associés qui portent le capitalisme sur leurs épaules ou sur leurs comptes bancaires.

La règle fondatrice de la nouvelle époque démiurgique est donnée non seulement idéologiquement et économiquement, mais aussi culturellement, qui est analysée par diverses écoles et directions néo-marxistes. La forme actuelle du capital provient de l’actuelle « École des annales » française. L’histoire des changements à longue durée a analysé trois siècles de changements structurels dans l’accumulation de richesses (Piketty 2013). L’absolutisation du capital est arrivée au moment quand il était mis à part de la production industrielle. Le mouvement nihiliste ultérieur de l’argent de la dette mondiale créé à partir de dérivés financiers a créé un nouveau *tertium ens*. Il est dirigé par un pour mille des illuminés contemporains. L’œuvre de Rufus *Speculum animae* a reçu une nouvelle vie intellectuelle grâce à la mise à jour postmoderne de l’œuvre de Marx *Das Kapital* (1867) et surtout dans ses remarques philosophiques sur cette œuvre (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1858). La version originale de la facticité mystique de l’Occident a été établie dans les œuvres du visionnaire Joachim von Fiore et remise à la société des illuminés modernes. La branche d’Oxford de cette *intelligentia spiritualis* attendait l’arrivée objectivement nécessaire d’Antéchrist. Leurs descendants dans City de Londres et dans Wall Street, équipés de la pensée analytique d’Oxford et de l′intelligence totalement artificielle, s’attendent à la chute apocalyptique du dollar et à l’effondrement des bulles spéculatives. Cet événement d’investissement eschatologique se produit nécessairement et il sera sauvé par l’arrivée du Messie bancaire, maintenant invoqué sous la forme de la monnaie numérique de la banque centrale (*Central Bank Digital Currency*). Sa présentation réussie en bourse sera donnée comme une nouvelle forme de dette virtuelle et l′esclavage réelle.

Le premier type de logique démoniaque créé par Grosseteste élabora une forme logique à partir de la future venue de l’Antéchrist. C’est à cela que correspondent désormais les instruments financiers contemporains. Herméneutique considère les finances virtuelles contemporaines qu′ils sont basées sur la même forme de *Ge-Stell* moderne, c’est-à-dire sur une livraison capitaliste qui organise des essences démoniaques du troisième genre. Au lieu d’Antéchrist attendu par les illuminés médiévaux, le capitalisme des illuminés contemporains est venu compléter l’itinéraire de Bonaventure de la métaphysique nihiliste occidentale. Il est signé du numéro « 666 » provenant du monstre apocalyptique du Nouveau Testament. L’intuition de l’intellect solaire (OBJ II, ch. 3.1.2) observe les deux formes de ce *scibile* mystique ou capitaliste qui n′existe pas réellement. Le mouvement circulaire et mythique de nouvelles représentations du pouvoir et de la connaissance caractérise le démiurge à l’époque du nihilisme métaphysique. Après les guerres et les régimes totalitaires du XXe siècle, le miroir spéculatif du capitalisme du XIXe siècle est devenu le visage de la Gorgone mondiale. La forme contemporaine d’aliénation corporative et fasciste de la réalité de la première substance confirme la dégradation de la forme métaphysique de l’abstraction qui suit les règles mathématiques. Le phénomène du trading à haute fréquence (*High-Frequency Trading*) et des spéculations boursières confirment que le cœur de l’économisme nihiliste à l’ère de la spéculation néolibérale est formé uniquement par l’abstraction mathématique. Ce procédé ne porte pratiquement aucune valeur économique réelle. Le nihilisme néolibéral mis dans le cadre de la vérité comme égalité universelle des algorithmes, il a crée un nouveau simulacre sur le mode de la vérité de Rufus (*coaequatio*). Il est formé par le monopole mondial d’information détenu par les sociétés qui gèrent des simulacres numériques. Le sujet schizophrène a créé une version paranoïaque de l’argent en tant que dette virtuelle. Ensuite, il procède à une dévaluation planétaire de tout ce qui n’a pas la forme objective de *scibile* mathématique et la dette correspondante. Le jeu mondial avec un avenir non existant a dévalué les valeurs économiques. La parole sophistique des modernistes n’était plus un corps virtuel, comme elle l’était à l’époque du Sophisme oxfordien. Elle est devenue une simple différence binaire entre un et zéro. La forme postmoderne et nihiliste de la pensée moderne a également reçu un *dativus finalis* correspondant. Le logos corporatif du seul pour cent démiurgique des élus planétaires se reflète pleinement dans la forme aliénée de conscience des 99 pour cent restants. Ces individus mathématiquement et économiquement dévalués, appelés « ressources humaines », ont vu le jour après la division porrétane du capital jusqu’à zéro. Cette nullité est donnée par la reproduction biologique et par la manipulation de la soi-disant force de travail qui est maintenant comprise à l’échelle mondiale.

Augustin et, après lui, Bonaventure ont décrit la modernité à travers le concept d’« *uti* » actif et de « *frui* » contemplatif. L’itinéraire de l’époque contemporaine est façonné par une version ontothéologique de l’anamnèse platonicienne. L’esprit moderne, l’âme, la conscience, le capital ou l’évolution postmoderne achèveront leur mouvement utilitaire dans le cadre de « *uti* ». La modernité démoniaque et donc pleinement productive se reposera ensuite le septième jour eschatologique, une fois son travail accompli, dans l’inactivité paradisiaque de son « *frui* » bien mérité. Enfin, le septième jour, la dernière génération de modernistes reçoit la récompense eschatologique et accomplit ainsi « *itinerarium mentis* » nihiliste que le mystique Bonaventure lancait en fondant spirituellement le capitalisme. L’objectivité absolue résout finalement le mouvement de l’esprit moderne réglé par *Phänomenologie des Geistes* de Hegel et le mouvement du travail aliéné réglé par *Das Kapital* de Marx. La modernité sauvée de manière laïque se regardera avec la certitude et l’évidence nécessaires dans le miroir objectif, créé par la nouvelle pensée absolue et le travail économiquement non aliéné. L’homme nouveau du troisième genre, fabriqué par l’humanisme différentiel de Foucault, régule le système de classifications qui lui est associé et qui est lié à la totalité de l’être déterminé dans le cadre de la production démiurgique. L’odyssée mentale des sujets modernes a d’abord créé une nouvelle structure de la métaphysique et, à l’ère du nihilisme métaphysique, elle proclame également son abolition par le biais de la matière numérisée du troisième genre. Les sciences naturelles sont devenues la première véritable connaissance spéculative au sein d’*Oxfordian Fallacy* achevée. Les Furies ont appris l’ABC scientifique des neurosciences cognitives et elles ont finalement aboli la philosophie objectivement peu fiable.

## 4.2 Structure objective de l’être (John Peckham)

À la fin de sa vie, Bonaventure percevait de manière prophétique que les erreurs philosophiques et les sophismes qu′il avait activement contribué à créer ont conduit la modernité à l′histoire apocalyptique de l′Occident. Le fondateur académique du modernisme à l’Université de Paris est devenu une victime éminente du mécanisme de défense de Freud *Verkehrung ins Gegenteil*. L’erreur majeur (*Irrtum*) des illuminés parisiens était dans le fait qu’ils attribuaient de manière sophistique l’obscurité de l’esprit aux penseurs du premier averroïsme. Les antimodernistes ont perdu la bataille contre le pouvoir académique et ecclésiastique, mais pas au niveau de la compréhension véridique et de la vérité. Le modernisme n’avait aucune chance académique à l’Université de Paris jusqu’à la création de la nouvelle chaire des ordres mendiants. Puis la situation a radicalement changé, suite à l’attaque officielle des alexandrins modernes contre Averroès. Les aristotéliciens critiques représentés par Guillelmus de Sancto Amore ont tenté d’arrêter ce développement à l’Université de Paris. L’école du premier averroïsme perdit au second tour de la dispute en 1255 (OBJ II, ch. 3.3.2). La philosophie classique et l’unité de la personne étaient déposées sur l’autel sacrificiel de la modernité sophistique. Leurs successeurs artistiques de la rue du Fouarre, connus sous le nom de partisans de Siger (*pars Sigeri*) après le rôle de leader tenu par Siger de Brabant, ils ont été vaincus au troisième tour décisif de l’année 1277. Ces penseurs critiques et philosophes professionnels n’ont perdu face aux sophistes modernes qu’en termes de pouvoir, mais en aucun cas sur le plan philosophique. Par conséquent, dans la gigantomachie de substance nouvellement interprétée, ils ont droit à une réhabilitation philosophique complète sur le mode de la vérité en tant qu’*alètheia*. Ils attendent toujours une réhabilitation philosophique et ecclésiale complète.

Le Docteur séraphique conçut une philosophie chrétienne du naturel et du surnaturel objectif sur deux étages. Il établit la relation « sujet—objet » dans le cadre de la première ontothéologie qui s’appuie sur la volonté démiurgique. En tant que docteur de l’Église et prédicateur, Bonaventure publiquement formulait un certain nombre de déclarations controversées concernant la philosophie du Commentateur, à partir desquelles Ernest Renan élaborait un simulacre postmoderne du soi-disant averroïsme au XIXe siècle. Un travail herculéen concernant la sortie de l’objectivité a été mené à bien. Les successeurs de Bonaventure se sont retrouvés avec la tâche difficile de défendre de manière crédible cet hybride contradictoire de la première modernité. La systématisation de la nouvelle ontothéologie vers l’an 1255 révélait des contradictions métaphysiques fondamentales, qui étaient contenues dans le nouvel enseignement de *Modernorum*. Après 1255, le groupe de Siger et en partie aussi l′avicenniste Aquin ont repris des critiques faites par Bacon et Albert et des magisters séculaires de la rue du Fouarre qui ont été expulsés de l’Université. Pecham, Aquasparta, Olivi et d’autres ont dû éliminer les plus grandes contradictions dans l’enseignement de *Modernorum*. Cette deuxième et dernière étape du différend entre les deux écoles prit fin avec la condamnation de 1277 proclamée à Paris et à Oxford. Les représentants de la deuxième vague de sophistes Latins ont transformé la sophistique des premiers modernistes en savoir productif de l’Occident. Le disciple de Bonaventure et Kilwardby, le franciscain John Pecham, jouait le rôle principal dans la transmutation de la pierre des porrétans en l′or objectif. À partir de 1269, il fut *magister regens* à Paris et à Oxford, puis il fut nommé archevêque de Cantorbéry (1279–92). Les analyses précédentes ont montré que les concepts philosophiques n’avaient plus la même signification dans le premier et dans le second averroïsme, ce qui, entre autres, a conduit à une crise fondamentale de la théologie chrétienne. La tâche principale de la deuxième génération de modernistes était d’harmoniser la construction ontothéologique de l’être avec l’aristotélisme du premier averroïsme.

Simplifions la systématisation de l’objectivité et sa critique en trois blocs. La première partie est consacrée à la défense philosophique de l’héritage de Bonaventure (Pecham, Aquasparta, *Anonymi*). Le deuxième chapitre va clarifier le différend sur l’interprétation d’Aristote dans le premier Averroïsme (Siger, Thomas d’Aquin). Après la condamnation du premier averroïsme en 1277, la matrice suivante clarifie l’émergence du sujet capitaliste moderne (Olivi) et l’émergence d’une nouvelle métaphysique objective (Henri de Gand, Duns Scotus). Scotus élaborait une métaphysique moderne complète et Suárez l’a transformée en un postmodernisme. Suárez a mis fin à la crise de la double vérité condamnée par le décret 1277 en élaborant le projet universel de *metaphysica generalis*.

### 4.2.1 Virtualité de l’être humain

Les chapitres précédents ont décrit la construction de l’ontothéologie de Bonaventure par deux ensembles de règles démiurgiques. La nouvelle métaphysique était convaincante sur le plan rhétorique, mais elle manquait de cohérence philosophique. Le néoplatonisme apportait une solution standard pour de tels cas depuis l’Antiquité tardive, à savoir la multiplication permanente de *tertium ens* et la duplication continue de réalité à l’aide de simulacres sophistiqués. Le conflit avec l’aristotélisme fait « *ad mentem Averrois* » était inévitable. Les catégories d’Aristote sont fixées par rapport à la seconde substance. Le genre, en tant qu’unité la plus élevée de la signification universelle, n’est déterminé que par la seconde substance. La prédication *per prius* ne peut se faire que par l’imposition d’un sens à travers les espèces liées à la première substance déterminée de manière hyparchique. Dans la modernité et la postmodernité déchainée, le nombre et la structure des amphibolia ne sont limités que par la pensée créative des illuminés. Le divin Jamblique, fondateur de la théurgie métaphysique moderne, fit la première version d’un tel diacosmos objectif (OBJ I, ch. 1.3.1). Le pouvoir de l’argumentation rationnelle adoré par Albert ne s’appliquait plus, puisque les concepts philosophiques de base n’avaient plus la même signification. Il n’est pas étonnant qu’Albert, qui a reçu une éducation classique, ait refusé de se rendre à Paris en 1270 pour discuter de ces sujets avec *Doctores latini* qui donnaient des cours à la Faculté des mendiants. D’après l’expérience de toute une vie, cela n’avait plus de sens, puisque les modernistes avaient condamné les enseignements d’Averroès et ils manipulaient Aristote sans vraiment connaître la philosophie de l’un et de l’autre. Albert laissa à son meilleur élève, Thomas d’Aquin, la tâche ingrate de vaincre les sophistes et les averroïstes Latins. Vers 1270, Albert répondit à une demande d’expertise ecclésiastique concernant la dispute de Paris et rédigea un court traité (*De XV problematibus*, 1270). L’arrivée d’Aquin à l’université de Paris à la fin de l’année 1269 ouvre une nouvelle série de conflits entre les deux écoles. Les protagonistes sont Aquin et Pecham et la dispute porte également sur la connaissance et le statut des intelligences et substances cosmiques séparées. Les écrits polémiques d’Aquin *Quaestiones disputatae de potentia Dei* (achevé en 1268) et *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis* (1269) en témoignent. Le disciple d’Albert défend la position du premier averroïsme concernant la cognition unifiée à partir de la première substance. Les conflits de Thomas avec Pecham et Bonaventure étaient inévitables après sa seconde arrivée à Paris. Pecham lance un débat sur l’unité de l’intellect alors qu’Albert vient de terminer son ouvrage *De unitate intellectus* vers 1263. Nous avons déjà commenté les arguments clés des quatrièmes et cinquièmes chapitres de cet ouvrage, et nous ne les reprendrons donc pas (OBJ II, ch. 2.4.3). À la fin du troisième chapitre, Albert ajouta une note suivante aux amoureux de la sagesse.

« La présente dispute ne s’adresse qu’aux sages (*ad sapientes*). Nous n’avons pas l’intention de prétendre quoi que ce soit, car le pouvoir de la preuve scientifique conduit à la vérité de la question. Dans le XIIe livre de *Métaphysique*, il est dit quel type de connaissance est l’objet de cette dispute. » [[88]](#footnote-88)

Le dominicain de Cologne n’est pas intéressé par la création de métaphores (*nihil volumus fingere*), parce qu’il ne veut discuter du problème qu’avec des vraies connaisseurs (*volumus loqui nisi ad sapientes*). Les vrais philosophes ne sont pas des sophistes. Les penseurs sages respectent la puissance des arguments qui sont traités à l’aide de la preuve démonstrative (*virtute demonstrationis*). Toute la vérité est ainsi prise en considération (*omnia ad veritatem rei*). Le quatrième chapitre du traité d’Albert *De unitate intellectus* présente 30 arguments concernant l’unité de l’intellect qui résument les erreurs fondamentales de l’averroïsme de l’époque. Albert réfute ces arguments dans les 30 réponses correspondantes. Les étudiants de Bonaventure étaient les principaux représentants de l’averroïsme attaqué par Albert sous le titre *Averroistae*. Ils ont dû accepter le gant jeté et accomplir la tâche impossible. Le quatrième chapitre de l’ouvrage de Pecham, *Quaestiones tractantes De anima* (titre alternatif : *Quaestiones disputatae De anima*), a été rédigé dans les années 1268–70. Il contient 30 arguments qui réfutent le monopsychisme à partir de la position du second averroïsme.[[89]](#footnote-89) L’ensemble de 30 arguments de Pecham confirme la dépendance directe à l’égard de Bonaventure sur des questions clés. Les contradictions entre deux concepts de la métaphysique, de la vérité et de l’abstraction ont été énumérées par des exégètes bien connus de la scolastique tels que Spettmann, Rohmer, Gilson et d’autres au tournant des XIXe et XXe siècles.[[90]](#footnote-90) Les études citées des médiévistes classiques présentent la contradiction entre le premier et le second averroïsme, contrairement aux interprétations contemporaines influencées par le paradigme objectiviste de l’averroïsme.

Les chapitres précédents ont montré que Bonaventure et son école étaient incapables de distinguer clairement la partie active et la partie passive de la connaissance intellectuelle. Ils ont introduit l’intellect comme une hypostase porrétane et ont même doté *intellectus possibilis* de la matière spirituelle. L’intellect a été défini comme une forme particulière de substance (*hoc aliquid*). Le lien entre l’âme et le corps souffrait d’un dualisme interne à différents niveaux. Rufus, en tant que fondateur du modernisme, avait importé cet enseignement à Paris. L’*intellectus possibilis* d’Averroès possède un caractère matériel ; l’individuation de la pensée se fait à travers *materia spiritualis* ; l’unité numérique de l’intellect est liée à la durée éternelle du monde selon Averroès faussement interprété, etc. Les différends directs entre Pecham et Aquin concernent l’unité de la personne que le second averroïsme a détruite en introduisant la pluralité des formes substantielles (Spettmann 1919, 35–40). L’émergence de l’objectivité concerne la défense problématique de l’intellect individuel par Pecham.[[91]](#footnote-91) L’intellect en tant qu’« *individuum* » numériquement déterminé est un non-sens du point de vue du premier averroïsme. Dans l’aristotélisme classique, l’intellect est une faculté spécifique de l’âme immatérielle, qui s’exerce sur le mode de l’*inmixtus* en ce qui concerne la connaissance sensuelle. Pecham individualise l’âme et l’intellect comme un « *individuum* » objectif dû à l’hylémorphisme universel. La composante passive de l’intellect est réduite à l’*intellectus possibilis* objectif et matériel. Il diffère numériquement en raison de la matière objective et de son activité, qui est indiquée comme la première voie d’abstraction déterminée sur la base des phantasmes sensibles. Cependant, cet *intellectus materialis* donné sensuellement n’a pas de lien direct avec *intellectus agens* immatériel. La solution d’Albert concernant l’unité de la personne à travers *intellectus speculativus* a été rejetée comme un averroïsme. Le second averroïsme ne comprend toute différenciation et toute potentialité qu’à travers la pseudo-matière donnée dans le cadre de l’hylémorphisme universel. L’intellect est immatériel et son individualisation n’est possible qu’à travers la matière, qui doit être spiritualisée. Le dilemme fondamental des averroïstes comme Pecham émerge de leur interprétation erronée d’*intellectus possibilis* selon CMDA. Elle peut être résumée par la déclaration suivante : « L’intellect est une substance immatérielle. Mais l’individuation numérique n’existe qu’à travers la matière. » [[92]](#footnote-92) La conjonction des deux thèses est un véritable non-sens du point de vue du premier averroïsme. La première thèse est erronée dans son principe et la seconde n’a aucun sens en ce qui concerne l’intellect immatériel. L’opposition entre l’immatérialité de l’intellect et l’individualité à travers la théorie de l’hylémorphisme universel a établi le dualisme de la modernité. La synthèse de Pecham sur l’intellect passif faisait les référence à Averroès ; cela montre que le second averroïsme connaissait l’argumentation de CMDA et qu′il la rejetait en principe. Nous trouvons les passages clés dans *Quaestiones tractantes De anima*, q. 4, points 7–11 (ibid, pp. 40–41). Pecham résume correctement l’enseignement de CMDA concernant *intellectus possibilis*.

« Le Commentateur, dans la définition de l’intellect matériel, affirme que ce dernier est en puissance opposée à toutes les formes matérielles universelles. Il n’est pas dans l’actualité en tant que substance ; sinon, il reconnaît uniquement lui-même. » [[93]](#footnote-93)

La citation mentionne à juste titre la définition d’*intellectus materialis* d’Averroès comme une puissance universelle par rapport aux formes sensuelles de connaissance. Pecham se trompe sur le fait que l’acte intentionnel de connaissance de ces formes universelles est déterminé par l’intellect matériellement conçu et substantiellement donné. Il attribue à Averroès, de manière sophistique, le concept averroïste d’*intellectus possibilis* cosmique en tant que substance matérielle. Le texte suivant confirme le refus de l’unité aristotélicienne classique de la personne.

« L’intellect est une substance immatérielle, et il n’y a pas d’autre possibilité d’individuation numérique que la matière. Il s’ensuit que l’intellect n’a pas de matière. Le Commentateur prouve que l’intellect est immatériel et dépourvu de matière. S’il avait une forme de matière, les connaissances intelligibles en puissance seraient comme des choses matérielles sensuelles et ne pourraient pas être reconnues par abstraction. C’est pourquoi, dans le troisième livre *De anima*, le Philosophe dit : “Dans les choses matérielles, il n’y a qu′une potentialité de l’entendement intelligible.” Mais c’est une erreur. » [[94]](#footnote-94)

Pour Pecham comme pour Bonaventure, Averroès est un averroïste pur, qui prend *intellectus possibilis* comme une forme cosmique qui est numériquement une pour tous les hommes. Donc, Aristote et Averroès ne pouvaient pas individualiser l’intellect dans l’âme. Selon les modernistes, les deux penseurs ne disposent pas de *materia spiritualis* nécessaire à l’individuation. C’est le schéma classique de l’exposition de la connaissance par-derrière, de la direction de l’intellect actif hypostasié qui illumine l’intellect réceptif hypostasié. En abolissant *intellectus materialis* d’Averroès en tant que faculté immatérielle de l’âme, la connaissance réceptive des formes universelles est déterminée matériellement. La modernité individualise l’intellect réceptif de l’homme à travers la matière du troisième genre. Elle rend l’individualisation et la réceptivité dans l’acte individuel de reconnaissance effectué par *intellectus materialis* objectif dans telle ou telle personne. La puissance de l’intellect réceptif doit être donnée dans une matière substantielle, sinon elle n’est pas individuelle. C’est pourquoi Pecham, suivant l’exemple des avicennistes comme Aegidius Romanus, a séparé la composante réceptive de l’intellect immatériel de l’abstraction sensuelle (ch. 4.3.2). En raison de la matière du troisième genre, il y a eu une confusion entre la détermination individuelle des *species sensibilis* et la détermination universelle des *species intelligibilis*. La neuvième question du traité de Pecham expose la solution de base du second averroïsme pour *intellectus possibilis*. Pecham énonce d’abord correctement la thèse fondamentale du Commentateur sur la détermination complète de l’intellect par les sens (*nihil intelligit sine imaginatione*). Il proclame ensuite que nous reconnaissons la pierre par la similitude dans le cadre des espèces qui sont stockées dans la forme augustinienne de la mémoire (*memoria*). Leur rôle dans la création de la similitude entre les choses et l’intellect est d’une importance absolue. Dans le schéma de cognition, la différence entre *species sensibilis* et *intelligibilis* est absente, car l’espèce moderne détient un caractère universellement objectif.

« L’imagination s’imprime d’abord sur les sens, puis sur la pensée. Nous voyons donc la chose comme présente, mais nous la reconnaissons comme absente. Nous reconnaissons la chose présente par la cognition sensorielle, la chose absente par les sens et par le mouvement de cognition donnés dans l’intellect ou dans l’imagination. Par conséquent, l’espèce de la chose est dans l’âme même si la chose réelle n’est pas présente. Il n’y a pas de pierre dans l’âme, mais l’espèce sensuelle de la pierre. Une autre chose est l’espèce intelligible (*species intellectualis*), qui est saisie par l’intellect dans l’acte de connaissance (*in acie intelligentiae*) ou lorsqu’elle se trouve dans le thésaurus de la mémoire intellectuelle (*in thesauro intellectualis memoriae*). » [[95]](#footnote-95)

La procédure de cognition se déroule à l’inverse du premier averroïsme. Puisque l’espèce est un *tertium en*s hypostasié, elle peut également se trouver au-delà de l’activité des sens corporels. Bonaventure élaborait le même scénario de cognition. L’abstraction aristotélicienne s’applique exclusivement à la direction des sens, puisqu’il n’y a pas d’autre moyen d’actualiser *species sensibilis*. L’explication de Pecham est basée sur le stockage spécial des espèces porrétanes. Leur empreinte se produit dans l’image sensuelle et puis dans les composants intellectuels de l’âme (*imaginariam quae imprimitur in sensu, deinde in spiritu*). Le caractère majeur est la distinction entre deux types de *species intelligibilis*. Pecham fait *species intelligibilis* d’entrer dans *memoria* augustinienne. Mais ces « *species intellectualis* » stockées servent d’objet à la nouvelle intuition de l’âme donnée par *intellectus agens* substantiel. La nouvelle intuition est liée à la sphère divine des exemplars et des formes objectives (*acie intelligentiae*). Au deuxième stade de *memoria*, la pensée n’est plus déterminée par des stimuli sensoriels. L’intellect travaille avec des espèces hypostasiées et stockées dans le type particulier de mémoire intellectuelle (*in thesauro intellectualis memoriae*). La *memoria* augustinienne remplace l’intellect réceptif. Au deuxième niveau de la cognition, l’imagination et la cognition intellectuelle se réfèrent à la chose absente, qui est représentée par son espèce (*res videtur praesens, et cogitatur absens*). La différence entre deux modes de présentation des espèces dans la mémoire et dans l’intellect consiste dans la permanence de connaissance, qui n’est permanente que dans sa forme intellectuelle (*species ita est in anima*) et non dans la chose réelle (*non res cuius est*). La connaissance moderne provient de formes cognitives intelligibles supérieures qui sont données dans l’âme par l’illumination. La modernité n’a pas besoin d’une chose réelle pour reconnaître, puisqu’elle porte en elle l’actualité nécessaire due à l’acte de connaissance fait *a priori*. L’*intellectus possibilis* d’Averroès, en tant que faculté réceptive de l’âme, ne joue donc aucun rôle dans le processus de synthèse de la cognition intellectuelle et le second averroïsme peut s′en passer. Pecham place cet intellect d’Averroès dans la sphère matérielle (*ratione sui materialis* ; ibid, p. 43.13), où naît la connaissance sensuelle. Les empreints sont dénudés au deuxième stade de la connaissance immanente et *a priori* actualisée sur le mode « *memoria—intellectus* ». Ils sont activés par l’illumination augustinienne faite par-derrière, du côté divine. L’intellect matériel reconnaît les espèces par abstraction des sens, et l’intellect actif est lié à la forme moderne de la mémoire, où les espèces sont stockées. La mémoire intellectuelle est dérivée de la triade d’Augustin mentionnée dans *De Trinitate* 10.11.17 (*memoria—intelligentia—voluntas*). Cette mémoire reçoit l’actualité directement de Dieu dans le contexte théologique de l’homme en tant qu’*imago Dei*. L’intellect actif reconnaît les espèces objectives dans l’acte d’anamnèse et de dénudation spécifique effectuée par la mémoire intellectuelle du troisième genre. La mémoire augustinienne n’existe pas en tant que faculté psychique, pas plus que les espèces modernes. Elles sont des produits mythologiques, comme un *tertium ens*. Après l’éclipse de la substance première, une instance dans l’homme doit conserver le simulacre du monde, car le moderniste lui-même a créé le monde comme un ensemble d’êtres du troisième genre.

L’identité du monde et de l’homme est donnée dans ce type spécifique de mémoire de *Modernorum*. Cette base de données moderne des espèces objectives constitue un véritable trésor de connaissances. Elle a remplacé *intellectus possibilis* réceptif du premier averroïsme. Les espèce du troisième genre rassemblées dans la mémoire créent une imitation objective du monde réel ; elles peuvent être activées par la volonté et par l’intellect actif. L’intellect possible n’est pas nécessaire, car la mémoire des espèces déjà données et stockées peut être éclairée par-derrière, par l’intellect actif. La nature hypostatique des espèces fait d′elles un *scibile* qui contient un élément de connaissance objective. Pecham transforma de manière sophistiquée les données sensuelles des espèces stockées dans la mémoire intellectuelle, où elles sont mélangées avec les espèces éternelles.[[96]](#footnote-96) Depuis Bonaventure, la mémoire contient toutes les espèces connues (*species abstracta, innata, impressa*, ch. 4.1.1), y compris toutes les autres espèces de l’école franciscaine du second averroïsme (*species expressa, relicta, collecta*). L’introduction de la mémoire spécifique en tant que réservoir de *tertium ens* établit la forme moderne de cognition faite comme l’égalité universelle de Rufus (*coaequatio*). Ce mode d’être du troisième genre est subjectivement gardé en mémoire en tant que *locus specierum* moderne. Les modernistes ont utilisé non seulement *memoria* d’Augustin, mais aussi l’enseignement d’Aristote. La partie intellectuelle de l’âme représente *locus specierum* selon *De anima* 429a27–28 (τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν). Aristote traite dans cette partie l’intellect séparé des sens corporels et non la définition de l’intellect comme *tabula rasa*. Par conséquent, pour le second averroïsme, cet extrait est devenu un texte canonique. Dans la citation *De anima*, Pecham sépare les espèces sensuelles qui n’existent que dans l’imagination des espèces porrétanes stockées dans la mémoire moderne. Dans le nouveau diacosmos de la modernité, les espèces non existantes du troisième genre enfin trouvaient un habitat objectif correspondant. Un nouveau lieu de connaissance a été créé par le fait que le sujet moderne de ces contenus objectifs possède l’habitus substantiel nécessaire pour stocker et activer les espèces objectives (*in acie intelligentiae*). Les illuminés ont créé un autre élément important d’un homoncule numérique. La mémoire moderne (*in thesauro intellectualis memoriae*) stocke des entités de troisième espèce à la manière de la mémoire opérationnelle d’un ordinateur (*Random Access Memory,* RAM). Le diacosmos néoplatonicien originel s’est déplacé directement dans la pensée, puisque les modernistes portent leur arrière-monde objectif toujours avec eux. La modernité est chez elle dans le monde souterrain, puisqu’elle ne reconnaît le monde réel que dans le miroir et dans le flou. Pecham fit un système de bases de données modernes qui conserve toutes les espèces du troisième genre dans un seul endroit. Dirigé par Furies douées pour l’informatique, le postmodernisme s’efforce désespérément de stocker tous les *tertium ens* non existants de manière aussi fiable et permanente que possible. John Locke actualisait la doctrine du second averroïsme pour le postmodernisme. Il a lié ce type de mémoire à l’acte de connaissance et même à l’identité de l’individu postmoderne (ch. 4.4.3). L’homme postmoderne sans sa propre mémoire a perdu son trésor fondamental de connaissance. Il est incapable de connaître le monde objectivement. Sans ce trésor, il ne possède pas son identité propre et il n’est donc pas juridiquement responsable. À l’ère du nihilisme métaphysique, l’informatique a placé la question de la mémoire au premier plan. Sans les serveurs connectés les uns aux autres dans le système d’informatique en nuage, aucune identité de reconnaissance objective au niveau mondial ne serait possible aujourd’hui. La mémoire moderne garde un stockage de base des espèces univoques. Pecham défendait la thèse que le premier averroïsme rejetait en principe, à savoir une connaissance directe des universaux dans les choses hylémorphiques (*recipe ergo intellectus species particularium*).[[97]](#footnote-97) La matière du troisième genre fait le sujet de cette espèce individuelle qui est reçue par l’intellect matériel et stockée dans la mémoire moderne.

Le second averroïsme n’avait aucun instrument pour décrire l’acte existentiel de l’intellect réceptif dans la personne réelle, car il a rejeté l’acte existentiel de pensée d’Averroès fait comme *tertium genus*. Pecham ouvrit la voie à la réduction nihiliste contemporaine de la pensée du sujet non existant qui est défini comme une sorte de pseudo-matière. Il a sophistiquent attribué à Averroès cette thèse moderniste sur la pluralité de l’intellect matériel due à la matière du troisième genre. Une fois de plus, la solution d’Alexandre et de Thémistios de l’intellect séparé a été prise en compte, ce qu’Averroès rejetait. Le deuxième averroïsme utilisé par Avicenne et Avicebron lisait Aristote dans le paradigme de l’hylémorphisme universel. La forme et la substance sont données comme *tertium ens* et elles établissent une substance atomique objective (*individuum, concretum*). L’intellect actif considère les espèces univoques et hypostasiées, puis il les stocke dans le réceptacle de la mémoire du troisième genre. Leur réactivation se produit dans l’acte de cognition par l’intellect actif hypostasié donné comme une substance. La personne moderne est composée de l’âme immatérielle, de l’intellect hypostasié qui est associé à la mémoire du troisième genre, ainsi que du corps matériel qui dispose de l’imagination et d’*intellectus materialis*. Cette collection d’hypostases appelée « être humain » est réunie comme une sorte de *colligatio* moderne selon l’*appetitus* de Bonaventure. Pecham connectait l’âme et à travers le concept d’attraction objective (*inclinatio*).[[98]](#footnote-98) Selon le dualisme moderne, l’âme elle-même aurait fait beaucoup plus facilement la connaissance des substances immatérielles séparées que si elle était dans le corps (*limpidius cognoscat separata quam coniuncta corpori anima*). La citation de nature néoplatonicienne montre que le corps fait obstacle à l’âme, bien qu’il soit nécessaire à la cognition. Le premier averroïsme sous Alvernus avait déjà condamné ce mépris du corps comme non chrétien, car il suit le dualisme provenant du mysticisme néoplatonicien arabe et juif, étant mis dans le cadre des « *sequaces Aristotelis* ». L’interprétation de la première matrice d’objectivité a montré qu’Averroès rejetait l’intellect en tant que substance à la fois dans l’école des alexandrins et celui de Thémistius. Ces philosophes séparaient l’intellect actif de la cognition individuelle chez l’homme et ils décrivaient la personnalisation uniquement à travers l’intellect hylique sensuel (OBJ I, ch. 2.4.2). Le deuxième averroïsme conçoit l’âme comme une substance réelle qui dirige le corps à partir de sa position ordonnée en tant que moteur formel actualisé (*anima ut motor*). Le nihilisme intellectuel contemporain abolit ce simulacre angélique des modernistes. Sous la direction des Furies formées en matière neurocognitive, l’intellect immatériel séparé a été remplacé par les fonctions cérébrales de l’intellect purement matériel en tant que moteur neuronal objectivement donné. Peut-être que le pendule reviendra de l’autre côté. Espérons que la prochaine définition de l’intellect nihiliste sera à nouveau absurde de manière classique, ce qui en fit un moteur complètement angélique et mystique.

Pecham était confronté à un gros problème, car la personne se désintégrait en substances différentes. Du poste de magister d’Oxford et d’archevêque de Cantorbéry, il dut systématiquement défendre le travail métaphorique de Bonaventure et Kilwardby contre les critiques d’Albert, d’Aquin et de Siger. Ils étaient les meilleurs aristotéliciens du temps et ils défendaient l’unité de la pensée intellectuelle. Il n’est pas étonnant que Pecham ait quitté l’Université de Paris en 1271 et soit retourné à Oxford moderniste. L’averroïsme sophistique des alexandrins modernes ne comprenait pas l’intellect réceptif dans CMDA comme une différence entre le *tertium* et *quartum genus*. L’*intellectus possibilis* moderne est devenu un composant de la mémoire qui constitue un réservoir pseudo-matériel pour l’espèce objective. L’âme est devenue une substance réelle, et *intellectus agens* y travaille avec diligence en tant que moteur actualisé, ce qui représente le processeur CPU d’aujourd’hui dans un ordinateur. Ce « *intellectus agens ut motor* » travaille ensuite avec des espèces objectives stockées dans la mémoire augustinienne comme première forme de RAM contemporaine. Pecham a mis la puissance accidentelle de l’intellect de Rufus dans l’âme de Bonaventure définie comme substance. L’acte individuel de subsistance est donné par *materia spiritualis*.

« Dans toutes les substances créées, il y a la puissance substantielle et accidentelle. L’accident n’existe pas autrement qu’à travers la substance ; par conséquent, il ne peut avoir d’autre activité que celle de la substance. » [[99]](#footnote-99)

Rufus introduit dans le deuxième averroïsme (ch. 3.3.1) le concept susmentionné de puissance substantielle et accidentelle (*substantialem potentiam et accidentalem*). La pensée est potentiellement capable de tirer des conclusions d’elle-même, car elle est devenue une substance objective. Cet être substantiel de l’âme établit l’unité de toutes les activités accidentelles de l’âme (*accidens non est nisi mediante substantia, ita nec operatur nisi mediante ea*). La substance donnée dans le cadre de la matière du troisième genre crée l’unité originelle de l’âme. Toutes les activités, y compris intellectuelles, en découlent. Les facultés de l’âme sont liées à la connaissance de la substance hylémorphique réelle dans la deuxième étape. Par conséquent, la fonction cognitive du corps est devenue un simple accident. La connaissance est médiatisée par l’âme qui est une substance. Le dualisme moderne de l’âme et du corps fit disparaître l’unité de la personne comme une substance première actualisée. L’âme prend la réalité substantielle non pas du corps matériel, mais de sa propre forme immatérielle intelligible. La puissance hypostasiée du troisième genre conceptualise la capacité d’autoréflexion faite par l′« Homme volant » d’Avicenne, dont la pensée ne nécessite pas de corps. La relation de la substance et des accidents permet d’appliquer la thèse « *operatio sequitur esse* ». Mais l’« *actus essendi* » de la personne comme une seule substance est prise de manière hypostatique comme une pluralité de substances objectives. Ces entités mythologiques « exsistent » dans chaque homoncule moderne. Puis, poussés par leur appétit érotique, ils fusionnent en une unité centrale appelée « l’individu humain concret ». C’est complètement fou comme Bacon l’a fait remarquer. Le premier averroïsme catégoriquement rejetait cette conception pour deux raisons : l’« *operatio* » de l’intellect est de nature immatérielle ; l’âme n’est pas une substance, mais une forme du corps. La deuxième substance (c’est-à-dire la personne catégoriquement énoncée) est définie par l’imposition du sens à partir de la substance hylémorphique réelle. La prédication d′« *anima intellectiva* » doit suivre le datif métaphysique qui présente l’être hyparchique de la première substance. Par conséquent, le sens universel n’existe que dans la pensée. En associant la faculté intellectuelle de l’âme en tant que substance moderne, la modernité abolit le concept aristotélicien de l’âme en tant que forme entéléchique du corps. De cette façon, la définition de cognition faite par Averroès a été rendue impossible. Alors, l’enseignement d’Averroès a été d′abord manipulé et finalement diabolisé. L’intellect de *Modernorum* n’est pas capable de transmettre l’unité originelle entre la composante réceptive (personnelle) et la composante synthétique (universelle) de cognition.

Les alexandrins modernes ont été victorieux et nous payons le prix de leur victoire par le dualisme de l’âme et du corps. Pecham détruit l’unité de la personne, ce que Boèce avait établi dans la célèbre définition de la personne qui souligne l’indivisibilité de la substance unique (*persona est rationalis naturae individua substantia*, PL 64, 1343D). L’individu moderne est né au prix de la division de l’homme en une multiplicité de substances. L’aristotélisme classique de l’école sicilienne basé sur l’interprétation de CMDA insistait sur les quatre postulats qui le séparaient de l’école des modernistes.

1. Il n’y a qu’une seule substance hylémorphique comme l’existence pleinement actualisée de la personne.

2. L’âme est une forme de cet acte subsistant d’être dans le contexte de la personne vivante comme « *hoc aliquid* », car le cadavre n’est pas un être humain.

3. Chaque acte de cognition (sensuel et intellectuel) possède deux composantes et donc deux facultés : la puissance réceptive et la puissance synthétique.

4. L’acte de l’intellect fait une faculté immatérielle dans l’âme. En tant que la forme immatérielle du corps, *anima intellectiva* elle implique deux processus de cognition, le réceptif et le synthétique. Les deux capacités de l’intellect (*possibilis, agens*) sont amenées à l’état actualisé par *species sensibilis*.

Ces quatre postulats forment l’unité de la personne selon le premier averroïsme. La structure correspond à la théorie de la correspondance en matière de cognition et de vérité. La puissance réceptive donnée par l’intentionnalité d’*intellectus possibilis* reprend la puissance sensuelle donnée dans l’imagination. L’activité synthétique d’*intellectus agens* prend cette espèce intelligible actualisée de l’intellect réceptif et, dans l’acte de synthèse finale, crée un concept universel résultant dans l’intellect spéculatif. Tous les postulats défendent l’unité fondamentale de la personne. La personne est une substance unique, et l’âme est une forme unique de cette substance. L’intellect est la faculté unique de l’âme et est donné par les deux facultés intellectuelles immatérielles de base (*intellectus possibilis, agens*) qui forment le concept résultant (*intellectus speculativus*). La matrice précédente a montré que la pluralité des substances chez l’homme est apparue après l’an 1230 à Oxford. Grosseteste rejetait la pluralité des substances chez l’homme. Cette doctrine est née en relation avec la définition de l’âme faite par Buckfield et Rufus dans le paradigme de l’hylémorphisme universel. Ce hylémorphisme a été greffé sur la doctrine des porrétans et des *Nominales* (OBJ II, ch. 3.2). Le second averroïsme a prévalu à l’aide de la philosophie de Grosseteste. Modernistes utilisaient sa version du Sophisme oxfordien pour défendre l’hylémorphisme universel et pour l’introduire dans la définition de la personne. À l’exception de Bacon en tant qu’un aristotélicien strict, le grand groupe de maîtres d’Oxford adoptait la pluralité des substances chez l’homme et l’a même considéré comme l’enseignement authentique de Grosseteste. C’est ce qu’a déclaré l’auteur anonyme de cette école. Dans la génération suivante, il interpréta *De anima* d’Aristote dans l’esprit du deuxième averroïsme (OBJ II, ch. 3.1.3). Rufus et Bonaventure ont transformé l’enseignement de Boèce sur l’unité de la personne en tant que substance unique en un dualisme de deux substances donné par la double forme de la substance, le matériel et le spirituel. À ces deux substances, ils ont ensuite ajouté des activités correspondantes, les sensuelles et les intelligibles. L’homme moderne possède deux substances, le corps et l’âme. L’âme comme une substance intellectuelle détient soit les deux (intellect matériel et actif), soit les trois hypostases créées habituellement (*memoria*). Les modernistes de la deuxième vague, tout comme Pecham, ont approfondi toutes les différences existantes : âme contre corps ; cognition sensuelle contre cognition intellectuelle. La première défense du modernisme s’est soldée par un fiasco, du moins selon le témoignage de Bacon. La deuxième étape de la lutte concernait la définition de la personne et il culmina en 1270. Le disciple de Bonaventure, Pecham, devait combiner toutes les parties dans un ensemble, afin d’établir l’unité objective de la personne. L’explication de Pecham s’est soldée par un fiasco et il a dû quitter Paris comme Rufus l’avait fait auparavant. Bonaventure est de nouveau resté seul à la tête de la faculté mendiante moderniste à Paris. Mais sous sa direction, une nouvelle génération de modernistes a émergé, qui ont reçu leurs titres académiques. Les témoignages contemporains montrent que la question de la pluralité des substances chez l’homme était au cœur de la dispute idéologique et liée au pouvoir de 1277 entre le premier et le second averroïsme.[[100]](#footnote-100) Le vainqueur historique de toute la dispute était le semi-averroïsme d’Aquin, qui proclamait le pluralisme des formes chez l’homme (mais pas des substances) selon le modèle de Grosseteste. D’une part, il y a la personne réelle et son âme existante, d’autre part, il y a l’éternelle *anima intellectiva* créée directement par Dieu. Selon Aquin, ce concept assure le postulat théologique de l’immortalité de l’âme. Ce point de vue était également inacceptable pour les maîtres dirigés par Siger, bien qu’il respecte l’unité de la personne en tant que substance, ce qui n’était pas le cas des modernistes. Le vaincu Thomas d’Aquin a perdu la bataille pour le titre *Expositor Novus* contre Siger et son école et il a quitté Paris en avril 1272. Aegidius Romanus, l’éminent sophiste Latin et fondateur du thomisme accomplit la victoire de la personnalité schizophrène chrétienne séparée en deux formes. Après le déclin du premier averroïsme, Aegidius Romanus en figure du premier thomiste a créé le mythe d’aristotélicien Aquin victorieux à l’Université de Paris, à qui il a lui-même accordé le titre honorifique *Expositor Novus*.

Dans les années 1268–70, Pecham systématisait les sophismes antérieurs des modernistes pour établir une définition objective du sujet occidental. La philosophie objectivement faite est entrée dans l’étape décisive. Une solution intégrale à ces problèmes est proposée dans le deuxième averroïsme par l’adverbe « *obiective* ». Pecham a été confronté au problème classique de tout *Modernorum* : comment défendre le sujet divisé intérieurement et la véracité de sa cognition qui ne se réfère pas principalement à la réalité ? Contrairement à Bonaventure, sa solution était systématique et fondait la métaphysique de l’objectivité. Le terme « *totum virtuale* » représente la vérité objective du sujet moderne. Le sujet virtuel peut contempler le monde virtuel sans obstacle. Scotus l’a complété en créant une nouvelle métaphysique. Après l’an 1250, les modernistes ont dû concevoir une nouvelle nature de l’homme qui forme une unité moderne de la personne, de la vérité et de la cognition. Pecham trouva pour *via Modernorum* une troisième voie en dehors de l’aristotélisme et du néoplatonisme. Le concept de signification de Boèce conduisit à l’émergence des deux formes de l’être en tant que « *totum universale* » et « *totum integrum* ». » Il était connu au XIIe siècle de la dispute susmentionnée entre Abélard et l’école des *Nominales* (OBJ II, ch. 1.2). Sur la base de cette distinction de Boèce, Abélard définit le concept dans la pensée (*totum universale*) ou le sens lié à la chose unique hylémorphique (*totum integrum*). La phrase discutée dans l’écriture de Boèce qui contient l’unité de la personne se déroule comme suit.

« L’âme n’est pas donnée en tant que genre à cause de sa capacité, mais c’est un *totum*, et les parties appartiennent à l’âme non pas du point de vue de la quantité, mais du point de vue d’une certaine puissance et actualisation (*potestate et virtute*). » [[101]](#footnote-101)

La citation sépare l’âme en tant qu’unité existentielle indépendante (*totum*) à la fois du genre abstrait et des capacités existentiellement données de l’âme (*partes animae*). Dans la citation ci-dessus, Boèce ne fait aucune distinction entre la partie de l’âme (*partes animae*) et la faculté de l’âme (*in aliqua potestate et virtute*). Il ne sépare que les deux de la détermination secondaire de l’accident dû à l’extraction hors du corps (*non ut in quantitate*). Selon cet aristotélicien, l’âme est la forme immatérielle du corps et ne peut donc contenir de déterminations quantitatives. La véritable capacité de cognition appartient à l’âme et elle exerce un effet entéléchique dans le corps. L’âme n’existe d’aucune autre manière du point de vue de la prédication catégorique, puisque la philosophie critique est basée sur la causalité des substances premières. Dans ce cas, il y a une personne existante. Toutes les entités ont été définies soit comme de véritables substances premières (le « *totum integrum* » d’Abélard), soit comme un sens universel reconnu (le « *totum universale*» d’Abélard). Les maîtres des ordres mendiants de l’école de l’augustinisme avicenniste ont lié la définition de l’âme de Boèce comme un « *totum* » univoque à la division des universaux faite à l’école de *Nominales* dans le cadre de l’Arbre de Porphyre.

Pecham ajouta une troisième détermination objective à ces deux déterminations d’être dans le cadre de l’être du troisième genre (*totum virtuale*).[[102]](#footnote-102) La définition classique de l’âme a fusionné avec les actions et des substances qui existent dans la réalité. La preuve déductive dans le premier averroïsme était basée sur la causalité de l’âme agissant réellement dans le corps. Cette causalité a été énoncée comme le membre intermédiaire de la preuve déductive sous la forme d’une deuxième substance (*medium*). Ce genre de *medium* est devenu une composante univoque de la preuve scientifique universelle. Dans ce cas, le terme « *totum virtuale* » comme deuxième substance énoncerait de manière univoque le « *totum integrum* » d’Abélard qui était la personne comme une première substance. Pecham ne parle pas d′une personne unifiée comme première substance, mais d′un *individuum* porrétan comme sorte de *tertium ens*. Alors, il a déplacé le sens du terme « capacité » ou « effet » (*virtus*) dans le sens de la virtualité moderne. En mélangant les deux concepts bien connus de signification, il a créé une nouvelle définition de l’homme appelée « *totum virtuale* ». L’âme est devenue une substance virtuelle du troisième genre. L’émergence du monde virtuel de la modernité est exposée dans la citation suivante.

« Le Philosophe affirme que, tout comme l’âme se rapporte au corps, les parties de l’âme se rapportent également aux parties du corps. Mais les parties de l’âme ne sont données qu’en puissance, et la puissance n’est pas un accident de l’âme, parce que l’accident ne fait pas partie de la substance. Par conséquent, l’âme possède le caractère de substance et de capacités (*anima habet essentiam et virtutem*). Les capacités de l’âme ne constituent pas son accident, car l’âme est définie comme une totalité virtuelle à partir de la direction de ses facultés (*a virtute dicatur anima totum virtuale*). Chaque essence intègre des parties, c’est-à-dire la matière et la forme. Par conséquent, les compétences possèdent également un sujet correspondant. » [[103]](#footnote-103)

La citation détermine l’âme à l’aide de *materia spiritualis* de Bonaventure en tant que substance néoplatonicienne atomique (OBJ I, ch. 1.3.1). Il attribue aléatoirement diverses activités à l’être de cette substance. Ces activités sont identifiées avec les parties de la substance atomique, c’est-à-dire avec la matière et la forme (*essentia habet partes in se integrantes, scilicet materiam et formam*). Le sujet moderne apparaît dans son ensemble sur la base de la connexion de diverses facultés de l’âme, qui prennent l’âme comme un porteur (*virtutes correspondentes subiecto*). En raison de l’hylémorphisme universel, les facultés et les potentialités doivent avoir une âme moderne hypostasiée comme support commun et base substantielle. L’unité de l’âme et de la compréhension est donnée à l’aide de l’analogie virtuelle, qui forme une nouvelle définition de l’âme en tant qu′une substance virtuelle (*dicatur anima totum virtuale*). L’essence objective et les capacités sont présentes dans la nouvelle forme d’hypostase. Il crée une substance apparentée qui produit des capacités accidentelles à partir de lui-même (*anima habet essentiam et virtutem*).

Pecham a créé le premier simulacre objectif de l’homme qui fait le sujet moderne. Il fit hypostasier les capacités individuelles à l’aide de la virtualisation et leur donna un substrat hylémorphique qui « exsiste » en dehors de la définition classique de l’âme comme forme entéléchique du corps. Pour la première fois, le sujet de la cognition a acquis un caractère virtuel, c’est-à-dire objectif. L’*anima intellectiva* moderne n’est ni l’homme réel comme une substance première, ni l’idée platonicienne, ni le concept potentiel comme le sont les universaux dans la pensée. La correspondance de diverses facultés de l’âme à un sujet quitta le chemin de l’univocité scientifique pour prendre l’unité métaphorique de l’être dans le cadre d’*analogia entis*. Pecham réalisa la transition de l’ontothéologie de Bonaventure à la métaphysique moderne, parce qu’il a trouvé le sujet virtuel de cette métaphysique. Bonaventure a créé *ex nihilo* un nouvel Adam à partir de la matière spirituelle comme sujet mythologique (ch. 4.1.2). Ce n’était décidément pas suffisant pour l’affirmation de métaphysique moderniste, et certainement pas à Paris jusqu’en 1270. Le disciple assidu de Bonaventure réussit à combiner dans le terme « *totum virtuale* » le sens des règlements de Bonaventure pour l’agent créateur (*regula agentis creati*). Bonaventure n’a développé ces règles que de manière ontothéologique. En rendant l’âme en mode hypostatique de « *totum virtuale* », le premier simulacre objectif de la personne a été créé. Il a établi la réalité virtuelle, l’humanisme occidental et le sujet moderne non existant du troisième genre. L’appel à Aristote est un pur sophisme. Aristote, Boèce et Averroès auraient objecté que l’âme immatérielle et l’intellect immatériel ne peuvent posséder aucune partie matérielle, seulement des facultés différentes. Ils se réfèrent aux activités abstraites de la personne vivante sur la base des sens ou de l’intellect. La conception de l’âme comme un être hylémorphique du troisième genre a été rejetée à la fois par Boèce cité et par le premier averroïsme, en relation avec Aristote et CMDA. La combinaison faite par Pecham de diverses déterminations de l’âme et du corps sur le mode d’*inclinatio* établit la confusion métaphysique de modernité à l’égard de l’identité de la personne. Pecham est devenu le fondateur de la réalité virtuelle et du concept virtuel de l’homme. Il a été complété par les simulacres médiatiques postmodernes, le poststructuralisme humaniste de Foucault et par le fascisme corporatif. Ce dernier simule et manipule le potentiel global des « ressources humaines » et planétaires dans les guerres mondiales du XXe siècle et les guerres hybrides du XXIe siècle. Aujourd’hui, le sujet moderne est littéralement donné comme un « *totum virtuale* », car les êtres humains du troisième genre ne sont plus les personnes. Cela s’est produit après deux guerres mondiales, après les régimes totalitaires et camps d’extermination, ainsi qu’après la réduction technocratique de la personne aux « ressources humaines » qui conduisent diligemment le perpétuel mobile irrationnel de la rationalité instrumentale.

### 4.2.2 Cognition comme copulation objective

Du point de vue des connaisseurs d’Aristote et d’Averroès, l’unité de l’homme, conçue dans le terminus de Pecham « *totum virtuale* », représentait une manifestation claire de l’averroïsme produit dans l’environnement des sophistes Latins. Le traité *Quaestiones tractantes De anima* a été publié peu avant l’année critique 1270. La solution dualiste et controversée de Pecham s’oppose à l’interprétation aristotélicienne *De anima*. Tous les représentants du premier averroïsme à Paris la rejetèrent, en particulier Aquinas dans la conclusion *De unitate intellectus* (1270). La transformation de la connaissance sensuelle en connaissance intellectuelle dans la mémoire moderne contestait la vérité comme *proportio* d’Averroès. La modernité prefére la théorie de vérité fondée sur l’identité et l’assimilation, qui est liée au sujet moderne et non à la personne existante. L′idée de Pecham de l’âme en tant que substance virtuelle formulait à nouveau le problème de cognition dans la métaphysique moderne. La conception objective de l’être correspond aux présupposés fondamentaux de l’ontothéologie établie par Bonaventure. La critique de Pecham porte sur les trente points d’Albert qui résument l’unité de la connaissance et de la personne selon CMDA dans le terminus « *intellectus speculativus* » (OBJ II, ch. 2.4.2). La citation suivante montre la définition objective de cognition.

« En ce qui concerne la troisième objection, il faut dire de la même manière que la vision unifiée chez les personnes instruites et éduquées est donnée objectivement et non formellement (*obiective, non formaliter*). L’habitus diffère individuellement, tout comme la compréhension numériquement individuelle de la grammaire chez moi ou chez toi. Néanmoins, il est vrai que la lumière qui révèle les principes de toutes les activités est une dans tous (*lux manifestans principia omnium actuum est una in omnibus*). Si la pensée de l’étudiant est conduite à cette lumière par le maître, alors elle est donnée dans le cadre de la vérité unique et de la connaissance qui provient de cette unique source ». [[104]](#footnote-104)

La connaissance unifiée est objectivement donnée chez les savants et les éduqués (*una scientia est in doctore et discente obiective*). Pecham refusait la correspondance de la cognition selon *De anima* 430a20–25 que l′écrit CMDA commente en détail (OBJ I, ch. 2.4.3). Pecham discutait avec l’école de Siger que Boèce de Dacie défendit dans l’écrit *Anonymus Giele* (ch. 4.3.1). Par conséquent, l’écrit *Anonymus Giele* représente une défense collective du groupe des magisters qui étaient inspirés par Siger (*pars Sigeri*). Leur critique était dirigée contre Pecham et Aquin. La réponse de Pecham rejeta la partie clé de l’explication du premier averroïsme, qui contient la conception d’Albert partant de *consimilitudo* d’Averroès (OBJ II, ch. 2.4.3). La vérité moderne n’existe pas comme une correspondance entre l’esprit et la réalité, mais comme une égalité universelle de l’intellect et de ses créations spécifiques. Cette égalité étant donnée comme *coaequatio* de Rufus. La citation relie cette égalité à la prédication néoplatonicienne faite « *ad unum* ». Dieu est le soleil qui éclaire l’intellect. Bonaventure définit cette lumière comme une signature de l’être en citant la Bible (*signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, ch. 4.1.3). Pecham conceptualise cette lumière comme un principe de connaissance qui est commun à tous les hommes (*est una in omnibus*). En invoquant cette signature mythologique et maintenant objective de l’être due à la lumière divine, Pecham conserva l’école précédente des illuminés dans la lignée de Grosseteste′s intuition faite dans le cadre d’*intellectus*. Ce type d’illumination établit le modèle original de cognition moderne basée sur le statut univoque des espèces. Dans l’acte de réflexion avicenniste et plus tard cartésienne, nous sommes en mesure de refléter les premiers principes de cognition (*lux manifestans principia omnium actuum*). Les premiers principes sont donnés dans l’âme en tant qu’hypostase (voici « *potentia substantialis*» de Rufus). Ils illuminent l’âme par-derrière, selon l’exemple d’*intellectus agens* séparé. Pecham défend la théorie de la vérité comme une correspondance objective entre la pensée et l’être hypostasié du troisième genre. L’intellect s’actualise par-derrière et possède sa propre actualité qui n’a pas besoin du travail des sens. Rohmer résume ce style unifié de cognition dans l’étude citée ci-dessus, sans placer Pecham directement dans ce courant averroïste. Voir le commentaire de Rohmer sur *Quaestiones tractantes De anima*, q. 5, ad 3 (éd. Spettmann, p. 59.24–27) à propos de la connaissance donnée dans le cadre de l’intellect universellement compréhensif (*omnis passio communis habet causam communem*).[[105]](#footnote-105) Du point de vue du premier averroïsme, cette solution est averroïste. D’une part, elle ne respecte pas la solution offerte par *De anima* d’Aristote et l′interprétation de CMDA ; d’autre part, elle présuppose des principes de connaissance hypostasiés et déjà actualisés. L’âme n’est plus une table vierge ; son actualité habituelle et virtuelle abolit la possibilité d’une connaissance universelle du monde ; la fonction de l’intellect réceptif disparaît ; la théorie de la vérité en tant que correspondance est invalidée. La nouvelle compréhension de la vision discrète du monde est donc donnée *a priori* dans l’intellect substantiel et elle devient activée de manière habituelle. L’homme reconnaît les modèles éternels à travers les choses réelles et les choses réelles à travers les exemplars. L’âme possède cette capacité directement de Dieu et la réalise dans l’acte d’illumination eidétique dans l’être objectivement manifesté (*resolutio plena, semiplena* de Bonaventure). Pecham a relié tous les éléments de base de la cognition qui sont encore valables aujourd’hui dans la modernité. La citation suivante expose le cercle vicieux et objectif de la modernité.

« Nous devons noter que la vérité est énoncée comme l’habitus des choses par rapport au exemplar éternel, en vertu duquel (*quo*) tout se manifeste comme un bien habituellement donné par rapport au but ultime. La vérité créée a reçu une raison d’être (*veritati creatae attribuitur ratio manifestandi*), et si elle est énoncée, alors elle ne peut être séparée de l’espèce qui forme son proprium (*indivisio a propria specie*) ». [[106]](#footnote-106)

La vérité de la création est exemplairement et objectivement donnée dans l’intentionnalité divine. L’acte d’« exsistence » permet à la vérité divine objective de se manifester devant le sujet virtuel moderne (*Ge-Stell*). La vérité d’Anselme donnée en Dieu comme *rectitudo* et *summa veritas* fait partie d’une définition objectivement manifestée dans le monde (*veritati creatae attribuitur ratio manifestandi*). La citation définit la partie clé de la transition de la rationalité de Bonaventure des règles du créateur divin à la création. Pour la première fois, ce passage de l’être de la pensée divine au monde reçoit une définition objective (*ratio manifestandi*). Cette phrase, en relation avec la détermination virtuelle précédente de l’homme, établit la vérité accomplie de l’objectivité moderne.

À la suite de Bonaventure, la correspondance objective du démiurge et de sa connaissance est divisée en deux étages. À l’étage supérieur, l’âme reconnaît le monde par une intuition directe des premiers principes de la connaissance. Ils sont mis de manière ontothéologique dans les exemplares éternels. La notion de vérité est passée de la correspondance aristotélicienne à l’habitus moderne. Le sujet de la vérité n’est pas le monde réel dans son existence, mais le sujet moderne schizophrène et non existant. Il établit la vérité comme une qualité permanente des choses. L’habitus hypostasié est établi « *in re* » pour créer une correspondance avec les paradigmes éternels (*veritas dicit habitudinem rei ad exemplar aeternum*). La non-vérité moderne a reçu une nouvelle *Lichtung* puisque l’habitus et l’exemplarité sont des entités mythologiques qui n’existent pas réellement. Mais cette exemplarité est nécessaire à la vérité en tant que correspondance objective du sujet schizophrène avec lui-même. Leibniz a remplacé l’exemplarité par les mathématiques et par le principe de raison suffisante. Le fondement de l’objectivité (*ratio manifestandi*) peut être trouvé directement dans les choses créées. Bonaventure plaça cette réalité objective en forme des *rationes seminales* dans les choses réelles ; auparavant, elles étaient conçues comme les exemplars dans l’esprit divin. Grâce à ce type d’intelligibilité, les choses créées partagent la vérité comme *rectitudo*. Elle établit une relation analogue entre les *rationes exemplares* dans l’intentionnalité divine et les *rationes seminales* données dans la création. Éclairé par la plus haute vérité, l’intellect garde une capacité hypostasiée (*habitudo*) de voir cette correspondance aux deux étages de la réalité. La correspondance est exposée dans la création fondée sur la foi, par Dieu et par les *rationes exemplares* ainsi que par les *rationes seminales*. La vérité supérieure comme *rectitudo* s’applique aux exemplars ; cet habitus objectif de l’être (voyons le *signatum* ontothéologique de Bonaventure) peut s’appliquer aux niveaux inférieurs de la vérité, en suivant l’assimilation moderne. Les niveaux inférieurs de l’être contiennent la rationalité de l’espèce que l’on trouve dans les choses créées (*indivisio a propria specie*). L’habitus objectif de l’intellect moderne hypostasié (*res cogitans* de Descartes) peut observer ces espèces dans la réflexion cognitive éclairée par les exemplars divins. Les illuminés objectifs ont aboli la cognition en tant qu’acte de pensée qui reconnaît les choses extérieures et synthétise leur sens universel dans l’acte de la cognition immatérielle. L’être du troisième genre reçut le caractère d’une substance atomique objective. Pecham élargit la définition de l’être objectif de Rufus (*individuum, concretum*). La rationalité objective découle de pensée divine vers la création dans le modèle objectif de comitation et des émanations d’Avicenne, grâce à l’*intellectus agens* cosmique séparé, connu sous le nom « *Dator formarum* ». Scotus échangea cette mythologie pieuse contre une nouvelle forme de déduction métaphysique afin de la vendre comme une véritable métaphysique. Ensuite, Leibniz échangea Dieu de *Modernorum* contre les mathématiques éternellement valides. Dieu moderne a ainsi été condamné à la mort. Bien qu’il ait été nommé donneur de formes mathématiques, ce titre honorifique était totalement superflu. Il est mort par la suite, en tant que démiurge sans emploi et individu métaphysique sans domicile fixe. La théologie moderne garde alors la tombe vide de cette créature pauvre, comme Kierkegaard le savait déjà bien.

Dans cette édition postmoderne, le scénario de Pecham de cognition objective fonctionnait jusqu’à aujourd’hui. Bonaventure et Pecham poursuivent l’évolution de *via Modernorum*. La modernité observe un monde différent qui conserve son propre être. Du point de vue du premier averroïsme, il s’agit d’une absurdité pure. Selon Aristote et Averroès, les universaux ne sont donnés que par le processus d’abstraction de la pensée, et non par l’intuition directe de l’intellect dans les choses réelles. Comme Dieu reconnaît quelque chose, cela ne nous regarde pas. Dans l’ordre de pensée critique, nous ne reconnaissons que la causalité créatrice donnée par la cause première. Pecham défend le concept de vérité et de connaissance selon Bonaventure. L’intellect a été rejoint par la faculté objective de cognition selon des principes innés qui éclairent l’intellect humain au-delà du monde réel. Descartes et Leibniz ont transféré la forme ontothéologique de la mathesis universalis objective aux mathématiques. La composante passive de l’intellect a cessé d’être une *tabula rasa* et l’intellect acquit le caractère du *cogito* cartésien. La voie de la *Modernorum* s’est définitivement séparée de la métaphysique classique. Mis dans ce contexte historial de la modernité, le mot « *de fine* » signifie la naissance et la mort de Dieu moderne. Le deuxième averroïsme entamait le voyage paranoïaque du sujet entièrement schizophrène, pour qui le sens objectivement de l’être se révèle dans son être virtuel. L’homme est devenu l’intellect actif incarné et n’a besoin de la réalité que comme une preuve supplémentaire de ses propres capacités cognitives qui sont devenues hypostasiées. Olivi compléta cet enseignement moderne de l’homme en attachant à cet intellect une volonté souveraine. Il conçoit ainsi un nouveau démiurge capitaliste sous la forme de la substance du troisième genre. Le second averroïsme n’a pas besoin de substances hyparchiques pour assurer la vérité sur le mode *per prius*. La vérité procède d’abord du sujet par *rectitudo* d’Anselme, *certitudo* d’Avicenne et *coaequatio* de Rufus. Le second averroïsme devait trouver un garant ultime de l’objectivité en dehors de la première substance réelle. La réalité perçue par les sens ne fournit pas une garantie suffisante d’une connaissance vraie. Pecham élaborait le nouveau domaine de l’être en combinant le corps et l’esprit en une totalité virtuellement donnée (*totum virtuale*). Le sujet moderne est né comme une nouvelle forme de substance atomique. Il s’est constitué dans l’hylémorphisme universel à la manière des « *species obiecti exsistentis* » de Rufus.

Pecham devait maintenant résoudre le problème classique de Dinant et des autres aristotéliciens averroïstes, à savoir la connexion de cette cognition paranoïaque du sujet virtuel moderne à la lumière virtuelle provenant du visage divin. La solution de Bonaventure comme « *signatum* » est devenue obsolète dans la décennie suivante. L’école du premier averroïsme ne croyait pas aux contes de fées modernes vendus comme la première forme de science moderne dans les années 1265–70. Le néoplatonisme affirme clairement que l’un détermine le multiple et *Liber de causis* rendit cette doctrine en une détermination hiérarchique des formes donnée *modo geometrico*. Le second averroïsme devait trouver la forme objective de la déduction dans le cadre de formes exemplaires. Le Dieu moderne devenait le garant de l’objectivité réalisée selon les données bibliques de la mesure, du nombre et du poids. Pecham savait bien que cette déduction exemplaire ne devait pas passer par le système d’Avicenne. Il fallait abandonner des émanations des formes à partir de l’intellect cosmique séparé en tant que *Dator formarum*. À l’époque, cet enseignement n’était pas acceptable à l’université de Paris. Les modernistes ont repris la comitation d’Avicenne et l’ont remaniée en une sorte de prédication aristotélicienne. Pecham conçut une forme de *resolutio* objectivement donnée de l’être. Philippe le Chancelier l′élabora pour la première fois par en tant que conversion des transcendantaux, ce qui reprit l’école du second averroïsme qui édita *Summa Halensis* (OBJ II, ch. 2.3.2). Pecham a établi un système de nouvelle métaphysique que Duns Scotus a complété. Le principe de la déduction abstraite constitue le fondement de la nouvelle métaphysique. Il est basé sur la certitude avicenniste de l′intuition intellectuelle. Une fois de plus, la théorie de la vérité élaborée par Avicenne, Grosseteste et Rufus entre en scène. Elle est fondée sur l’abstraction des principes premiers et évidents de connaissance.

« Neuvièmement, plus une chose est simple, moins elle ressemble à la reconnaissance des substances composées (*in cognitione composita*). Mais cet argument ne s’applique pas à la reconnaissance des essences simples (*in cognitione simplici*) ; la connaissance faite par vision objective (*fieri resolutionem*) relève de la dernière et de la plus certaine raison de la cognition (*ad ultimam et certissimam rationem cognoscendi*) ». [[107]](#footnote-107)

La connaissance de la substance hylémorphique est dans l’obscurité (*in cognitione composita*). Elle s’éclaircit en allant vers le haut grâce à la matière spirituelle et aux formes pures de la cognition (*in cognitione simplici*). De cette manière, la connaissance est plus vraie et plus sûre (*ad ultimam et certissimam rationem cognoscendi*). La pensée moderne, éclairée par Dieu et par elle-même, recherche l’évidence et la certitude subjective comme un nouveau principe d’être. Cette démarche constitue la première forme objective de *resolutio* en tant que réduction ontothéologique de connaissance aux premiers principes. Le sens de l’être est irradié par l’intuition objective, par la lumière qui donne la totalité de l’être. L’enseignement de Bonaventure sur le deuxième étage de l’abstraction sépare la vérité inférieure comme « *similitudo rei* » de la vérité supérieure établie comme « *impressio veritatis* » (ch. 4.1.2). La définition de l’être comme « *res* » a acquis un caractère métaphysique dans le cadre de *resolutio* objective. Pecham systématisait l’enseignement de son maître sur le domaine naturel et surnaturel dans la première forme de métaphysique objective. L’intellect éclairé observe l’ensemble du processus de révélation objective de l’être (*ostensio*).

« Sur le troisième point, il faut dire que, selon Augustin, la lumière incréée montre tous les êtres (*ostendit*), bien qu’elle ne se montre pas elle-même comme un objet (*nec tamen se ipsam ostendit obiective*). Un exemple est l’espèce dans la chose physique visible qui montre le genre respectif de l’espèce (*cuius est species*) ; elle ne montre cependant pas son essence dans la chose (*essentiam suam*), mais seulement le fait que, par rapport à la ressemblance avec la chose réelle, l’essence de l’espèce est quelque chose de différent ». [[108]](#footnote-108)

La lumière incréée d’Augustin donne la manifestation visible de l’être créé (*lux increata ipsa ostendit omnia*). La lumière divine est séparée de la manifestation objective de l’être (*nec tamen se ipsam ostendit obiective*). L’exemplar fait la première ostension objective, parce qu’il représente en lui-même (*se ipsam*) un *obiectum* caché dans la pensée divine. Dieu n’est pas un objet en soi, car il est un être séparé, donné *simpliciter*. Cependant, il forme une réalité objective selon des règles créatrices éternelles, qui se manifestent dans le temps et dans l’œuvre de la création. En tant que privilège spécial, Dieu s’est vu attribuer le même statut métaphysique que toute substance première dans l’aristotélisme qui existe *simpliciter* et *per se*. Pour les pieux modernistes, Dieu moderne est ainsi devenu une substance première, inaccessible par excellence. Mais il se manifeste de manière obiective, parce qu’il pense et agit de manière exemplaire (c’est-à-dire anthropomorphique).

Pecham divise l’acte de connaissance en deux parties distinctes. La première concerne la sphère de l’autoréflexion divine, où règne la lumière de la face divine, inaccessible pour nous. Cette lumière produit alors objectivement le reste de la création à travers les *rationes exemplares* etensuite *seminales* de Bonaventure. La reconnaissance objective de la chose représente la vision des espèces exemplaires éternelles. Dans un deuxième temps, il s’agit de leur manifestation séminale dans la chose matérielle (*ostendit id, cuius est species*). L’ostension objective ne concerne pas la substance réelle première existante, mais l’espèce objective (*exemplum est*). Cette signification objective est révélée au moyen de la substance première (*in specie rei visibilies corporalis*). La substance première forme simplement le support de la connaissance objective. La chose réelle n’est pas la seule source de la connaissance, comme c’est le cas dans l’aristotélisme. La réflexion mutuelle de l’une et l’autre forme d’apparition des espèces objectives (*est alterius similitudo*) a lieu en tant que correspondance spécifique entre l’esprit et les choses. En conséquence, la mort de Dieu moderne prit son chemin. La causalité réelle de Dieu en tant que *causa prima* aristotélicienne a été présentée scientifiquement dans le cadre de la preuve déductive selon *Secondes Analytiques*. Cette causalité a été échangée contre une rationalité exemplaire, qui peut être reconnue à travers l’objectivité mythologique. La nouvelle déduction de Pecham décrit la descente des formes hypostasiées selon le scénario de *Liber de causis*. Dieu moderne est devenu un simulacre objectif créé à l’image du sujet virtuel et très moderne. Il a courageusement partagé sa cognition paranoïaque et son existence schizophrénique avec le sujet moderne jusqu’au XIXe siècle. À l’époque du nihilisme moderne, Dieu de *Modernorum* est finalement mort en silence, tout comme son créateur. Une citation importante de CMDA (OBJ I, ch. 2.4.3) nous rappelle que les idées erronées n’ont aucun lien avec les événements naturels parce qu’elles ne suivent pas le cours naturel des choses et ne sont pas liées à l’ordre naturel. Elles sont donc quelque chose d’involontaire, comme le sixième doigt ou les monstres dans la nature. La mort métaphysique de Dieu moderne et du sujet moderne (mais pas leur naissance) était un événement inévitable prédestiné par la nécessité logique moderne qui conserve un caractère démoniaque.

Pecham a séparé l’être objectif et l’être réel des choses. Il a créé une théorie objective de la vérité en tant que correspondance de diverses espèces du troisième genre. La manifestation de l’être ne concerne pas en premier lieu les choses qui existent en dehors de nous, mais l’être des espèces éternelles qui reçoivent la forme contingente dans la matière. Au niveau de la création, le processus objectif de la connaissance a lieu, dans lequel le domaine des *tertium ens* objectifs se manifeste à travers les espèces contingentes qui sont actualisées dans la matière corporelle (*specie rei visibilis corporalis*). Une fois de plus, le scénario porrétan d’« exsistere » se répète. L’essence permanente acquiert un caractère contingent dans la première substance réelle. L’essence exemplaire peut « exsister » dans la réalité même sans cette actualisation finale, parce qu’elle a été créée sur le mode « *semel—semper* » en tant qu’objet intentionnel de l’intellect divin. L’être objectif dans la pensée divine prend une actualisation objective dans la création à travers *ratio seminalis*. Mais cette descente mythologique de la pensée divine dans « existence » objective, seuls les modernistes illuminés pouvaient la voir. Ils ont fait une *epochè* de Bonaventure et possèdent une intuition eidétique de l’être objectif (*intellectus resolvens plene*, ch. 4.1.1). L’esprit illuminé compare les deux types d’espèces (la permanente et la contingente). Par conséquent, ils requièrent une substance première donnée dans la réalité uniquement comme une source supplémentaire de connaissance préalablement certaine et évidente. Le principe « *ex inmediatis* » des *Seconds Analytiques* a été remplacé par la version subjective donnée par le terme « *inmediate* ». Le modernisme a créé une psychologie objective univoque pour l’homme moderne et le Dieu moderne. La modernité réduisit la métaphysique à la noétique et à la psychologie et lança une nouvelle histoire des effets faite par le Sophisme oxfordien. Pecham a déplacé la détermination hyparchique de la première substance de la réalité à la virtualité faite par l’intuition intellectuelle.

« Les choses qui sont essentiellement dans l’intellect sont dans l’ordre de la similitude dans la mesure où la faculté de cognition assimile directement cette cognition (*potentia cognitiva assimilatur ipsi cognoscibili*). Cela nous permet de regarder directement ce qui est présent dans l’intellect à travers lui-même (*per se est praesens intellectui*) ». [[109]](#footnote-109)

L’intellect en tant que « *potentia substantialis* » de Rufus (OBJ II, ch. 3.3.1) reconnaît les essences dans l’intuition directe (*illa quae sunt essentialiter in intellectu*). L’intellect acquiert un *scibile* universel de Rufus qui est donné de la même manière dans les choses et dans l’intellect (*per similitudinem*). La similitude ne concerne pas les choses, mais la vérité supérieure donnée par la considération de ce qui est objectivement présenté comme tel (*ipsum cognoscibile*). La nouvelle définition élargit la vérité de Rufus en tant qu’égalité (*coaequatio*) pour inclure la correspondance de deux espèces objectives (exemplaire vs séminal). L’assimilation de deux espèces concerne l’être objectif qui est présent dans l’intellect grâce à sa propre objectivité (*per se est praesens intellectui*). Sur le mode de la correspondance pseudo-aristotélicienne, le sujet virtuel reconnaît le monde virtuel des espèces non existantes du troisième genre. Les Furies académiques qui se sont déplacées d’Oxford à Paris et elles ont incité les modernistes de créer un arrière-monde entièrement virtuel. Les illuminés objectifs considèrent toujours que c’est leur véritable domicile à ce jour. Le diacosmos objectif exige des choses extérieures uniquement comme preuve de la capacité immanente de voir les formes comme « exsistant » dans le mode *per se*. Le concept existe dans l’aristotélisme classique parce que la pensée cognitive existe dans le corps et reconnaît la réalité à travers les sens. Le second averroïsme plaçait l’actualité hyparchique des substances premières dans le domaine des espèces hypostasiées. Ils ont reçu un nouveau statut de premières substances à travers le sujet virtuel. La cognition assimile cet être spécifique sur le plan d’*informatio* de Rufus (OBJ II, ch. 3.3.2). Le *scibile* objectif est donné dans la réalité et dans la pensée, à la fois comme une entité hypostatique dans le mode *per se*. Un ratio nouveau de modernité (*cognoscibile* de Pecham, *scibile* de Rufus) détermine la cognition sur le mode *similiter*, qui est donné comme une assimilation objective des espèces (*ipsa potentia cognitiva assimilatur ipsi cognoscibili*). Le sujet virtuel vit dans un paradis diacosmique, où les deux espèces sont reconnues dans le monde et dans la pensée. Ils se rencontrent comme les deux personnes bien-aimées dans *Cantique des Cantiques*. Le *scibile* de Rufus s’est transformé en *cognoscibile* de Pecham dans la conjonction objective des deux espèces. La copulation objective de toutes les deux entités mythologiques établie par le terme cité « *ipsa potentia cognitiva assimilatur ipsi cognoscibili* » représente le mythe fondateur de la modernité, qui produit la cosmogonie des sciences modernes (*ortus scientiarum*). La conjonction des deux formes d’ipséité dans le mode « *ipsa—ipsi* » est donnée dans la modalité grammaticale sur le plan de *dativus obiectivus*. Il indique une nouvelle donation de l’être due à un nouveau processus d’appropriation de l’être comme existant objectivement (*dativus possessivus*, ch. 4). Dans l’acte de donation (« *Es gibt* » de Heidegger) fait par la copulation mythologique, l’intellect entre dans le domaine des formes intelligibles hypostatiques qui ne sont pas abstraites de la réalité. La vérité de *Modernorum* s’est transformée de la correspondance en un processus universel d’assimilation objective. La science moderne n’est pas possible sans copulation mythologique, car la théorie de la vérité comme assimilation ne peut se faire sans la connexion de *tertium ens*. Ainsi, la science moderne créa une cosmologie objective sur le mode de *Cargo cult* qui parodie assez mal (c’est-à-dire sur le plan du simulacre objectif) le rituel classique de l’union sacrée d’un roi réellement existant avec une prêtresse réellement existante, tel qu’il est décrit dans le mythe fondateur *Enūma Eliš*. À l’époque du nihilisme métaphysique, la copulation objective du modernisme scolastique est finalement devenue une simple masturbation intellectuelle réalisée comme une *informatio* nihiliste dans un monde des *scibilia* façonnés et manipulés par les entreprises mondiales.

La théorie objective de la vérité comme assimilation garde comme fondement une appropriation démiurgique du monde que Bonaventure a fondée. La cognition n’est pas une correspondance de l’intellect avec la chose, mais aborde la chose reconnue à travers le processus d′intuition objective, qui est déterminée par le concept de vérité comme assimilation volontariste de l’être. La connaissance moderne est le pouvoir de la volonté démiurgique et non une science aristotélicienne. Petrus Olivi dans son commentaire sur le deuxième livre des Sentences a proclamé cette vérité et cette connaissance modernes en même temps que Pecham (ch. 5.1.3). Le syncrétisme de cognition aristotélicienne et de cognition objective est exposé dans la citation suivante.

« La chose réelle et son intention dans l’esprit sont essentiellement différentes. Il est donc impossible que la chose et l’intention soient la même chose. L’intention est formellement donnée à l’esprit, mais la chose fait mouvoir objectivement l’intellect (*res quod movet intellectum obiective*). L’intellect ne peut donc reconnaître les choses qu’à travers des intentions. » [[110]](#footnote-110)

Pecham sait que la chose en pensée n’est pas donnée de la même manière que la première substance (*res et intentio essentialiter differunt*). Le terme « *res* » doit être donné selon Bonaventure comme une entité objective au-delà de la première substance (ch. 4.1.1). La chose comme *scibile* n’établit pas l’intentionnalité par la cognition sensuelle comme dans le premier averroïsme, mais elle déplace la pensée objectivement (*res quod movet intellectum obiective*). Cette conception mécanique de la cognition dans le mode de l’âme en tant que moteur a été adoptée par Descartes. Il diffère de l’acte intentionnel de réception fait par double diaphanum selon le premier averroïsme de l’école de Blund et selon CMDA (OBJ I, ch. 2.4.4). L’intention moderne prend l’actualisation de la cognition de l’intellect actif, qui forme la forme reconnue (*quod est in intellectu formaliter, est intentio*). Le schéma de la cognition n’est qu’apparemment aristotélicien. L’existence des choses réelles comme source de mouvement est échangée contre leur simulacre objectif. La reconnaissance de la chose objective est donnée par une exposition faite par-derrière (*quod movet*), alors que dans l’aristotélisme il s’agit d’une exposition faite de face. La chose objective, en tant que moteur pseudo-actualisé, actualise l’intellect à la manière de la première substance. Il en résulte une reconnaissance différente de la « chose » (c’est-à-dire de son simulacre objectif) en tant qu’objet intentionnel dans l’intellect (*quod est*). Il ne s’agit pas d’une véritable correspondance de la chose réelle dans l’intellect, mais d’une assimilation objective de deux espèces différentes. Le dualisme de « *quod movet—quod est* » indique une nouvelle façon de connaître. La première substance ne détermine plus la cognition au sens du fondement actualisé (*subiectum*). L’intellect des modernistes n’est plus exposé aux choses de face, mais par-derrière, à partir de la réception de formes objectives. L’intellect moderne est le soleil du monde objectif ; il n′a pas besoin du vrai soleil. Le sujet moderne de Pecham en tant que « *totum virtuale* » commença à créer le premier monde virtuel. Le sujet est déjà scindé en deux substances de manière schizophrénique et ne reconnaît plus l’état réel du monde. Sa relation aux substances premières devenait nécessairement objective, individuelle, spécifique et concrète. Du point de vue de l’aristotélisme classique, il s’agit d’une pensée absolument paranoïaque. La première substance est déduite et hypostatiquement composée dans le cadre de *resolutio*, en faisant un être objectif. Mais dans ce cas, il y a Dieu de *Modernorum* pour réparer cette situation inquiétante. Voir le *Psaume* 4:7 cité qui mentionnait la lumière venant de la face de Dieu. Bonaventure en a fait le leitmotiv intellectuel de toute modernité (ch. 4.1.3). Dans l’étape suivante, l’objectivité reçoit le statut de totalité objective. Le sujet moderne en tant que « *totum virtuale* » a établi un autre type de « *totum* » directement dans Dieu moderne. Il représente une réalité virtuelle du troisième genre. Le sujet moderne ne pouvait trouver la pleine réalité objective nulle part ailleurs que dans Dieu moderne. Pendant environ sept siècles, Dieu moderne fondait le caractère schizophrénique et nihiliste de l’existence moderne. Ce simulacre indispensable a masqué de manière fiable le porteur humain virtuel qui a créé Dieu moderne à son image nihiliste. Nietzsche, Feuerbach et Marx ont exposé ce subterfuge de la raison moderne.

Pecham a transféré la lumière divine dans la structure ontothéologique de la métaphysique. La prédication aristotélicienne qui affirmait l’être des substances premières s’est transformée en une comitation avicenniste d’hypostases qui rejoignent objectivement la base essentielle (*veritati creatae attribuitur ratio manifestandi*). La vérité en tant qu’assimilation est donnée sur le mode de la pleine manifestation de l’objectivité par la nature ontothéologique de la métaphysique. Pecham a fondé la vérité comme une assimilation objective de ce qui se produit dans l’intellect moderne. La première substance comme « *ens ratum* » (OBJ II, ch. 2.4.3) a péri. Du point de vue de la vérité comme non-dissimulation, la longue étape de la modernité est donc terminée. La vérité en tant que *certitudo* d’Avicenne, *rectitudo* d’Anselme, la conception dualiste de Grosseteste de la *veritas in/complexa* et *coaequatio* de Rufus ont été combinées dans une théorie objective. La formation de l’objectivité est fermée. Rappelons-nous la thèse de Bonaventure selon laquelle les choses sont en Dieu *tripliciter* (ch. 4.1.3). La forme objective de la vérité en tant que triple réalité de l’être (*effective, obiective, completive*) se retrouve dans la citation suivante.

« La vérité des choses créées (*veritas particularis*) est soit achevée, soit en quelque sorte inachevée (*est complexa, quaedam incomplexa*). La vérité inachevée (*veritas incomplexa*) relate la vraie nature des choses que nous reconnaissons à travers l’espèce objective comme la vérité de la chose réelle (*per speciem, sicut res cuius est veritas*). Nous reconnaissons la vérité dans la preuve déductive à travers la causalité (*effective*) ; à travers la lumière éternelle, nous reconnaissons objectivement (*obiective*) les espèces qui, sur le mode de la simplicité, établissent le sens des termes reconnus dans l’énoncé catégorique. Dans le mode d’achèvement (*completive*), nous reconnaissons tout à travers la lumière immuable, à propos de laquelle Augustin a dit que “nous comprenons tout par elle”. » [[111]](#footnote-111)

La première partie répète la double nature de la vérité de Grosseteste, donnée de manière contingente dans les substances composites et en permanence dans les essences. La vérité comme correspondance entre la pensée et la réalité est exclue dès la première phrase (*vera rei entitas, cognoscitur per speciem*). L’espèce porrétane représente pleinement la réalité comme son simulacre objectif (*sicut res cuius est veritas*). La détermination transitive de la vérité concerne la seule chose réelle existante (*veritas incomplexa*). La vérité empiriquement donnée n’a qu’un caractère contingent lié aux substances hylémorphiques. La phrase suivante, à travers l’opposition « *effective—obiective* », énonce la vérité comme assimilation ontothéologique de l’être objectif. La première substance n’est en réalité pas une cause effective de la cognition, car la source effective de la preuve démonstrative est une lumière éternelle (*veritas enuntiabilis cognoscitur effective per lucem aeternam*). La signature de l’être vient principalement de la lumière du visage de Dieu comme « *signatum* » de Bonaventure que Descartes et Leibniz ont remplacé par les mathématiques. La deuxième partie est importante, car elle établit le caractère objectif de la cognition dans l’école de Pecham. L’objectivité suit la signature mythologique de l’existence. Elle crée une nouvelle forme d’imposition qui établit une illumination effective de l’existence faite par-derrière, à partir du visage de Dieu. Nous reconnaissons le monde de manière évidente à travers un nouveau type de *demonstratio*. Conçus dans le cadre d′*Oxfordian Fallacy*, les termes de la preuve n’impliquent pas la causalité des substances premières, mais des formes objectivement données d’espèces (*obiective per species*). La forme d’objectivité donnée par aristotélicien « *intellectus debilis* » s’occupe de la cognition empirique des espèces objectives selon le modèle de Rufus. Mais les illuminés ont un fort intellect paranoïaque, qui crée une nouvelle forme de démonstration objective par une intervention divine directe dans l’acte de cognition naturelle (*effective per lucem aeternam*). Scotus abolit ce non-sens donné de manière démonstrative ; dans le postmodernisme ; les occasionalistes (Berkeley, Maleblanche) l’ont découvert de nouveau. La même espèce effectivement exposée par Dieu constitue le support du syllogisme scientifique déductif. Leur manifestation sur le mode de la vérité achevée (*veritas complexa*) crée un nouveau terminus (*simplicium terminorum*) nécessaire pour lancer un raisonnement déductif et pleinement objectif (*enuntiabile constituentium*).

Pecham a créé une version entièrement objective de Sophisme oxfordien fait sur le plan de l’illumination augustinienne. Présenter un tel non-sens à l’Université de Paris vers l’an 1270, c’était un suicide académique. Dans le mode des entités agissant causalement, il n’y avait pas de première substance, mais une espèce objective. La différence dans la notion de « *simpliciter* » entre le premier et le second averroïsme implanta la vision objective de la modernité (OBJ II, ch. 3.3.1). La signification des éléments logiques dans les énoncés catégoriques (*enuntiabile*) reprenait la vision directe de Grosseteste des essences (*intellectum*), que Rufus transforma en vision des *scibilia* objectifs. L’acte de connaissance voit l’espèce directement dans les choses, c’est-à-dire qu’il regarde les rationes séminales de Bonaventure d’une manière mystique. Le status de « *ens ratum* » a été fondamentalement changé, car l’être objectivement considéré reprit le rôle du sujet de cognition. Pecham introduisit l’ontothéologie et la causalité objective dans la scolastique ; il abolit la cognition aristotélicienne de la première substance ; il confirma la schizophrénie de l’homme composée de plusieurs substances ; il fonda une cognition mythologique du monde faite par l’être objectif. Par cette défaillance multiple de l’esprit critique, le deuxième averroïsme a créé la forme objective de science qui porte sur l’étant non existant. Pecham retourna à Oxford en 1272 et entra en même temps en polémique avec l’école des modernistes de Kilwardby. La question de la pauvreté franciscaine et dominicaine est devenue le point de discorde dans le différend entre les deux écoles (*Tractatus contra Robertum Kilwardby*, 1272). En effet, cette controverse, comme celle qui découlait dans les années 1255–56 à l′Université de Paris, portait sur le sujet très différent, ce qui était la révision de la pluralité des substances dans l′homme à Oxford. Cette école moderniste devenue obsolète devait accepter la version modernisée du semiaverroisme qui fonda Thomas d′Aquin. Le sophiste Latin Aegidius Romanus était ce porteur de lumière (*Lucifer*) moderniste qui apporta cette nouvelle forme d′illumination à Oxford. La prochaine analyse des manuscrits anonymes de cette période montre cette évolution intéressante. L’école dominicaine avait déjà adopté une version modernisée du thomisme et n’adhérait qu’au pluralisme des formes chez l’homme. Ces modernistes n’ont probablement pas eu de gros problèmes avec l’adoption du thomisme qu’apportait Aegidius. Nous examinerons la troisième partie du *Manuscrit d’Oxford* (ch. 4.3.2) et l’anonyme de *Summa theologiae* (OBJ II, ch. 3.1.3) plus en détail. En conséquence, le différend moderniste peu connu surgit à Oxford dans les années 1270–72, que Kilwardby devait déjà clarifier en tant qu’archevêque en publiant des décrets supplémentaires sur la condamnation de Paris datés du 18. 3. 1277. L’école de Pecham, avec Rufus et Bonaventure, défendait l’hylémorphisme universel et la pluralité des substances chez l’homme (ch. 4.2.2). Cette métaphysique pleine d’hérésies virtuelles commençait à fonctionner comme un platonisme objectif pour le peuple vers l’an 1270, d′abord parmi les étudiants de philosophie. Ces jeunes modernistes de la deuxième classe sont devenus totalement confus et ils proclamaient des choses terribles à Paris (ch. 4.5). L′évêque Tempier a dû agir contre les proclamations qui sont devenues complètement hérétiques. Bacon rejetait de manière décisive l’invasion de la philosophie sophistique dans la théologie faite pour *vulgus philosophorum* (OBJ II, ch. 3.4.3). La théologie objectiviste moderne reçut une nouvelle définition dans le cadre de la première version de la science unifiée. Cela conduisit à un différend fondamental concernant la question de la double vérité en 1277.

## 4.3 Disputes averroïstes dans les années 1270–75 (*Anonymi*)

Les écoles des illuminés académiques ont établi le caractère objectif de *tertium ens* vers l’an 1270. La preuve déductive comme le fondement de science et de métaphysique n’est plus déterminée en premier lieu par les substances premières réelles. Le fondement est donné par la déduction fondée sur l’intuition faite selon le mode de « *resolutio semiplena* » qui réalise la supposition logique du sens par le biais des espèces hypostasiées. Le producteur et le destinataire, au sens de *subiectum* aristotélicien de la connaissance, est le sujet moderne qui n’existe pas réellement. Il peut effectuer cette opération absurde à condition d’être divisé en deux éléments hypostasiés. Les deux parties copulent l’une avec l’autre de manière mythique pour remplir le schéma de *Cargo cult* qui objectivement imite les mythologies anciennes. L’union objectivement féconde des substances inexistantes du corps et de l’âme suit l’ontothologie basée sur l’écriture biblique *Cantique des Cantiques*. Fondée sur la structure ontothéologique de la métaphysique, cette cosmologie perverse et démonique (alors, objective) cachée sous un chiffre « 666 » (Bonaventure *dixit*) constitue le lieu originel des sciences modernes (*ortus scientiarum*). La déduction moderne des *scibilia* comme les faits concrets (*factum, concretum* de Rufus) prend son départ (*deducere*) du sujet de connaissance nouvellement déterminé. La connaissance est complétée par une dernière étape sur le plan de « *resolutio plena* » qui présente la vision de l’étant prise dans l’intellect divin. La philosophie perdut l’autonomie de la pensée que lui conférait la raison critique naturelle ; elle est tombée sous l’emprise d’un schéma de connaissance ontothéologique et désormais idéologique. Le chapitre précédent a expliqué que la vérité objective est éclairée par la lumière de la source divine ; sinon la cognition moderne n’est pas complète. Bonaventure et Pecham ont franchi la barrière de la pensée classique à l’Université de Paris et ils ont envoyé des spéculations académiques à *via Modernorum*. Les chapitres précédents consacrés à Pecham ne mentionnaient pas son deuxième ouvrage, consacré à la question de l’âme et de sa cognition. Le traité *Tractatus de anima* a été écrit vers les années 1277–79 et représente un exemple classique de l’argumentation du deuxième averroïsme. Le deuxième commentaire de Pecham sur *De anima* concerne les questions litigieuses. Il cite tous les passages importants des principales autorités du deuxième averroïsme et travaille dans le modèle herméneutique de l’exposition de l’être faite par-derrière. La lumière de l’intellect et la vision sensuelle sont prises de manière univoque et elles sont finalement données par Dieu. Pecham adopte tout l’enseignement de Bonaventure. Il le défend contre le premier averroïsme, en répétant dans les points clés les affirmations de son premier commentaire interprété ci-dessus. Les thèses de Pecham dans le *Tractatus de anima* prouvent que le différend entre le premier et le second averroïsme prit le caractère d’une confrontation directe après l’an 1270. Bacon et d’autres aristotéliciens ont clairement vu que la pensée des illuminés modernes opère sur le mode prédicatif *per prius*. Ils retravaillent le simulacre de leur propre intellect et non la réalité. Ils prétendaient l′argumentation philosophique, en se référant en fait à la discipline de l’Église. Du point de vue herméneutique, il est absolument logique que le prochain différend de Pecham et Thomas d’Aquin concernait la durée éternelle des espèces et la querelle sur la pluralité des substances dans le Christ (Wéber 1991, 159–61). À Oxford, le second averroïsme prévalit sous Kilwardby et Pecham jusqu′en 1280. Par la suite, cette ligne fut modernisée par le thomisme d′Aegidius Romanus et ensuite par la métaphysique de Scotus. Au contraire, il y avait encore tout un groupe d’aristotéliciens instruits à Paris avec une tradition qui allait de John Blund à l’évêque Alvernus en passant par Albert et Aquinas, Boèce de Dacie et Siger de Brabant. De plus, ces magistères appartenaient à la fois aux ordres mendiants et au clergé diocésain. Ils critiquaient les averroïstes et les sophistes modernes. Il n’était pas facile de faire taire ce groupe. Cela a été réglé par le décret de Tempier de mars 1277. Trois traités anonymes qui ont été publiés dans un livre (Steenberghen 1971) commentent l’écriture *De anima*. Ces commentaires très importants exposent les lignes de base de la dispute entre le premier et le second averroïsme dans les années 1265–75.

### 4.3.1 *Anonymus Giele*

Le commentaire appelé *Anonymus Giele* a été publié par Maurice Giele en 1971 et était daté d’avant 1275. L’herméneutique de l’objectivité considère l’œuvre comme une défense magistrale du premier averroïsme. Résumons le raisonnement de base afin d’examiner le groupe que l’auteur anonyme attaque dans son traité. La division de *quidditas* en une première substance individuelle et une signification universelle dans le cadre de la seconde substance nie la doctrine des nominalistes modernes, en faisant référence au statut des universaux dans l’écriture d’Averroès (*non sunt universales nisi cum sint in intellectuu secundum Commentatorem*; *Anon. Giele*, pp. 23.16‒17; 35.23‒25). L’âme ne reconnaît tout qu’à partir des fantasmes et n’a aucune idée directe des espèces. L’accord fondamental avec la nature de l’âme d’Aristote comme *tabula rasa* est complété par l’exposition de l’être de face, de la direction des substances premières. Ce type d’imposition suit un procédé naturel de cognition. L’acte de compréhension établit l’acte d’autoréflexion dans la deuxième étape (*intelligit nec nisi ex phantasmatibus, et ideo nec intelligitur nisi ut intelligens*, p. 24.51–52). L’actualité immanente de l’intellect, que les modernistes ont adoptée d’Avicenne, est rejetée. La première et la deuxième substance diffèrent l’une de l’autre de manière fondamentale. L’individualisation des universaux en dehors de l’intellect est rejetée comme une sophistique, parce que les universaux ne sont que des concepts généraux de la pensée. L’individualisation n’existe que dans le substrat matériel qui est déterminé de manière quantitative.

« Contre la thèse, qui nie l’existence d’universaux uniquement dans l’intellect, je soutiens qu’elle est sophistique et peut être réfutée comme suit. Il y a des êtres qui sont unifiés en tant que choses individuelles et donc numériquement différentes des autres. Ils sont situés à un certain endroit en tant que sujet et diffèrent donc les uns des autres. Par conséquent, ce n’est pas une différence accidentelle… » [[112]](#footnote-112)

Les universaux sont dans l’intellect (*universale esse in intellectu*). L’identité des individus est donnée *per se* en raison de substances matérielles qui forment des unités numériquement distinctes (*seipsis distinctionem habent et numerum essentialiter*). Rufus établit l’unité numérique des universaux au niveau de la première substance (*numerus a priori secundum naturam causatur*; OBJ II, ch. 3.3.2). Le traité anonyme dit qu’une telle nature des universaux détruirait leur essence (*dissolutio huius talis*). La pensée ne peut pas échanger les individus spécifiques donnés universellement dans la pensée et les premières substances données dans la réalité. La série d’arguments suivante nie la science faite selon l’interprétation analytique des *Secondes Analytiques*. L’auteur refuse d’utiliser le *medium* nominaliste du syllogisme fait selon *Oxfordian Fallacy* pour établir le fondement de la preuve démonstrative. L’individualité faite par la division des universaux dans l′Arbre de Porphyre n’arrive pas à établir une identité des choses individuelles, car les universaux n’existent que dans l’âme intellectuelle. La science basée sur la substance en tant que *tertium ens* crée une causalité douteuse du troisième genre. Nous avons analysé l’origine de cette causalité dans la nature de l’essence élaborée par Rufus (OBJ II, ch. 3.3.1). L’auteur anonyme rejette la science basée sur un *tertium ens* objectif comme un non-sens.

« S’il y avait une science qui enseignait ou prouvait quelque chose dans les choses individuelles, cette science aurait le statut des premières substances. Cependant, la science reconnaît par des preuves et suppose ce qu’il y a dans les choses réelles ; elle possède donc un caractère modal (*ipsa est modalis*). C’est en cela qu’il diffère des choses individuelles. Par conséquent, il est impossible d’avoir une science qui étudie ou prouve ce qui se passe au niveau des choses singulières… » [[113]](#footnote-113)

L’argument contre le deuxième averroïsme possède un caractère très spécifique. La différence entre la cognition modale et réelle indique l’auteur possible et établit la différence fondamentale entre le premier et le deuxième averroïsme. Il ne peut y avoir de science au niveau de la première substance hyparchique. L’existence d’une telle « *scientia realis* » serait identique à la connaissance des choses faites par le Créateur, qui a appelé les choses à l’existence. L’intellect, séparé des sens, reconnaît les choses dans leur généralité, donc dans une modalité différente de la cognition des sens (*scientia docens modum demonstrandi… ipsa est modalis*). Ce raisonnement est tout à fait cohérent avec la thèse fondamentale des *Secondes Analytiques* qui établit l′énonciation universelle en suivant le datif métaphysique. La science déductive doit avoir un caractère universel donné par l’interprétation de cognition intellectuelle selon *De anima*. Il n’y a pas de science construite sur l’existence du troisième genre, ainsi que sur une causalité douteuse, comme ce fut le cas avec des *Nominales*. En rejetant la quasi-substance faite par la nature singulière des universaux, une pluralité de substances dans l’âme est également exclue. Dans la partie suivante, l’écriture rejette l’argument principal du deuxième averroïsme, à savoir la pluralité des substances chez l’homme. Selon Aristote, l’auteur défend l’immatérialité de l’intellect donnée sur le substrat hylémorphique. L’intellect n’est pas une forme, mais simplement un acte de l’âme. La citation suivante rejette le deuxième averroïsme et résume ses contradictions fondamentales.

« La compréhension procède soi-disant sur la base de l’activité immatérielle de l’intellect ; donc, on ne peut en déduire qu’elle constitue une partie du corps. Cependant, cette position est controversée. L’acte de cognition, en fait, forme une composante de l’expérience faite en vertu de la matière (*intelligere sit passio in materia*). Toute cognition est donnée par l’intellect qui fait partie du corps existant (*per intellectum qui est actus corporis*). Cette contradiction porte sur toutes les affirmations qui disent que l’acte de compréhension est une sorte d’expérience donnée à l’extérieur du corps. Pour cette raison, cette affirmation est absurde (*positio haec stare non potest*). » [[114]](#footnote-114)

Le traité rejette clairement la thèse fondamentale de Rufus, Kilwardby, Bonaventure et Pecham comme absurde. Le raisonnement suit l’interprétation du Commentateur à propos *De anima*. La compréhension intellectuelle est un acte de l’âme immatérielle, donné comme un acte du corps (*intelligimus per intellectum qui est actus corporis*). Toute autre détermination par la matière (*passio in materia*) détruirait l’immatérialité de l’intellect donnée par l’acte de la personne physique. L’auteur fournit sa propre version de la différence d’Averroès entre *tertium* et *quartum genus* comme suit : « L’âme a besoin du corps comme objet pour comprendre, pas comme sujet » (*anima indiget in intelligere corpore obiecto, non sicut subiecto*; ibid, 39.67–68). Grâce à l’acte immatériel de l’intellect, l’âme est en quelque sorte séparée de l’individuation faite par le corps qui fait un *subiectum* matériel. Comme nous le verrons plus loin, Siger de Brabant élabora une conception similaire de l’intellect et du corps (ch. 4.4.1). Mais l’auteur rappelle immédiatement qu’il n’est pas un objectiviste comme le deuxième averroïsme qui séparait l’intellect comme une substance indépendante. Cela a été la conception de l’objectivité chez Pecham (ch. 4.2.2). Le terme « *non sicut subiecto* » exprime simplement l’immatérialité de l’intellect (*inmixtus*), car il ne nécessite aucun organe sensoriel corporel pour exercer son activité. L’intellect n’est pas de nature matérielle et donc son attachement au corps est très spécifique, ce qui est clairement exprimé dans l’écriture *De anima* et dans CMDA. Ce n’est pas une relation « sujet—objet » du deuxième averroïsme dans le contexte d’être pris « *obiective*», mais la relation de l’intellect en tant que puissance immatérielle de l’âme qui est la forme unique du corps. Rappelons le passage correspondant de CMDA concernant l’*intellectus materialis* comme *quartum genus*, où nous trouvons une thèse similaire.[[115]](#footnote-115) Les termes « *consimile* » et « *simile* » séparent *intellectus possibilis* d’Averroès de l’*intellectus materialis* des alexandrins modernes qui le transformèrent en une substance. Le corps se tient dans la position de l’objet par rapport à cet acte spécifique faite par *anima intellectiva*. La capacité intellectuelle de l’âme est immatérielle et diffère par cette performance de la cognition sensorielle physique.[[116]](#footnote-116) Grâce à l’immatérialité de cette opération spécifique, il est vrai que l’âme se tient dans la position « *inmixtus* » par rapport au corps, car son acte est en quelque sorte séparé du corps grâce à l’immatérialité de l’intellect (*indiget anima ad explendum hanc operationem corpore sicut obiecto*). L’écrivain tient dans cette question la position brillante de Siger dans l’écriture *Quaestiones in tertium De anima*. Selon Gauthier, le traité a été écrit au début des conférences de Siger à l’Université de Paris en 1265–66 (ch. 4.4.1). L’écriture *Anonymus Giele* utilise le terme « *sicut obiecto* » contre le deuxième averroïsme dans un sens similaire à celui de Siger, ce qui limite encore plus le choix des auteurs possibles. La partie intellectuelle de l’âme est attachée à la personne en tant que substrat hylémorphique d’une manière très spécifique. Une fois de plus, la distinction clé de CMDA entre les deux types de cognition est en jeu. La cognition intellectuelle est située exclusivement dans le mode « *inmixtus* » dans la personne corporelle. L’unité de la personne sur le plan « *corpore sicut obiecto* » diffère fondamentalement de la conception de l’unité dans le mode « *obiective* » donnée comme pluralité de substances dans l’homme selon Bonaventure et Pecham. L’écrivain anonyme insiste sur l’exposition de l’âme à partir de la direction de la première substance (*phantasmata esse necessaria ut obiectum*, p. 39.83). L’objet de l’âme n’est pas la faculté réflexive sous la forme d’une substance intellectuelle, l’espèce innée ou les premiers principes de la cognition, qui considèrent principalement l’exemple idéal donné par Dieu. L’intellect est exposé de face, de la direction des premières substances. La signification universelle est abstraite des choses extérieures par le travail des sens et de l’intellect. Dans ce schéma, il n’y a pas de place pour les espèces du deuxième averroïsme (*rationes exemplares, seminales*).

L’unité de l’âme et du corps est donnée en deux étapes. L’auteur suit la ligne de CMDA et rejette l’intellect hylique fabriqué par les sophistes modernes. Le nouveau concept d’objectivité du point de vue du premier averroïsme défend *intellectus possibilis* en tant qu′une faculté personnelle de l’âme. L’acte de compréhension intellectuelle est commun au corps et à l’âme. Présenter l’intellect matériel comme une substance fait une position typique des alexandrins. Dans la lignée du premier averroïsme, l’auteur maintient l’attachement à l’*intellectus possibilis* faite dans le corps, en insistant sur l′immatérialité de l′intellect. Il ne peut donc pas être un sujet au sens de substance individualisée, comme c’est le cas dans le second averroïsme. La solution des alexandrins modernes conduit à l’intellect matériel substantiel. Il est séparé du corps et donc séparé des autres formes hypostasiées de l’intellect.

« Quiconque pense que l’intellect se connecte avec nous comme la forme avec la substance doit se retrouver dans la position d’Alexandre et proclamer que l’intellect est lié au corps en tant que faculté et qu′il est donc engendré et périssable (*virtutem generabilem et corruptibilem*). » [[117]](#footnote-117)

L’intellect humain ne peut pas être une substance. La définition d’*intellectus possibilis* comme substance séparée du corps (*intellectum nobis copulatum sicut formam secundum substantiam*) veut dire qu′il possède le même mode de matérialité que le corps (*intellectum esse virtutem generabilem et corruptibilem*). Cependant, un tel intellect correspond à l’intellect hylique d’Alexandre (νοῦς ὑλικός) et son travail de connaissance ne peut pas établir une forme universelle de syllogisme démonstratif. Une fois de plus, l’excellente lecture de CMDA faite par les maîtres parisiens de la rue du Fouarre est à l’œuvre vers l’an 1270. L’intellect matériel rejeté des alexandrins ne possède pas le même mode de cognition qu’*intellectus possibilis* d’Averroès. Les modernistes ont permis à l’intellect réceptif de se matérialiser à la manière d’une substance moderniste sur le mode douteux de la matière spirituelle. L’écriture qui soutient un tel scénario averroïste présuppose nécessairement l’intellect comme une forme séparée qui génère le même contenu immatériel de la cognition chez toutes les personnes. Une telle cognition de toutes les personnes n’est pas identique dans le mode correct « *idem* » (*quartum genus*), mais dans le faux mode mythologique d′« *ipse* » (*tertium* *genus*). La modernité critiquée par l’auteur n’a pas du tout compris les arguments principaux de CMDA. L’*intellectus agens* cosmique, donné comme une substance séparée, se combine avec l’acte individuel de cognition donné par l’intellect hylique. L’accent mis sur *intellectus materialis* purement sensuel expliquerait à la manière de Thémistius la connexion de la pensée individuelle aux fantasmes. Ce qui manque, c′est l’unité de l’intellect immatériel et de la pensée donnée séparément en chaque personne, comme nous le trouvons chez Aristote et Averroès. La solution suit dans ce cas la position d′Albert qui fait un appel à Averroès pour élaborer une synthèse de la cognition faite par personnel *intellectus speculativus* (OBJ II, ch. 2.4.2). Contrairement au deuxième averroïsme, l’auteur interprète exactement la partie clé de CMDA, à savoir la division de l’intellect immatériel en un composant réceptif et un composant actif selon le *tertium* et *quartum* *genus*.

« Averroès affirme dans le troisième livre que l’intellect actif et possible possède un caractère inviolable, mais l’intellect spéculatif est vulnérable et engendré. Par conséquent, ni l’intellect actif ni l’intellect passif ne se suffisent l’un à l’autre, mais n’ont besoin des fantasmes. L’intellect spéculatif surgit [réellement] dans les fantasmes, mais du point de vue de la nature susmentionnée, tel qu’elle est donnée [essentiellement] en elle-même, c’est l’acte permanent de compréhension. De même, les substances cosmiques séparées sont constamment en mouvement du point de vue de leur substance rationnelle. Par conséquent, l’intellect humain a besoin des fantasmes. Cependant, cela ne signifie pas que l’intellect se connecte aux fantasmes de la même manière que la vue perçoit les couleurs sensuellement. Cela répond à toutes les objections. » [[118]](#footnote-118)

Le commentaire distingue clairement le caractère hypothétique (*licet*) de l’intellect réceptif séparé et de l’intellect actif donné dans les sphères astrales (*licet intellectus agens et* *possibilis sint aeterni*). L’argumentation est excellente, car la différence entre *tertium* et *quartum genus* est valable même pour les intelligences cosmiques, car ce sont des formes hypostatiques mobiles (*tertium genus*) qui font le même produit universellement partagé de leur pensée (*quartum genus*). Mais l’homme possède l’intellect comme faculté de l’âme donnée dans le corps. En conséquence, la définition de l’intellect réceptif séparé ne peut être donnée que dans le mode *quartum genus*, c’est-à-dire en tant que concept universel de la pensée. La mention des intelligences cosmiques fournit une indication importante pour la paternité du traité, car elle détermine l’auteur par rapport aux disputes concernant l’éternité du monde et de l’espèce. L’intellect, en tant que quatrième genre d’Averroès, est la faculté immatérielle de l’âme humaine immatérielle (*inmixtus*) ; grâce à cette séparation de la matière, il ressemble complètement aux intelligences cosmiques. Mais l’auteur sait parfaitement que, en accord avec le Commentateur, il ne parle que de la forme abstraite de l’intellect sur le mode de *quartum genus*. D’autre part, la citation présente l’actualisation humaine de cette cognition immatérielle dans l’intellectus spéculatif personnel, qui est vulnérable et réellement présent dans le corps (*speculativus tamen corruptibilis et generabilis est*). Par conséquent, il ne suffit pas de décrire abstraitement les deux types d’intellect. La description de leur activité doit être faite sur la base de la réception des fantasmes (*quia non sibi sufficiunt agens et possibilis, sed et phantasmata necessaria sunt*). La raison est claire, à savoir l’exposition de la cognition humaine de la direction des choses matérielles existantes perçues par les sens. L’écriture CMDA travaille ce postulat fondamental du premier averroïsme dans le concept de l’intellect comme acte personnel de cognition dans le corps, c’est-à-dire comme *tertium genus*. Voici la définition précédente de l’intellect humain en tant qu’acte du corps. La nature de l’intellect spéculatif est la même qu’Albert, car il représente la synthèse résultante de la cognition en tant qu’acte immatériel individuel (OBJ II, ch. 2.4.2). La synthèse résultante de la cognition individuelle et universelle commence par la cognition sensuelle (*unde intellectus speculativus generatur in phantasmatibus*), puis commence la distinction exacte entre l’intellect cosmique et sa variante humaine. Ensemble, ils ont l’immatérialité et la capacité active de penser (*semper intelligit*). Mais ces propriétés de l’intellect sont liées chez l’homme à l’acte corporel de l’intellect spéculatif, qui est déterminé par la cognition sensuelle et donc aussi individuelle. Ce type de la personalisation matérielle établit la propre essence de l’intellect humain lié au corps et aux sens (*quantum ex se est*). Mis dans le mode « *semper* », l’intellect humain actif n’est pas lié à la forme pure de l’intellect cosmique actif, mais à l’acte spécifique de la cognition corporelle chez l’homme (*intellect intellectus naturaliter, quantum ex se est, semper intelligit*). Le mode complet de ce « *semper* » réside selon CMDA dans l’abstraction de l’intellect humain lié à l’existence de l’humanité en tant qu’espèce, ainsi qu’à l’existence de la philosophie (*species humana est aeterna*; OBJ I, ch. 2.4.3). Comme nous le savons, cette ligne sépare *intellectus agens* de sa forme cosmique. Cette idée se retrouve chez Alvernus et aussi chez Grosseteste, mais pas chez leurs successeurs, qui ont introduit le deuxième averroïsme à Oxford. L’intellect humain est séparé des sens et donc immatériel. Par conséquent, l’acte de le reconnaître n’est pas le même que dans le cas de la cognition sensorielle due à l’acte de voir (*non unitur intellectus phantasmatibus sicut visus coloribus*). Cette différence a été résolue à l’école du premier averroïsme par différents concepts de diaphanum dans les sens et dans l’intellect réceptif selon CMDA (OBJ I, ch. 2.4.4). La position de l’écrivain anonyme est tout à fait cohérente avec la solution de l’unité de l’intellect selon CMDA. La dernière phrase de la citation contient une ironie totale. Par une brillante distinction des types d’intellect, basée sur la connaissance générale des commentaires d’Averroès, l’auteur anonyme confirme avoir résolu toutes les objections (*per hoc solvuntur omnes rationes*). En réalité, il a révélé toutes les contradictions du deuxième averroïsme. Les modernistes ont dû passer à l’attaque et proposer de nouveaux arguments, cette fois de nature idéologique et autoritaire.

La polémique suivante avec le deuxième averroïsme dans la deuxième partie du traité traite la compréhension erronée de la matière et du mode d’abstraction. Ils sont corrigés avec des références à Aristote et Averroès. L’auteur suit la ligne de Bacon et Albert. Il explique le concept universel de la deuxième substance qui se forme dans l’acte de connaissance de la première substance réelle. La même chose, bien sûr, s’applique également au double statut de la matière, qui ne peut se produire comme une nature objective de *tertium ens*. L’auteur rappelle aux sophistes Latins des vérités fondamentales qu’ils auraient dû apprendre dans les programmes de licence de la faculté artistique lorsqu’ils ont appris la différence entre l’abstraction mathématique et métaphysique.[[119]](#footnote-119) Le texte établit clairement l’autonomie de l’abstraction mathématique comme un acte secondaire qui fait abstraction des choses réelles. L’imposition de sens donnée par le processus d’abstraction (*abstractio cuiusdam rei ab alia re*) exclut la supposition univoque moderne objectivement donnée. Le connaisseur d’Aristote et d’Averroès à la Faculté des Arts essaie en vain d’expliquer aux modernistes de l’époque que toute abstraction procède sur le plan *per posterius*, qui est lié aux premières substances qui existent dans la réalité (*abstractio eiusdem secundum esse*). Lorsque cette abstraction voit le jour, les mathématiques ou la géométrie, par exemple, peuvent travailler avec elle à l’étage suivant de l’abstraction. L’auteur crée une abstraction conçue selon *De anima* à partir de la direction de la première substance. De cette manière, il les sépare de l’abstraction en tant que *denudatio* du second averroïsme qui considère le continuum homogène de la matière universellement conçue (*materia universale*). Selon *Secondes Analytiques* citée ci-dessus, l’auteur rappelle aux modernistes que cette matière abstraite, donnée en pensée, est vue modalement comme une forme d’être séparée que l’existence de la chose en réalité (*abstractum habeat esse illo a quo abstrahitur*). Une fois de plus, nous en sommes à la division de la signification de Boèce et d’Abélard en « *totum integrum* » et « *totum universale* » (OBJ II, ch. 1.3). Le rejet de l’extension mathématique numériquement donnée et de la matière du troisième genre signifie que l’intellect n’est pas divisible et donc pas non plus individualisé de la même manière que le continuum donné dans le cadre des diverses formes d’abstraction logique et mathématique. Pecham a radicalement changé cet enseignement au moment où ce traité a été écrit (ch. 4.2.2). Dans le premier averroïsme, aucune solution objective n’est possible par la forme de signification de l’être du troisième genre (*totum virtuale*). L’hylémorphisme universel lié à l’hypostase porrétane est rejeté en principe. L’auteur déclare clairement qu’il ne peut imaginer comment des déterminations quantitatives pourraient appartenir à l’essence de l’intellect (*nescio de hoc*, p. 54.58). Aucune sphère d’objectivité ne peut transmettre la connexion de l’âme et du corps sous la forme d′un *tertium ens*. L’intellect, l’âme et l’unité hylémorphique du corps, ils forment *actus essendi* indivisible, qui est lié à l’existence de la première substance (*unde unitas in entitate est ab unitate actus*, p. 57.18–19). La partie suivante du traité stipule que l’acte de l’intellect immatériel est un acte de la substance hylémorphique. Selon Aristote et Averroès, toutes les autres solutions conduisent aux conclusions absurdes concernant l’intellect actif et possible, qui se connecte à l’homme de l′extérieur. L’intellect du premier averroïsme est la faculté de l’âme en tant que forme du corps. Par conséquent, il n’est pas attaché à l’âme en tant que substance indépendante, ce qui est typique du modernisme et du postmodernisme cartésien. Pour cette raison, l’argumentation de la deuxième partie du commentaire est importante. Elle rejette la distinction « sujet—objet » donné dans le cadre de l’objectivité moderne. L’attachement substantiel de l’intellect au sujet n’existe pas ; sa subsistance est donnée comme une faculté de l’âme, qui forme la forme immatérielle du corps.

« L’intellect ne comprend qu’à travers les fantasmes physiques donnés en tant qu’objet et non parce que l’intellect serait connecté au corps en tant que sujet dans l’acte de compréhension. » [[120]](#footnote-120)

L’intellect immatériel, en tant que faculté spécifique de l’âme, prend les fantasmes sensuels comme objet de son activité (*a phantasmate corporis sicut ab obiecto*). Par cette relation immatérielle et intentionnelle à l’objet de sa cognition, l’intellect devient une capacité immatérielle de la personne. Par conséquent, l’intellect n’est pas une substance séparée par rapport au corps, mais simplement une activité spécifique et immatérielle de l’âme (*non quia intellectus communicet intelligere corpori sicut subiecto*). Cette brillante distinction par la forme « *subiective—obiective* » élargit l’interprétation de Siger de la troisième partie de CMDA, rejetant l’âme et l’intellect en tant que sujet subsistant de la modernité (*hoc aliquid*). La citation montre que l’intellect opère dans le cadre de la distinction de l’intellect selon Averroès. Il est une faculté distincte de l’âme donnée dans l’acte du corps. Le rejet de l’intellect en tant qu’hypostase immatérielle donnée à l’égard du corps matériel a un caractère fondamental. Il montre le modèle d’objectivité donné dans le premier averroïsme, qui ne pouvait jamais aboutir au dualisme cartésien de l’âme et du corps. L’auteur confirme la fausse position de la modernité dans la partie suivante. Il n’y a pas d’intermédiaire entre l’âme et le corps sous la forme d’une sorte de quasi-matière, ni d’intellect séparé du corps. Par conséquent, le concept de deuxième averroïsme en tant que connexion externe (*colligatio*) de deux substances différentes est une erreur ; par exemple, la définition d’Avicenne de l’âme en tant que moteur du corps (*anima ut motor*). Comme nous le verrons plus loin, l’auteur critique la définition de l’âme par Thomas d’Aquin comme une forme hypostasiée (*qua2*, ch. 4.5.2). L’auteur résume exactement la position critique de Siger vis-à-vis de la définition essentielle de l’intellect élaborée par Albert (ch. 4.4.3).

« Si l’on prétend que l’unité de l’homme provient de l’intellect en mouvement et du corps en mouvement, il est nécessaire d’examiner si l’homme n’est défini que nominalement, s’il est défini comme une composition d’intellect et de corps animé, ou simplement comme un intellect. Quelle que soit la définition, il est impossible pour l’homme de comprendre autre chose si′il n′est pas une composition actualisée de l’intellect et du corps, c’est-à-dire, une unité de la matière et de la forme. » [[121]](#footnote-121)

L’écrivain anonyme est clair et précis, il argumente avec expertise. La combinaison de deux substances à la manière du moteur actif et de la substance en mouvement passif (*intellectu motore et corpore moto*) ne peut pas créer l’unité hylémorphique requise de la personne (*unum ex materia et forma*). L’auteur donne un aperçu concis de toutes les solutions de base de la relation entre l’âme et le corps. Soit la solution du premier averroïsme soutient que l’unité de la personne réside uniquement dans la substance hylémorphique (*aggregati ex intellectu et corpore animato*) ; ou le dualisme des *Nominales* modernes est valable, où le corps n’a que la définition nominale de l’individu et la substance intellectuelle subsistante est placée contre lui (*utrum homo sit nomen corporis tantum… aut intellectus tantum*). Toutes ces solutions cartésiennes et plus tard de *Modernorum* manquent de la pleine unité du corps, de l’âme et de l’intellect. Dans le premier averroïsme selon la « méta-physique » d’Averroès, l’unité de la personne n’est donnée que dans le cadre d’*actus essendi* de la substance unique. En conséquence, le débat entre *Anonymus Giele* et le deuxième averroïsme est en principe terminé.

Le traité représente un commentaire typique de *De anima* élaboré par un maître de formation classique à l’Université de Paris vers 1270, qui est un connaisseur de l’école du premier averroïsme dans la lignée de Siger von Brabant et qui défend son interprétation de CMDA contre les erreurs fondamentales du deuxième averroïsme. Ce connaisseur d’Averroès s’exprime de manière absolument concise et parcimonieuse. Il procède selon les instructions données par Albert dans l′écrit *De homine*. Ces débats difficiles n’appartiennent pas à la catégorie des débutants en philosophie (*haec disputatio difficilis valde, nec ad eam admittendi sund, nisi qui nutriti sunt in philosophia* ; OBJ II, ch. 2.4.3). Il critique les averroïstes de l’école de Bonaventure, en particulier Pecham et sa solution de l’unité de l’âme et du corps sur le mode du « *totum virtuale* » (ch. 4.2.2). L’auteur suit le même raisonnement concernant l’unité de l’intellect que Siger. Son argumentation de l’unité de la personne selon CMDA diffère sur certains points du point de vue d’Albert et, surtout, du point de vue d’Aquin. Par conséquent, ce traité est un témoin important dans la dispute entre les disciples de Siger et Aquin, qui a finalement conduit au départ d’Aquin de l’Université de Paris après Pâques 1272. Giele suppose que l′auteur du livre est Boèce de Dacie (Giele 1971, 20). L’herméneutique confirme qu’il s’agit probablement d’un commentaire perdu sur *De anima* écrit par ce magister, ou même de son commentaire sur le troisième livre *De anima*. Le traité travaille avec le caractère modal de l’être et de la cognition basé sur la métaphysique d’Averroès, ainsi que sur la lecture précise de CMDA. Ce double caractère donné à l’école des Modistes (*Modistae*) issue du premier averroïsme, est très caractéristique de l’auteur de ce manuscrit. Les deux traités anonymes restants ne le contiennent pas. Boèce de Dacie a écrit l’ouvrage *Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum Maiorem*, qui confirme la paternité en ce qui concerne la modalité utilisée de manière similaire. L’herméneutique relie Boèce aux écoles de *Logica Vetus* dans la lignée d’Abélard, comme les anagnines citées ci-dessus, qui distinguaient clairement la supposition logique de l′imposition métaphysique (OBJ II, ch. 1.5). Comme indication clé de la paternité de Boèce de Dacie, nous pouvons considérer le rejet susmentionné de la conception de l’intellect comme une forme divisée à la manière des alexandrins et d’Aquin (*Anon. Giele* I.6 ; pages 39.85–89). À l’instar de Siger et de CMDA, l’écrivain met l’accent sur l’intellect en tant que puissance active de l’âme qui est une forme, ce qui est un signe typique de l’approche phénoménologique de Siger (ch. 4.4.2). Les prochains chapitres analyseront le texte cité dans les *Quaestiones in tertium De anima* de Siger (q. 4, p. 12.66–70). La preuve scientifique de l′intellection humaine doit trouver le type fondamental de causalité qui établit le support (*medium*) du syllogisme déductif propre au mode de pensée humain (*scire actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam* ; QIIIDA, q. 4 ; ed. Bazán, p. 12.67–70) à la partie méthodologique introductive d′*Anonymus Giele* correspond à ce texte en définissant les capacités existentielles d’*anima intellectiva* de la même manière. Citons maintenant cette partie importante du traité anonyme.

« Il est vrai que l’âme peut reconnaître l’acte de sa propre pensée pour la raison suivante. Toute cognition vient d’autre chose que de soi-même. Les mouvements de l’âme ne sont pas en eux-mêmes un être subsistant, mais ils sont donnés dans un autre être. En raison de l’origine ainsi donnée, les activités de l’âme ne peuvent avoir d’existence par elles-mêmes ; elles prouvent donc [comme effet] l’existence d’un autre être [comme cause]. Si ces mouvements de l’âme n’existaient pas, nous ne saurions rien de l’âme réelle (*nihil sciremus de ea*). Par conséquent, nous ne reconnaissons pas l’âme telle qu’elle est en elle-même (*animam cogniscimus non secundum se*), mais selon la façon dont elle se réfère à ses propres mouvements (*secundum quod refertur ad ista*). C’est pourquoi on dit que l’âme est ce qu’elle fait à travers ses actions telles que l’ouïe, la vue, la compréhension, etc. » [[122]](#footnote-122)

La citation divise la subsistance de l’âme et ses capacités (*passiones non sunt aliquod ens per se subsistens, sed sunt ens in alio*). L’approche phénoménologique provient des phénomènes actualisés, c’est-à-dire des facultés observées de l’âme (*animam cognoscimus non secundum se, sed secundum quod refertur ad ista*ta). L’argument reprend la défense des *Secondes Analytiques* selon un datif métaphysique lié à l’imposition catégorielle. L′existence réelle de la substance première entre dans le mode passé et la connaissance universelle s’installe. Cette dépendance fondamentale de la pensée sur l’être réel et la causalité de la première substance, il trouve son expression à travers le datif métaphysique. Seule la deuxième étape ouvre la voie à une considération théorique de l′être connu de l′âme (*anima est quae facit hoc*). Comme nous le verrons plus loin, c’est la position du premier averroïsme, qui est défendu vers 1270 uniquement par Siger de Brabant et non par Thomas d’Aquin ou Albert le Grand. Ce raisonnement montre que l’auteur est un brillant connaisseur du problème de l’unité et de l’individualisation de l’intellect selon CMDA. Cela ne peut pas être dit sans équivoque à propos d’Aquin, comme le montre sa polémique avec Siger (ch. 4.5.3). Le traité anonyme évalue Averroès fondamentalement positivement et pour les mêmes raisons que Siger. Une autre raison importante de la paternité de Boèce de Dacie est l’architecture similaire de la construction des facultés de l’âme de la faculté sensuelle à la faculté la plus élevée de l’âme donnée dans la contemplation. Nous trouvons le passage clé dans *Anon. Giele* I.5, où sont répertoriés tous les textes classiques importants d’Aristote sur la vie accomplie selon l’intellect.[[123]](#footnote-123) L’utilisation originale des termes « *felicitas* » et « *bonum* » de l’*Éthique à Nicomaque* confirme l’affirmation de Giele sur l’auteur possible. L’écriture *De summo bono* de Boèce de Dacia (vers 1270) élabore dans un style essayiste ce fait fondamental de l’intellect immatériel, qui existe uniquement dans chaque être humain à travers l’âme en tant que forme personnelle du corps.

Néanmoins, il existe une différence entre Siger et l’auteur, bien que les deux défendent intégralement la position du premier averroïsme. Siger et l’auteur anonyme ne travaillent pas de la même manière avec la définition de l’intellect dans *De anima*, même s’ils comprennent l’enseignement d’Aristote sur la doctrine de manière très similaire. Chacun d’eux dirige la remarque d’Aristote dans *De anima* sur l’intellect séparé dans des directions différentes. Le philosophe Siger réfère la question à l’intellect que nous percevons ; il est séparé des sens et Siger fait son investigation par la thèse centrale « *homo ipse intelligit* » (ch. 4.4.4). L’auteur anonyme est un humaniste et il examine la primauté de l’intellect dans la hiérarchie des « *actiones animae* » pour défendre la vie accomplie et béate selon l’intellect. De plus, la définition citée de l’intellect humain résume en termes de la question alors débattue de l’éternité du monde et des espèces éternelles, y compris les intelligences cosmiques. L’unité de la personne est donnée strictement dans le cadre du premier averroïsme, et en même temps ce concept est comparé à l’intellect séparé des sphères cosmiques. Cette perspective a dérouté les commentateurs contemporains qui ont compris le traité sur le modèle de l’averroïsme ou du semiaverroïsme. La dernière raison de la paternité de Boèce de Dacie est un *argumentum* *ex silentio*. En ce qui concerne l’analyse faite ci-dessus, il devient clair que vers l’an 1270, il n’y avait pas d’autres maîtres d’une pensée aussi brillante qui connaissaient et défendaient si bien la ligne du premier averroïsme selon CMDA. Il n’y avait que Siger et Boèce capable de le faire. En même temps, ils différaient fondamentalement d’Aquin, Albert et Aegidius Romanus. L’écriture *De anima* était enseignée obligatoirement rue du Fouarre depuis l’année 1255. Ce maître anonyme de l’école du premier averroïsme a écrit un commentaire de qualité similaire au brillant ouvrage de Siger *Quaestiones in tertium De anima*. En tant qu’auteur de ce commentaire, Boèce de Dacie répond pleinement aux exigences élevées de la connaissance *De anima* d’Aristote. Le discours est élaboré avec la connaissance excellente de CMDA et conformément à la position de Siger. L’écriture n’a rien à voir avec le semiaverroïsme et appartient clairement à l’école du premier averroïsme. La différence clé *« subiective—obiective* » est présentée dans cet ouvrage par Boèce de Dacie selon QIIIDA de Siger contre la conception formelle de l’intellect selon Thomas d’Aquin et contre le premier thomisme d’Aegidius Romanus inspiré par Thomas d’Aquin (ch. 4.5.3). Ce traité a donc été rédigé à la même époque qu’*Anonymus Bazán* (1270–71). Son auteur anonyme défend en revanche Thomas Aquin contre la position d’*Anonymus Giele*. Les deux écrits ont donc été publiés à la même époque. Boèce, en tant qu’auteur d’*Anonymus Giele*, était le principal représentant du groupe des magisters qu′on appellait « *pars Sigeri* ». Ils ont élaboré une défense collective du recteur artistique Siger. L’écrit conteste l′interprétation *De anima* faite par Aquin dans son rôle d’*Expositor Novus*. Il était établi comme un nouvel interprète de *Corpus Aristotelicum* contre le Commentateur depuis l’année 1268, et il fut acclamé dans ce rôle surtout après son arrivée à Paris. C’est la raison pour laquelle l’interprétation *De anima* possède une pensée précise et des formulations du même niveau d’excellence que celles de Siger. La position semiaverroiste d’Aquin a été réfutée. Le traité *Anonymus Giele* a été écrit avant l’année 1272, car il a contribué à la défaite philosophique d’Aquin comme un *Expositor Novus* d’Aristote. Nous analyserons cette controverse en détail ultérieurement. La critique des modernistes en tant que Pecham fait un objectif secondaire, car leurs sophismes sont contradictoires de manière totale. Le pôle complémentaire de cet écrit polémique qui prend la défense de l’école de Siger est l′écrit *Anonymus Bazán* probablement rédigé par Aegidius Romanus (ch. 4.3.3). Son apologie semiaverroiste a été écrite en même temps qu’*Anonymus Giele*. Mais ce second traité anonyme défend la position d’Aquin surtout contre l’école de Pecham.

### 4.3.2 Commentaires sur *De anima* d’Oxford et de Munich

Le premier conflit entre le premier et le second averroïsme s’est achevé en 1256 avec l’expulsion des véritables aristotéliciens de la rue du Fouarre. La génération suivante d’interprètes modernistes *De anima* prit *via Modernorum.* Naturellement, la génération suivante de leurs critiques était active à son tour. Les altercations des deux écoles sont documentées dans deux traités anonymes que Fernand Van Steenberghen a édités en un seul livre. Les manuscrits d’Oxford (*Merton College, ms. 275*) et de Munich (*Staatsbibliothek, ms. 9559*) présentent une approche formelle similaire de l’argumentation. Les deux écrits auraient été rédigés dans les années 1273–77 (Steenberghen 1971, 129). L’herméneutique de l’objectivité ne pense pas à la suite de Steenberghen que l’auteur des deux écrits ne peut être clairement déterminé et que, dans l’état actuel de la recherche, il restera inconnu (ibid, 133). La paternité et les circonstances de la création des deux traités peuvent être déterminées et une nouvelle datation des deux manuscrits doit suivre. Du point de vue herméneutique, les deux manuscrits défendent des conceptions fondamentalement différentes de l’intellect et n’appartiennent pas à une seule école. Le Manuscrit de Munich est écrit dans l’esprit du premier averroïsme brillamment conçu ; le Manuscrit d’Oxford est écrit dans l’esprit du second averroïsme modernisé. Il s’agit donc de deux solutions complètement différentes de l’unité de l’intellect. En outre, les deux traités diffèrent en matière de terminologie et de style, ce que Steenberghen a dûment remarqué (ibid, 126). À cause de double argumentation, Siger comme un seul auteur des deux traités peut être exclu avec certitude. L’herméneutique soutient la deuxième thèse de Steenberghen. Il ne s’agit pas de deux *reportatio* différentes concernant les cours d’un maître, mais deux traités différents élaborés par deux auteurs différents (ibid, 127). Il faut ajouter à cette thèse qu’ils étaient même les représentants de deux écoles de pensée différentes. Le Manuscrit d’Oxford paraphrase le traité de Munich et remplace les passages contestés par sa propre interprétation dans l’esprit d’un second averroïsme modéré. Ce fait est attesté par les passages clés du Manuscrit de Munich, qui ont reçu un sens différent dans le Manuscrit d’Oxford. Le manuscrit original du brillant représentant du premier averroïsme a été adapté à la pensée du second averroïsme, mais dans une nouvelle version semiaverroïste influencée par Thomas d’Aquin. Le Manuscrit d’Oxford, contrairement à Kilwardby, Bonaventure et Pecham, défend la position du second averroïsme à partir d’une position d′un vrai connaisseur. Il s’efforce de se réconcilier avec la position d’Aristote, qu’il reprend du Manuscrit de Munich, tout en gardant une distance critique par rapport au second averroïsme sur des points importants. L’écrit défend ces points de manière nuancée. L’auteur du Manuscrit d’Oxford (*Merton College, ms. 275*) doit être recherché dans l’entourage de bien meilleurs connaisseurs d’Averroès que Bonaventure, Pecham ou Kilwardby. Il n’y avait qu’une seule autorité de ce type parmi les seconds averroïstes de l’époque, à savoir Aegidius Romanus au moment de la publication du *De plurificatione possibilis intellectus* (vers 1271). Ce traité a été trouvé dans la même brochure (*fol*. 101r–107r) que les deux traités anonymes. L’herméneutique confirme la conclusion de Giele quant à la paternité d’Aegidius sur le Manuscrit d’Oxford. Son analyse de la date d’origine montre que, outre Siger de Brabant, l’écriture citée d’Aegidius a également eu une influence fondamentale sur le Manuscrit du Merton College (Giele 1960, 530). Il est donc nécessaire d’expliquer quel était l′influence de la pensée de Siger sur ce manuscrit. Aegidius était un représentant du second averroïsme, mais il assistait aux conférences des deux éminents représentants du premier averroïsme à Paris, Siger de Brabant et Thomas d’Aquin. Il partageait leurs opinions aristotéliciennes sur de nombreux points, notamment sur le concept aristotélicien d’abstraction et sur la séparation d’intellect des substances réelles. Il rejette la matière en tant que *tertium ens* et la conception dualiste de l’âme. Il modifia considérablement l’intellect actif substantiel et l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques*.

Le manuscrit incomplet de Munich avec le commentaire *De anima* I–II, en revanche, défend philosophiquement de manière claire et précise les thèses du premier averroïsme, en citant Aristote et Averroès. Le style de l’argumentation représente un brillant exemple de la pensée de l’école du premier averroïsme. L’auteur est modeste dans ses expressions, il ne s’engage pas dans des polémiques superflues, l’argumentation est logique, précise et la terminologie est très claire. En ce qui concerne la philosophie, l’écrit présente une synthèse de haut niveau du premier averroïsme. Outre l’explication des erreurs du second averroïsme, il fournit une synthèse complète de CMDA en ce qui concerne l’unité de la personne. Il était écrit dans la nouvelle situation donnée par l’avènement du second averroïsme après l’année 1255 à l’Université de Paris. Il propose une brillante interprétation de CMDA selon l’école sicilienne, présentée « *ad mentem Averrois* ». Seul Siger de Brabant répond à ces critères au moment de la rédaction des *Quaestiones in tertium De anima* (vers 1265) et avant la publication *De anima intellectiva* (vers 1273). L’herméneutique s’accorde donc avec la thèse de Steenbergh sur la paternité de Siger, car le Manuscrit de Munich ne contient pas d’enseignements contradictoires par rapport à la position de Siger (ibid, 130). Si nous séparons les deux manuscrits l’un de l’autre en tant que traités indépendants de différentes écoles, la probabilité de la paternité de Siger augmente, notamment en combinant ce travail avec son commentaire sur le troisième livre *De anima*. Le Manuscrit de Munich pourrait être une *reportatio* d’un étudiant de l’Université de Paris, mais le style précis des formulations est conforme à la pensée originale de magister Siger. Ce travail fut transféré dans l’environnement du second averroïsme à Oxford, où il fut combiné avec le commentaire idéologiquement différent d’Aegidius Romanus que les modernistes d’Oxford préféraient. Les conflits ultérieurs concernant Siger et la dispute sur l’averroïsme se sont indirectement reflétés dans les deux manuscrits. Le Manuscrit de Munich est moins lisible, certains passages contenant des commentaires aristotéliciens sont noircis et le commentaire le plus important du *De anima III* manque. Il se peut que le commentaire manquant du DA III n’ait jamais existé parce que l′écrit *Quaestiones in tertium De anima* circulait comme l′œuvre indépendante de Siger. C’est ce qui fait la différence avec le manuscrit respectable et bien entretenu d’Oxford. Il a été rédigé par un scribe professionnel qui travaillait au Collège moderniste d’Oxford. Le Manuscrit de Munich peut peut-être être identifié à l’œuvre perdue de Siger nommé *De intellectu* que mentionna Agostino Nifo, un aristotélicien de la Renaissance et l’interprète d’Averroès. Dans l’ouvrage *De intellectu*, Nifo désigne Siger comme la plus grande autorité du premier averroïsme (*Suggerius vir gravis secte Averroisticae fautor* ; *De intellectu*, f. 33ra ; Hasse 2007, 315). Le fait que Nifo range Siger dans « la secte des averroïstes » indique sa mauvaise connaissance du problème. Cela est amplement confirmé dans ses commentaires concernant la métaphysique du Commentateur. Nifo cite très fugitivement les écrits de Siger et il n’est pas certain qu’il ne s’agisse pas sous le titre général *De intellectu* des traités déjà bien connus de Siger.[[124]](#footnote-124) Une autre possibilité probable est l’identification avec le commentaire perdu de Siger sur *De anima I–II*. Il est logique que le magister Siger ait commenté les trois livres *De anima*. Cet écrit d’Aristote figurait depuis 1255 sur la liste des lectures obligatoires de la Faculté artistique. La structure du Manuscrit de Munich correspond à ce traité, car le commentaire sur le troisième livre *De anima* est absent et l’écrit ne contient qu’un commentaire des livres I et II (Steenberghen 1971, 126). Pour les deux manuscrits, Steenberghen suggère une date postérieure à 1270. Comme nous le verrons plus loin, la structure de l’argumentation ne correspond pas à cette époque. En particulier, la dernière partie du Manuscrit d’Oxford (DA III) est très importante pour l’indication de l’époque. La genèse et la structure des arguments de cette section montrent qu’elle n’est certainement pas née après la publication *De unitate intellectus* (1270) d’Aquin, comme le suggère Steenberghen.

Tout d’abord, il faut examiner les différences fondamentales entre deux manuscrits. Elles concernent le statut des espèces et des universaux, l’essence de la matière et, bien entendu, le statut de l’intellect, qui détermine deux formes différentes de connaissance scientifique et deux concepts différents de métaphysique. Le Manuscrit de Munich (ci-après seulement « M ») commence par la définition de la science comme connaissance universelle immatérielle selon le principe « *ex inmediatis* » des *Seconds Analytiques* expressément cités. La connaissance doit aller aux propriétés substantielles de la première substance (*subiectum*) en tant que point de départ de la connaissance (*principium*) et base de la connaissance ultérieure (*cognitio subiecti principium est cognitionis omnium aliorum*). La réalité étudiée est l’effet des substances premières réelles (*est enim principium cognitionis propriae passionis*), auxquelles correspond la définition rationnelle du côté de la cognition (*quia ponitur in ratione eius* ; M 1.1.2 ; p. 138.22–25). Le manuscrit insiste sur le principe « *ex* *inmediatis* », bien qu’il ne le mentionne pas directement ; mais en relation avec le texte cité des *Seconds Analytiques*, cela est évident.[[125]](#footnote-125) La structure de *demonstratio* suit les arguments du premier averroïsme, car elle adapte la nature de science aux actions effectives des substances réelles (*passiones*). La cognition prend la direction des substances premières qui déterminent le cours ultérieur de l’abstraction. Le Manuscrit d’Oxford (plus loin seulement « O ») a édité cette partie de telle manière que le principe de réalité est tombé et que la définition de *demonstratio* s’est déplacée vers le lien central du syllogisme édité selon Sophisme oxfordien. Le principe de cognition est passé de l’imposition du sens de la réalité à la supposition de la logique, conformément à la doctrine du second averroïsme. La suite de l’argumentation du manuscrit O montre qu’il ne s’agit pas d’une coïncidence. L’exposition ne part pas de la substance première, comme dans le cas de M, mais de l’essence et des principes autonomes de la connaissance, qui sont donnés dans l’intellect en tant qu’hypostase actualisée autoréflexive. Le manuscrit O, dans la paraphrase du manuscrit M, ne mentionne pas du tout *Seconds Analytiques*, à juste titre, car il modifie le sens du traité M dans le style du second averroïsme. Le manuscrit M, citant Aristote, dit que, selon les preuves susmentionnées, la connaissance universelle est immatérielle (*universale secundum quod huiusmodi non est corruptibile*) et que telles sont la connaissance et la cognition ainsi produites (*scientia*). Mais le processus de formation de cette connaissance doit être donné sur le substrat matériel du corps, sur lequel agissent les choses reconnues (*illud de quo est scientia oportet quod habeat passiones*). Nous trouvons la différence fondamentale entre les manuscrits M et O dans le passage qui comprend le sujet de connaissance selon le *Modernorum*, c’est-à-dire par exposition du sens faite par-derrière, à partir des principes hypostatiques de connaissance stockés dans l’intellect selon Avicenne. La citation du Manuscrit d’Oxford montre une position exactement inversée par rapport à *Anonymus Giele*. La modification du manuscrit M est de nature fondamentale et suit le raisonnement d′*Oxfordian Fallacy*. L’auteur décrit la cognition du sujet avicenniste moderne, ce qui est en contradiction avec la version M.

« La connaissance intelligible du sujet (*cognitio subiecti*) apparaît d’abord dans l’intellect selon la connaissance et l’essence. La compréhension intelligible du sujet par la connaissance est le fondement de tout le reste (*cognitio subiecti in scientia est principium omnium aliorum*), parce que les principes de la connaissance sont donnés dans la définition du sujet (*principia fundantur in ratione subiecti*). Par conséquent, la connaissance du sujet est le principe de la connaissance de ses propres mouvements (*principium cognitionis propriae passionis*). Ces mouvements sont contenus en lui comme dans le sujet rationnel (*subiectum ponatur in ratione eius*). Il doit donc être précisément ce sujet (*subiectum debet esse tale*) ; car sa reconnaissance se fait d’abord par la connaissance ainsi donnée. » [[126]](#footnote-126)

Le sophisme de la citation repose sur la définition floue du sujet de la cognition (*cognitio subiecti*). Il est indifférencié et appartient à la fois à la chose reconnue dans l’intellect et à la réflexion de l’intellect en tant que porteur de l’acte de cette cognition de la chose (*principia fundantur in ratione subiecti*). Cette version très sophistiquée du second averroïsme omet d’examiner la question cruciale de l’imposition qui constitue le fondement du manuscrit M. Le principe « *ex inmediatis* » appartient au sujet cognitif, car le manuscrit O transforma l’imposition métaphysique en une supposition logique. La cognition n’est pas éclairée de face, par la chose réelle, mais par-derrière, par le sujet connaissant. La source de la connaissance n’est pas une chose extérieure, mais la connaissance essentiellement donnée du sujet autoréflexif de l’intellect (*cognitio subiecti est principium cognitionis propriae passionis*). L’esprit moderne vient à la chose extérieure *a posteriori*, par des principes de cognition activés de manière autoréflexive, qui sont stockés dans la forme actualisée de l’intellect, au lieu de reconnaître les effets de la causalité provenante des choses extérieures qui agissent sur l’intellect. Ce principe de déduction avicenniste de cognition à partir de l’intellect d′« Homme volant » est propre au second averroïsme de Rufus et Kilwardby. Les déterminations antérieures de la substance première (*passiones et partes subiecti*) ont été transformées en investigation de l’essence de la chose (*cognitio subiecti primo occurrat intellectui circa naturam illam*). La base de la connaissance ne consiste pas dans les passions de la chose recherchée et de la personne en tant que substance première. Les principes de la connaissance n’agissent pas *per prius* par rapport aux substances premières, mais dans la preuve scientifique moderne (*cognitio subiecti in scientia principium omnium aliorum*). Comparons cette version avec la citation précédente du manuscrit M, où la substance réelle était la source des premiers principes de la connaissance (*cognitio subiecti principium*). Lorsque les modernistes et les aristotéliciens utilisent le même terme « *subiecti principium* », cela ne signifie pas la même chose ; le *Gehaltsinn* objectif est donc faux et il n’est pas le *Bezugssinn* herméneutique. L’ipséité métaphysique de la connaissance scientifique (*tertium genus*) doit être strictement séparée de son identité logique (*quartum genus*). Selon le manuscrit M, les principes de cognition ne peuvent exister de manière hypostatique dans l’intellect, car celui-ci est défini comme *tabula rasa*. Par conséquent, les deux manuscrits peuvent être séparés en fonction du Sophisme oxfordien, soit rejeté ou accepté. Soit, le sujet de la connaissance consiste en une chose réelle dans le cadre de la vérité comme *adaequatio* ; soit le sujet se transforme en un sujet moderne avec la potentialité hypostatique de Rufus qui fait la vérité comme *rectitudo*. Les deux manuscrits diffèrent également dans la conception de science : soit, le sens de l’étant est exposé de face ou par-derrière. Le changement de nature de la métaphysique correspond nécessairement à ce fait. Le manuscrit M est clairement écrit selon la « méta-physique » d’Averroès et d’Aristote. Il définit donc la première science selon l’interprétation du Philosophe et d’Averroès, c’est-à-dire par rapport à la double détermination de la substance réelle étudiée à partir de la métaphysique et de la physique (OBJ I, ch. 2.4.1). De plus, l’écriture M a brillamment séparé la science première selon Avicenne de la métaphysique d’Averroès, ce qui indique assez clairement l’auteur du traité.

« La tâche de la philosophie première est d’examiner l’être du point de vue de son existence (*de ente secundum quod ens*), ce qui inclut la considération de ce qui constitue l’acte de l’être réellement existant (*quod est actus entis*). D’une autre manière, nous pouvons dire comment la substance et l’acte d’être du corps expérimenté sensuellement sont donnés, ce qui appartient à la recherche des sciences naturelles… » [[127]](#footnote-127)

La première partie de la définition peut inclure la définition essentielle d’Avicenne de la première science (*de ente secundum quod ens*), mais ce n’est pas le type de la première science aristotélicienne. C’est pourquoi la définition d’Averroès de la connaissance « méta-physique » de l’existant doit suivre l’acte d’être de la substance réelle existante (*de eo quod est actus entis*). Cet élargissement suit immédiatement la définition générale introductive. L′intégration des deux projets de métaphysique en mode « substance *qua* substance » sous l’égide d’Averroès est importante, car elle présente la synthèse d’un double projet de métaphysique selon Avicenne et Averroès. Formulée de manière si explicite et précise, elle n’a été accessible au premier averroïsme que dans la version de Siger (ch. 4.4.1). Le Manuscrit d’Oxford privilégie la définition d’Avicenne de la première science dans la paraphrase du passage donné du manuscrit M dans l’esprit du second averroïsme (*primus considerat ens inquantum ens*).[[128]](#footnote-128) La clé est le mot « *primus* », qui donne une primauté claire à la version avicennienne de la métaphysique. La hiérarchie des deux métaphysiques est d’une importance fondamentale pour déterminer la paternité des deux manuscrits, car elle distingue l′école tolétane et sicilienne l’une de l’autre. L’interprétation de Tolède, dans l’esprit de *metaphysica generalis* postérieure, intègre le projet de « méta-physique » d’Averroès (OBJ II, ch. 2.1.3) dans la métaphysique d′Avicenne. Le premier averroïsme rejette en principe cette solution. L’école sicilienne subordonne au contraire la métaphysique logique abstraite d’Avicenne sur le mode « *ens inquantum ens* » à la première science d’Averroès fondée sur le principe « substance *qua* substance ». Au nom de la primauté de la métaphysique d’Averroès, Siger critiquait l’ordre inverse de la métaphysique faite par Albert et par Aquin (ch. 4.4.1). Le manuscrit O ne donne la définition d’Averroès de la première science par rapport à la connaissance des principes de la substance hyparchique qu’en deuxième position, mais il la relie correctement à la définition de la physique.[[129]](#footnote-129) Cette indication montre clairement que l’auteur du manuscrit O n’appartenait pas aux opposants primitifs du Commentateur, comme les modernistes des écoles de Rufus et de Bonaventure. Cependant, le manuscrit O ne contient pas la définition exacte de la métaphysique d’Averroès et renversait la hiérarchie des deux projets en faveur d’Avicenne. C’était la position typique d’Aegidius Romanus tout au long de sa vie. Le changement de définition de la métaphysique entre les deux manuscrits montre le chemin qui a déjà été pris pour créer une ontologie univoque de *Modernorum* après 1270. La seconde définition mentionne aussi spécifiquement le passage correspondant du commentaire d’Averroès pour la définition de la première science selon la substance ; cette définition ne sert que de complément à la vision préférée de l’auteur de la métaphysique selon Avicenne. Les modernistes considèrent que les définitions de la première science relative à la connaissance de la substance physique sont secondaires (voici « *scientia* » de Grosseteste), comme le montre le développement d’*Oxfordian Fallacy* dans la pensée de Rufus et Kilwardby. Les deux manuscrits diffèrent quant à la détermination du sens fondamental de l’être, ce qui se reflète nécessairement dans les définitions suivantes de l’âme et de l’intellect.

Commençons par l’accord des deux auteurs sur la question de l’espèce. L’écriture de M distingue brillamment en une phrase les deux faces de l’espèce intentionnellement saisie (*in specie est considerare naturam subiectam intentioni et intentionem ipsam* ; M 1.8, p. 161.76–77). Le second averroïsme a combiné en une unité univoque les deux composantes complètement différentes données sur le mode de l’objet visé et de l’acte existentiel d’intentionnalité (*naturam subiectam intentioni*). L’intention univoque liée à l’espèce du troisième genre acquiert un sens presque magique dans la vision de l’avicennisme tardif qui s′achève dans le postmodernisme cartésien et husserlien. L’auteur du manuscrit M définit clairement le sens de l’intentionnalité en le séparant de la connaissance sensuelle et de la chose réelle ; il ne le comprend donc que par rapport au sens de l’être dans l’intellect et, de plus, dans le mode *tertium* et *quartum genus* selon le Commentateur. L’écriture O ne voit pas cette nuance et comprend le processus de cognition déjà sur le mode nouveau de l’objectivité semiaverroïste. Le Manuscrit d’Oxford accomplit une paraphrase généralement réussie du passage cité et maintient l’intentionnalité en dehors des espèces objectives faites par le deuxième averroïsme. Cette étape est à nouveau importante pour déterminer la paternité de l’Écriture en ce qui concerne Aegidius. L’intentionnalité correctement conçue selon CMDA distingue clairement les deux auteurs de l’enseignement sophistique qui était pratiqué par le second averroïsme à l’école de Bonaventure. Mais seul le manuscrit M garde la brillante distinction entre l’objet intentionnel et l’acte existentiel. C’était un trait unique que Siger a créé en interprétant l’écriture CMDA selon l’école sicilienne. Il a été élu recteur des artistes de la rue du Fouarre en raison de sa pensée exacte et brillante. Dante l’a dûment remarqué dans la *Divine Comédie*. Ce fait mis à part, q. 9 du manuscrit O suit la ligne générale du manuscrit M et il contient le même enseignement sur les universaux. Les deux auteurs se réfèrent à Thémistius et Averroès en accord. En ce qui concerne la primauté ontologique des premières substances, l’émergence de l’universel dans la pensée représente une opération secondaire de l’intellect (*quod sequitur ipsa particularia ex operatione intellectu est posterius* ; M 1.9, p. 164.25‒26). Citant Aristote, les deux auteurs suivent le datif métaphysique et ils adhèrent à une ligne claire par rapport au second averroïsme. Soit les universaux sont donnés *per posterius* en ce qui concerne les premières substances, soit ils n’existent pas du tout (*Aristoteles dicit quod animal universale aut nihil est aut posterius est* ; O I. 9, p. 165.49‒50). La source de l’universalité est l’*intellectus agens* qui, grâce à sa propre universalité accidentelle, produit l’universalité à l’égard des choses réelles. Les universaux n’ont qu’un caractère accidentel, car ils reconnaissent l’essence de la première substance en vertu de l’intention immatérielle ajoutée à la première substance (*universale in actu est aliquid aggregatum ex natura rei ei intentione superaddita*).[[130]](#footnote-130) L’existence réelle de la chose est simplement pensée et ne peut donc pas être une forme d’être du troisième genre. L’auteur du manuscrit O a rejeté l’hylémorphisme universel à Oxford et à Paris, et en même temps cet avicennisme n’a pas accepté le concept de métaphysique d’Averroès, tel qu’il est donné dans le manuscrit M. Cela rend la nature du traité O absolument spécifique. Cette prise de position détermine la date et les circonstances quand ce manuscrit a été élaboré. À ce stade, l’unité numérique de l’intellect possible et actif n’a pas encore été clarifiée. Les deux auteurs déclarent avec une référence implicite à *De anima* qu’il existe une différence fondamentale entre les deux composantes de l’âme. Dans cette question, nous pouvons voir le niveau d’un aristotélicien érudit qui écrivit ce manuscrit semiaverroïste O contrairement à l’école averroïste de Bonaventure. Il gardait une pluralité de substances directement dans l’intellect (ch. 4.1.2). Un tel niveau d’aristotélisme instruit montre que l’auteur du manuscrit semiaverroïste O s’oppose à l’école averroïste de Bonaventure. Cette séparation du semi-averroïsme cultivé conservé dans le manuscrit O de l’averroïsme primitif des premiers modernistes suggère la naissance du thomisme dans le milieu de la deuxième vague de sophismes oxfordiens vers 1270. Cela signifie que le thomisme et le scotisme ont la même origine moderniste, dont nous parlerons plus tard.

Les deux aristotéliciens savent que la cognition humaine possède le caractère d’un mouvement de la possibilité à la réalisation, et que son actualité est initialement donnée par les sens corporels. Premièrement, *intellectus possibilis* doit être donné comme une partie réceptive de l’âme, qui est actualisée par *intellectus agens*. Si l’intellect actif imprimait l’actualité dans *intellect possible* à partir de lui-même, et non de la réception intentionnelle de la chose extérieure, alors notre cognition serait réelle et permanente. Cela contredit le cours réel de la cognition contingente. Sur la question des espèces et des universaux, les deux auteurs défendent clairement et de manière convaincante la ligne du premier averroïsme donnée par l’interprétation d’Averroès.[[131]](#footnote-131) La fausseté de l’objectivité du second averroïsme, donnée sur le mode de l’hylémorphisme universel et par la pluralité des substances chez l’homme, est clairement et en principe rejeté par les deux auteurs. Ils connaissent bien l’écriture *De anima* et l’argumentation de CMDA. L’auteur du Manuscrit d’Oxford n’a aucun problème avec la première partie de la citation du manuscrit M.[[132]](#footnote-132) L’auteur de la version M affirme qu’*intellectus agens* se situe au-dessus de l’intellect potentiel (*agens sit nobilior patiente*) dans l’ordre de la connaissance, car l’intellect réceptif n’est défini que par rapport à la potentialité de la connaissance intellectuelle. La connaissance qu’*intellectus possibilis* possède en potentialité, *intellectus agens* la possède en tant que concept immatériel prêt à l’emploi. La différence fondamentale entre les deux manuscrits réside dans la question de savoir si le terme « *nobilior* » signifie la supériorité ontologique de l’intellect actif avicenniste (modernisme) ; or, le terme indique simplement l’ordre de cognition dans lequel l’actualité donnée par l’intentionnalité passe de l’intellect réceptif à l’intellect actif (*De anima* d’Aristote). L’auteur du manuscrit O est un sophiste Latin instruit dans le style de « *aliquantulum obscura* » de Grosseteste (OBJ II, ch. 3.1.1). Par conséquent, la principale différence entre les deux commentaires doit être notée avec une remarque dans le manuscrit O qui s’éloigne de la doctrine défendue dans le manuscrit M : « *Sed quomodo est istud, magis dubium est*. » (O 1.10, p. 168.47) Selon l’auteur de la version O, qu’est-ce qui est douteux en principe et pourquoi ? Le manuscrit O reproduit fidèlement et finit par douter de la phrase clé du manuscrit M, qui concerne l’essence de la connexion des deux intelligences. Les composants réceptifs et actifs de l’intellect sont immatériels, mais diffèrent les uns des autres en raison de la différence entre la potentialité et l’actualité. L’intellect doit être déterminé d’une manière ou d’une autre (*quomodo*) par la reconnaissance sensuelle de la chose réelle. Cette différence dans les deux manuscrits est de nature de principe. Cette position sépare le dualisme de la cognition sensuelle et intelligible du semiavérroïste Aegidius de la définition brillamment élaborée de Siger de la cognition dans le cadre de la personne unique. L’écriture manuscrite M effectue dans cette partie un résumé de la partie centrale de l’unité de la personne selon CMDA. L’auteur de la version M rejette fondamentalement la thèse de la subordination de l’intellect réceptif à l’actif, car l’*intellectus agens* deviendrait une substance indépendante dans l’âme. Puis il poursuit avec une attaque contre les averroïstes de l’école de Bonaventure, qui s’accrochent à l’exposition du sens fait par-derrière. L’écriture M a déterminé avec précision la position des modernistes et l’a rejetée. La modernité définit la cognition sur la base du fait que l’intellect hypostasié et détaché agit par lui-même sur *species sensibilis* dans l’imagination. Il transforme par lui-même la puissance intelligible des espèces sensuelles en une notion actualisée.

« Comment cette subordination serait donnée est montrée par les quidams qui posent les fantasmes dans la même relation à l’intellect possible que les impressions sensorielles aux sens. Dans les fantasmes, il n’y a pas de détermination universelle dans l′actualité, mais seulement dans la puissance. L’intellect actif [moderne] procède de l’intention ou de la détermination rationnelle donnée dans la puissance (*ab huius modi intentione vel ratione universali in potentia*) et remplace les principes de l’individualisation sensuelle (*circonscrit principia individuantia*). En conséquence, l’intellect [moderne] fait de l’universel donné en puissance un universel réellement donné (*intellectus universale est actuale*). Ainsi l’intellect actif crée les universaux par lui-même (*intellectus agens per se agit universale*). Cette manière d′actualiser le sens universel remplace l’intellect possible. C’est pourquoi ces quidams prétendent que les universaux dans les choses préexistent avant l’activité de l’intellect. » [[133]](#footnote-133)

La première phrase dit qu’il y a des défenseurs d’une thèse (*secundum Quosdam*) selon laquelle les universaux ne peuvent pas réellement être dans les fantasmes sensuels, mais ne sont là que dans la puissance (*in phantasmatibus non non est ratio universalis in actu, sed in potentia*). Par conséquent, leur définition immatérielle (*ratio universalis*) affecte directement l’intellect réceptif immatériel. Le modernisme, éclairé par cet intellect solaire, n’a pas besoin d’*intellectus possibilis*. L’école du premier averroïsme en a besoin en principe, car sinon elle n’aurait pas la vérité comme *proportio* de la chose réelle et de l’intellect. Rappelons l’abolition de l’abstraction dans la modernité de falsafa qui a choisi la *denudatio* d′Avicenna à la place d’*abstractio* d′Aristote (OBJ I, ch. 2.1.1). Les défenseurs s’aident de la comparaison analogue et, selon l’écriture manuscrite M totalement erronée ; les fantasmes ont par eux-mêmes le même rapport à l’intellect possible (*in phantasmatibus, quae se habent ad intellectum possibilem*) de la même manière que les qualités perceptibles des choses gardent par rapport aux sens physiques (*sicut sensibilia ad sensum*). La citation mentionne une expression standard du deuxième averroïsme, avec laquelle les modernistes ont essayé de combler la différence fondamentale entre la cognition sensuelle et intellectuelle d’une manière métaphorique et sophistique. Selon l’auteur de M, cette analogie est impossible ; voici les explications précédentes sur le statut des universaux, qui ne peuvent être données dans les premières substances, car elles sont censées n’être que dans l’intellect. La version accomplie du Sophisme oxfordien contourne le principe d’individuation (*circumscribens*) qui est donné au niveau de la première substance. En se mettant au niveau de l’abstraction pure, l’intellect commence à régner sans restriction. Cela détermine l’universalité qui est déjà potentiellement donnée dans les fantasmes et ensuite reçue par l’intellect possible (*de huiusmodi intentione vel ratione universali in potentia*). L’*intellectus agens* actualisé (le verbe de Rufus « *exsistit* ») attire l’universel donné « *in potentia* » par sa propre actualité dans l’existence hypostatique dans la pensée (*intellectus agens… facit quod illud quod erat potentia universale est actu universale*). Ensuite, il devient clair que cette âme et cet intellect hypostatique ne sont pas *tabula rasa* d’Aristote, mais « Homme volant » d’Avicenne. L’intellect actif hypostasié de porrétans produit cognition par lui-même. Il forme donc une substance séparée du corps, de manière cartésienne. La citation rejette clairement l’enseignement de Bonaventure et de Pecham selon lequel les premières substances contiennent des entités objectives hypostatiques (*rationes exemplares, ratio seminalis*). L′auteur travaille avec le schéma de connaissance dans le cadre « potentialité—actualité » qui est pleinement aristotélicien. Mais la potentialité dans les choses réelles garde le caractère hypostatique, alors objectif. Thomas d’Aquin gardait la même position de causalité univoque formellement donnée d’intentionnalité sensuelle et intelligible. Siger l’a donc critiqué à plusieurs reprises dans son deuxième ouvrage *De anima intellectiva*. L’auteur anonyme ne dispose pas de CMDA-schéma complet de la cognition que possèdent les principaux partisans du premier averroïsme (Boèce, Siger). L’écriture prétend que les phantasmes possèdent déjà les universaux sous la forme des *species intelligibilis* qui sont supposées de n’exister que potentiellement. Ces espèces seraient donc déjà intelligibles du fait qu’elles sont non matériellement données. Et c’est sous cette forme qu’elles sont ensuite reprises par *intellectus possibilis* immatériel. Comme nous le verrons plus loin, c’est la position d’Aegidius Romanus, qui, en tant qu’auteur du manuscrit O, doit rejeter la position de Siger. Citant Averroès, le manuscrite M affirme catégoriquement qu’il n’y a pas d’universaux dans les choses, car il n’y a aucun moyen de savoir comment ils pourraient exister dans les premières substances existantes *simpliciter*. Par conséquent, les choses sont universellement reconnues dans la pensée, où leur signification résulte d’un acte existentiel de la personne.

La phrase clé suivante montre l’essence du désaccord des deux auteurs. L’auteur de M affirme que l’introduction d’universaux dans les choses conduit à circonscrire la réalité (*circonscribes principia individuantia*). La première substance ne détermine plus le processus de cognition et est remplacée par les produits modernes de l’intellect actif (*Ge-Stell*). L’auteur du manuscrit M, en tant que l’un des rares penseurs de son temps a une idée claire de ce qui fait l’erreur de la modernité (*Irrtum*). À savoir qu’elle effectue une éclipse complète de la première substance. Siger, en tant que seul auteur de son temps, a identifié un changement fondamental dans le concept de *dativus possessivus*. Le porteur de la connaissance (*subiectum*) n’est pas la réalité, mais le sujet moderne. En conséquence, les Furies modernistes l’ont sévèrement puni pour ce point de vue correct. Par le déplacement de la première substance, le principe « *ex inmediatis* » a été aboli, qui était défendu par le manuscrit aristotélicien M, contrairement au manuscrit avicennien O. L’auteur du manuscrit M voit clairement l’erreur fatale de la modernité et rejette une définition objectiviste de cognition. La réalité de la chose extérieure ne façonne que le processus matériel d’émergence des espèces sensuelles, mais en aucun cas le processus immatériel d’abstraction au niveau de l’intellect. L’auteur de M rappelle que dans ce cas, nous avons affaire à une signification douteuse (c’est-à-dire objective) de l’être, qui est donnée par l’exposition du sens fait par-derrière, car l’abstraction n’a pas besoin des premières substances actualisées. Dans ce néoplatonisme masqué, l’intellect actif pense par lui-même et non par la direction de substances réelles (*intellectus agens per se agit universale*). L’universalité faite de cette mauvaise manière détermine le travail de l’intellect possible, au lieu de l’activité des espèces sensuelles (*universale autem factum in actu movet intellectum possibilem*). Il devient alors clair que ces quidams sont en conflit avec Aristote et Averroès ; ils doivent affirmer que les universaux préexistent dans les choses en dehors de l’activité de l’intellect (*dixerunt universale praeexistere in rebus operationi intellectus*). L’auteur du Manuscrit de Munich rejette cette thèse des modernistes comme fausse. Selon l’exposition de l’être de face ou par-derrière, une telle différence nette entre le premier et le second averroïsme n’existe que dans la philosophie de Siger, comme nous le verrons plus loin. Il était le seul aristotélicien de cette époque qui comprenait précisément comment les avicennistes effectuaient l’éclipse de la première substance. L’auteur du manuscrit rejette indirectement ce passage dès l’introduction, mais n’a aucun moyen de polémiquer contre cette formulation précise. L’auteur ne sait pas comment résoudre le problème de l’unité de la cognition (*sed quomodo est istud magis dubium est*, O 1.10, p. 168.47). Il a la solution du manuscrit M juste devant son nez, mais refuse d’accepter sa connaissance, car il adhère au dualisme de la cognition sensuelle et intellectuelle. Ainsi, l’auteur s’est démasqué comme un sophiste de l’environnement du semiaverroïsme qui se situait entre le premier et le second averroïsme. Aegidius, contrairement aux sophistes confus de l’école de Bonaventure, connaît et comprend exactement la solution du manuscrit M. Il sait de quel genre de problème il s’agit, mais refuse de prendre note de la solution proposée selon CMDA et selon le manuscrit M. Le résultat du désespoir philosophique et de la perplexité d’Aegidius fut sa violente attaque contre Averroès en tant que philosophe païen, hérétique et destructeur de la religion dans l’ouvrage *De erroribus Philosophorum* (1270). L’auteur du Manuscrit de Munich n’a pas d’aporie de la cognition, car il suit *proportio* d’Averroès entre les sens et l’intellect dans CMDA. En rejetant l’hylémorphisme universel de modernité, le Manuscrit de Munich résume brillamment tout le problème des universaux et de leur cognition.

« Mais nous nous opposons au fait que tout ce qui vient à l’existence par lui-même est une composition de matière et de forme. La composition résultante ne peut pas consister uniquement en une certaine forme, car sinon ce ne serait pas une composition hylémorphique. Il ne peut pas non plus être constitué uniquement de matière, car la composition aurait alors besoin d’un autre type de matière. L’universel n’est donc pas une seule chose hylémorphique qui existe en soi. Par conséquent, il ne peut pas non plus sortir de lui-même. Il s’ensuit que l’intellect actif ne peut pas produire les universaux uniquement à partir de lui-même. » [[134]](#footnote-134)

Le processus de cognition est une certaine forme de *generatio*, mais très spécifique. Le cheval n’engendre pas un cheval en pensant. La naissance est l’exemple de « *generatio per se* », qui est donné en réalité par l’action des premières substances (*aggregatum ex materia et forma*). La chose universelle n’est pas une substance première, car elle ne produit pas un individu existant (*per se non generatur*). Ce ne peut en aucun cas être un être du troisième genre qui combine les deux déterminations en un être objectif. L’auteur rejette l’objectivité du second averroïsme, car il possède un esprit sain. Il n’y a pas de matière du troisième genre (*nec materiam*) qui pourrait produire une composition hylémorphique objective définie comme la première substance (*universale non est aliquod aggregatum per se*). Ce fut le cas de Rufus et de Bonaventure dans la conception de l’être comme une entité concrète de singularité et d’universalité. Selon le traité M, l’intellect humain ne prend pas la réalité pour connaissance de lui-même, mais auprès des substances premières. La dernière phrase de la citation rejette clairement le statut de l’intellect actif en tant que soleil qui illumine à la fois les fantasmes et l’intellect passif et qu′il produit de lui-même le sens universel (*intellectus ergo agens non agit universale per se*). L’intellect actif n’a aucune possibilité d’individualiser la cognition, car c’est une faculté psychique, qui ne fait qu’effectuer une synthèse universelle de cognitions immatérielles qui sont déjà individualisées. Par conséquent, l’intellect ne peut pas générer « matériellement » des formes reconnues chez l’homme sur le mode de l’hylémorphisme universel et en tant que *tertium ens* moderne. L’auteur de la version M a rejeté la solution erronée de certains représentants du deuxième averroïsme (*secundum Quosdam*). Ce n’est pas la position du manuscrit O. Encore une fois, il s’agit d’une allusion au différend cité concernant la double médiation entre le fantasme intelligible et le fantasme sensuel (*phantasma se habet ad intellectum possibilem sicut color ad visum*). L’écriture O nécessite que l’intellect solaire le reconnaisse, car l’illumination des fantasmes vient par-derrière. Ensuite, l’équivalence complète de l’exposition doit s’appliquer, ce qui n’est pas le cas dans le premier averroïsme. Le manuscrit M, avec une référence explicite à Averroès, affirme que les deux intellects agissent « *secundum se* » comme des capacités autonomes et même immatérielles de l’âme. Par conséquent, l’intellect est séparé des sens (*inmixtus*). Cependant, il n’a aucune actualité de cognition donnée en dehors de la première substance, car les deux intellects ne sont capables d’aucun acte séparé sous la forme d’une hypostase et d’une substance actuelles (*generatio per se*; M 1.10, p. 169.64‒77). Du point de vue de l’herméneutique, il est important que le manuscrit M défende brillamment à la fois l’autonomie de l’intellect et la dépendance de l’intellect vis-à-vis des sens. De plus, l’auteur rejette l’idée de l’intellect comme forme de l’âme. Comme nous le verrons plus loin, cette thèse douteuse de l’unité de la personne a été défendue par Thomas d’Aquin (modalité *qua2*). Siger l’a critiqué en principe (ch. 4.4.3). Siger de Brabant est donc le seul auteur possible de ce traité pour de nombreuses raisons. En tant que seul aristotélicien connu, il a analysé de manière critique toutes les solutions ambiguës d’unité de la personne dans l’environnement du premier averroïsme (Albert, Thomas d’Aquin), dans l’environnement du semiaverroïsme (Aegidius Romanus) et, naturellement, dans l’école de l’averroïsme sophistique basée sur la doctrine de l’hylémorphisme universel (Rufus, Bonaventure, Kilwardby, Pecham). Par conséquent, il devient clair d’où venaient les nombreux ennemis de Siger. Il reçut pour cette raison le titre honorifique de *Doctor invidiosus* que Dante lui accorda à juste titre.

Citons maintenant la partie clé du manuscrit M, qui suit la ligne de l’écriture perdue de l’intellect, mentionnée par Agostino Nifo. Siger aurait envoyé cet écrit à Thomas d’Aquin en réponse à l’unité de compréhension (1270). Essayons de trouver, en plus des preuves déjà fournies, le texte correspondant à la critique ultérieure de Siger dans le deuxième traité sur l′âme de 1272 (*anima est qua intelligimus*).[[135]](#footnote-135) Thomas d’Aquin combine l’essence immatérielle de l’intellect et l’acte spécifique de penser dans le mode immatériel en une seule hypostase (*intelligere fit secundum ipsum intellectum*). Thomas d’Aquin considère que l’intellect est devenu une forme indépendante à côté de l’âme, ce que Siger a résolument rejeté. Si le manuscrit M est bien l’œuvre de Siger, alors il doit défendre sans compromis la thèse « *anima est qua intelligimus* » et il doit rejeter la thèse semiaverroïste d’Aquin donnée dans le mode sur la nature hypostasiée de l’intellect (*ipsum intellectum*, ch. 4.5.2). Le manuscrit M distingue deux modes de connaissance de l′intellect : la connaissance donnée par l′exercice de la pensée dans le corps et la connaissance donnée sur la base de la définition de l'âme comme essence universelle. L′auteur le dit clairement que l’approche phénoménologique de la cognition à travers les manifestations des capacités intellectuelles de l’âme détient la primauté sur la cognition directe de l’âme en tant qu′essence. Cela ressort clairement de la double voie de la cognition scientifique selon *Secondes Analytiques* (*Anal. Post*. 84a12). La définition essentielle n’a pas le même statut que la prédication qui prend la direction de la causalité hyparchique, nécessaire pour la preuve scientifique concernant les substances réelles. Nous reconnaissons le monde, alors que nous existons en tant que substance première hylémorphique, puisque nous ne sommes pas une intelligence cosmique immatérielle comme le présupposent les modernistes et les cartésiens. Par conséquent, Bacon rejetait la définition d’Anselme de la vérité comme « *rectitudo sola mente perceptibilis* » (OBJ II, ch. 3.3.2). De même, Albert critiquait les définitions modernes de l’âme, qui ont été données sur la base de la définition formelle de l’école tolétane (*scientur imperfecte* ; OBJ II, ch. 2.4.1). Comme nous le verrons plus loin, Siger accusait Albert de négliger cette différence, commettant une erreur dans son enseignement ultérieur sur l’intellect. Le manuscrit M, comme Siger, défend le principe phénoménologique de la cognition dans le passage clé de *Quaestiones in tertium De anima* (plus loin sous l’abréviation QIIIDA) que nous analyserons plus en détail (*scire actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam*, ch. 4.4.2). Mais le manuscrit M analyse ce principe de base d’une manière différente de Siger dans la partie citée de QIIIDA. L’herméneutique voit chez Siger un changement de pensée d’une attitude plus conciliante dans le manuscrit M qui diffère de la critique fondamentale d’Aquinfaite dans l’œuvre QIIIDA. La différence d’argumentation réside dans la spécificité entre la deuxième et la troisième partie de *De anima*. Dans DA I–II, un point de vue conciliant était possible. Dans DA III, il n’était plus possible, car cette partie explore l’essence de cognition et l’intellect humain. L’herméneutique souligne que la remise du rameau d’olivier à Thomas d’Aquin par Siger n’a en aucun cas été donnée par un changement d’attitude de Siger dans les années 1265–70. Siger considérait Thomas d’Aquin comme un avicenniste de l’école de Tolède depuis l’époque des études d’Aquin à Paris. Thomas d’Aquin défendait l’interprétation averroïste du Commentateur, tenant l’intellect dans l’âme comme une hypostase indépendante. C’est pourquoi il a défendu la pluralité des formes (mais pas des substances) chez l’homme. C’était inacceptable en principe pour Siger en tant qu′un haut représentant du premier averroïsme de l’école de Blund de la rue du Fouarre. Pour cette raison, le différend parisien sur le titre « *Expositor Novus* » débuta entre Siger et Aquin après l’année 1270 (ch. 4.4.4). Nous voulons maintenant citer la position intellectuelle introductive de Siger dans le manuscrit M qui commente uniquement les première et deuxième parties *De anima*. C’est important à savoir, car cette position n’était plus possible dans le commentaire du troisième livre *De anima* qui suivait l’interprétation du troisième livre de CMDA. Par conséquent, Siger rejeta la reconnaissance essentielle de l’âme dans le commentaire de QIIIDA comme insuffisamment scientifique. Siger refusa la connaissance directe de l’âme donnée en soi dans QIIIDA comme une forme inadéquate de démonstration, en raison de l’absence de causalité dans la prémisse médiane de la déduction. Puisque nous reconnaissons la chose extérieure réellement donnée, nous actualisons également les principes cognitifs et nos propres capacités mentales dans cette cognition réelle. L’aperçu direct de l’essence est remplacé dans QIIIDA par le modèle de *tabula rasa*, qui est donné par la détermination de la cognition uniquement à partir de la direction de la première substance, c’est-à-dire à partir de l’expérience directe de la pensée à la première personne. L’écriture M a des doutes fondamentaux sur la reconnaissance directe de l’intellect par la forme ou la substance, mais l’accepte comme un moyen possible de véritable cognition de l’intellect (*potest esse*).

« Il faut prendre conscience que la difficulté à reconnaître l’âme peut être due à la fois au caractère essentiel de l’âme (*potest esse ex parte substaniae animae*) et du point de vue de notre activité cognitive (*ex parte nostra*). La cognition n’est pas un problème du point de vue de l’essence essentielle de l’âme. Ce qui a l’essence d’être hors de soi doit être reconnaissable au plus haut degré. L’âme est ainsi et est donc certainement reconnaissable en elle-même. Alors il n’y a pas de problème avec la cognition de l’âme du point de vue de son existence (*non est ex parte substantiae animae difficultas*), mais avec la cognition donnée par notre activité (*ex parte nostra*). Nous ne sommes pas capables de reconnaître les principes de l’action autrement qu’en expérimentant et en exécutant les actions par nous-mêmes (*ex cognitione passionum et operationum*)… » [[136]](#footnote-136)

La phrase introductive commente les deux approches de la reconnaissance de l’intellect (*ex parte substantiae animae vel ex parte nostra*). Le terme « *difficultas aliqua* » fait allusion au terme « *valde difficile* » dans CMDA. Le Commentateur considère à juste titre l’étude de l’âme et de l’intellect comme l’une des tâches les plus ardues de la philosophie. L’argument suivant admet l’argument de l’avicennisme sur la reconnaissance directe de l’âme comme essence, que Siger rejette en écrivant QIIIDA. Le manuscrit M reconnaît que l’accès à l’âme en tant qu’essence abstraite peut établir une véritable cognition (*non est ex parte substantiae animae difficultas in cognitione eius*). Cependant, Siger autoriserait ainsi la possibilité avicenniste de l′intuition directe de l’âme dans son essence à la manière du *cogito* moderne, ce qui n’était pas sa position. La dernière phrase affirme catégoriquement que nous ne sommes pas capables de reconnaître les principes de l’action autrement qu’en faisant l′expérience et en agissant par nous-mêmes (*ex cognitione passionum et operationum*). Intéressante est la conclusion sur la possibilité d’une véritable cognition également par une vision directe de la substance (*ideo ipsa multum est cognoscibilis*). La double position de l’auteur montre qu’il était familier avec le débat sur la connaissance de l’essence de l’intellect. Voyons les chapitres suivants traitant des différends entre Siger, Albert et Thomas d’Aquin qui sont dans le traité QIIIDA. La troisième partie de l’interprétation *De anima* a définitivement clos le débat en séparant l’interprétation de l’intellect d’Aristote dans *De anima* et l’ingénieuse solution d’Averroès dans CMDA. Les aristotéliciens comme Albert et Thomas d’Aquin n’étaient pas capables de saisir cette nuance. Siger critiquait les deux philosophes, comme dans le livre QIIIDA, ainsi que, en particulier, la position semiaverroïste d’Aquin, qui est refusée dans l’analyse du traité *De anima intellectiva*. Le commentaire de Munich sur *De anima* I–II admet que dans une certaine mesure la position de l’aristotélisme formellement conçu d’Albert et d’Aquin soit valide. Cependant, Siger n’a pas considéré que leur définition d’*anima intellectiva* était correcte, compte tenu de la position de CMDA. C’est l’indication clé de la justesse des remarques de Nifo que Siger a envoyé cet écrit à Thomas d’Aquin en réponse à son enseignement sur l’intellect. Peu importe que Thomas ait reçu cet écrit personnellement ou non. La clé est le fait que le manuscrit M contient ce point de vue et qu’il a été publié avant 1270.

Siger essayait de trouver un moyen de réconciliation en niant partiellement les principes qu’il avait jugés absolument corrects pour des raisons factuelles et publiquement énoncées, bien que celles-ci n’aient pas eu si grand poids en ce qui concerne le différend avec les modernistes. Comme nous le verrons plus loin, cette position conciliante ne concernait que l’interprétation *De anima* I–II, car ce genre de raisonnement par rapport à l’interprétation du troisième livre n’était plus possible. Siger aurait pu envoyer le manuscrit M à Aquin en Italie. Il connaissait bien les arguments d’Aquin et l’attitude de Thomas n’a pas fondamentalement changé après sa deuxième arrivée à Paris. L’orientation générale de l’interprétation de Siger est montrée dans l’analyse ultérieure de QIIIDA, où Siger rejette l’étude de l’intellect comme une hypostase sur la base d’un syllogisme scientifique précisément créé selon *Secondes Analytiques*. L’interprétation philosophique complète de Siger concernant l′écrit *De anima* des années 1265–68 (manuscrit M et QIIIDA) n’a pas été acceptée dans les facultés mendiantes parce qu’il rejetait leurs attitudes théologiques, qui étaient projetées dans l’exégèse moderniste *De anima*. La connexion entre le Manuscrit de Munich et QIIIDA forme un commentaire complet de Siger sur *De anima* (M I–II, QIIIDA). C’est l’écriture que Thomas d’Aquin a probablement reçue avant son arrivée à Paris à la fin de 1269. Les deux manuscrits pris ensemble font l’écriture *De intellectu* mentionnée par Agostino Nifo. La réponse d’Aquin consistait dans l’ouvrage *De unitate intellectus* écrit à Paris vers 1270. Après son deuxième retour à Paris, Thomas d’Aquin intensifia son rejet d’Averroès, qu’Aegidius Romanus rejoignit de la position d’averroïsme. Ensuite, le parti de Siger ne pouvait plus reculer et devait défendre la pleine unité philosophique de la personne, qui était liée à la primauté de la métaphysique selon Averroès. La philosophie était ainsi séparée de la théologie dogmatique des avicennistes de toutes sortes. Le parti de Siger a rejeté les deux solutions des théologiens mendiants, car elles annulaient l’unité de la personne. Le commentaire de Siger sur *De anima* I–III ne connaissait pas le débat final entre Siger et Thomas d’Aquin concernant le pluralisme des formes chez l’homme ; il est disponible dans le deuxième ouvrage de Siger *De anima intellectiva*. Le résultat final des débats fut le décret des artistes de 1272. La déclaration séparait l’exploration philosophique de l’âme des postulats théologiques des averroïstes modernes faites sur le plan d’ontothéologie biblique de Bonaventure. En même temps, le décret séparait le premier averroïsme de l’interprétation aristotélicienne dualiste *De anima* qui avait été présentée par les semiaverroïstes comme Thomas d’Aquin et Aegidius Romanus. Le Manuscrit de Munich défend fondamentalement le principe phénoménologique de la connaissance de l’âme par l’acte existentiel de compréhension (ch. 4.4.2). Comme principe phénoménologique pour le manuscrit M, nous trouvons dans la phrase citée « Nous ne sommes pas capables de connaître les principes d’action autrement qu’en expérimentant et en exécutant ces actions par nous-mêmes » (*non possumus… nisi*). Comme nous le verrons plus loin, le terme « *non possumus* » est de nature fondamentale et forme une différence entre Siger et Thomas d’Aquin. La partie importante du Manuscrit de Munich en forme « *non possumus* » est incluse dans le Manuscrit d’Oxford, mais elle n’est mise en évidence que pour les auteurs anciens (*aliqui antiqui secundum diversa apparentia de anima dicunt ipsam esse diversa* ; O 1.7, p. 156.39‒40). Cela est compréhensible, car Aegidius a transformé Averroès en averroïste. Au contraire, le manuscrit M laisse intacte la validité universelle de la thèse phénoménologique et ne la limite pas aux anciennes disputes (*propter quod alii aliter et aliter dicebant de anima secundum quod de anima apparebant eis diversa*; M 1.7, p. 156.35‒36). Contrairement à la banalisation du manuscrit O, le manuscrit M est bien conscient de la signification fondamentale de cette thèse pour la reconnaissance scientifique de l’âme. De plus, il l’étend par la critique prudente de l’impossibilité de la reconnaissance directe de l’âme comme substance, bien qu’il permette cette possibilité du point de vue du commentaire sur DA I–II. On retrouve la reconnaissance de l’intellect par l’essence comme une sorte de forme dans les écrits d’Albert et surtout dans les œuvres d’Aquin écrites en Italie. La citation montre que cette partie du manuscrit M en relation avec QIIIDA fournit une réponse complète de Siger à Thomas d’Aquin, telle que la décrivit Agostino Nifo. De plus, l’écriture averroïste O élaborait sa propre conception de l’intellect actualisé pour contester l’explication de manuscit M, qui est avicennienne et qui l’écriture M manque de toute façon. Le Manuscrit de Munich suit strictement la ligne d’Aristote présentée « *ad mentem Averrois* » selon l’école sicilienne. Le manuscrit M a été édité sur la base des conférences de Siger, lorsqu’il a commenté le livre complet *De anima* et avant le deuxième commentaire connu sous le nom *De anima intellectiva*. Il est peu probable qu’il s’agisse d’un reportage écrit par ses étudiants. Les formulations sont très précises et abordent toujours le cœur du problème avec la plus grande brièveté et précision. La jonction *De anima* I–II de Munich et la QIIIDA de Siger décrit l’intégralité de la polémique de Siger avec Thomas d’Aquin et Albert avant l′année 1270. Thomas d’Aquin connaissait certainement tout ce commentaire de Siger sur *De anima* avant sa deuxième arrivée à Paris, car les analysa dans l’ouvrage *De unitate intellectus*. Il faut tener le manucript de Munich à part, en le datant avant 1270. Sa version moderniste d’Oxford pourrait émerger plus tard, car il s′agit d′un commentaire semiavarroiste du manuscrit M. En tout cas, l’état des débats sur l’unité de la personne et de l’intellect correspond à la situation à l’Université de Paris avant l’an 1270.

Il est compréhensible que l’anonyme moderniste d’Oxford ne puisse pas accepter la ligne de Siger. L’auteur du Manuscrit d’Oxford a jusqu’à présent oscillé entre le premier et le second averroïsme. Puisque l’écriture O a accepté la ligne d’exposition de l’être par-derrière, elle aboutit nécessairement au deuxième averroïsme et à sa conception spécifique de la vérité comme *rectitudo*. Le manuscrit O du second averroïsme a changé la conception de la vérité et le sens de l’être du premier averroïsme, tel qu’il est donné dans le manuscrit M. L’auteur n’est pas un averroïste objectif. Il ne partage pas l′intuition directe des formes objectives, prise de la direction de la pensée divine, comme ce fut le cas avec Bonaventure, Pecham et Kilwardby. La section suivante résume la conception semiaverroïste du sens de l’être, telle qu’elle est donnée par Sophisme oxfordien et plus tard par le cartésianisme. La différence de vision métaphysique du monde sépare fondamentalement les deux manuscrits. La clé interprétative est la manière dont le semiaverroïsme comprend la phrase « *intellectus facit universalitatem in rebus* ». L’auteur du manuscrit O rejette les universaux dans les choses. Cependant, il travaille avec la conception avicennienne et cartésienne de l’intellect en tant qu′un sujet actif sous la forme d’hypostase porrétane, qui conserve les premiers principes de cognition donnés en soi. Le dualisme entre la cognition sensuelle et la cognition intellectuelle est inévitable (*universale in potentia existit in phantasmate, quod non potest movere intellectum*, O 1.10, p. 170.83‒84). Siger, en tant qu’auteur du livre M, considère cette affirmation un double non-sens. Les universaux ne sont ni dans les choses ni dans la puissance objective ; la cognition relie tout naturellement les sens et l’intellect entre eux ; sinon, la personne se diviserait en deux hypostases différentes, comme on le trouve chez sophistes modernes. L’auteur du manuscrit O ne peut en aucun cas relier les deux niveaux de cognition. Il faut voir sa reconnaissance de cette incapacité qui était mentionnée ci-dessus. Par conséquent, l’intellect hypostasié de l’écriture O produit un *scibile* actualisé hors de lui-même et en dehors de la première substance, ce qui est un signe typique de modernité.

« Il faut prendre conscience que [la compréhension] agit parfois par un intermédiaire comme un instrument. Ainsi, l’intellect actif agit à travers l’intellect possible et ceci à travers l’instrument des premiers principes de la cognition (*agit enim intellectus agens in possibilem per principia prima*). Par conséquent, il amène des conclusions dans l’intellect possible à travers les premiers principes, et les premiers principes en lui agissent sans intermédiaires (*prima principia agit in ipsum sine medio*). L’intellect est orienté vers la chose et l’essence de la chose, qui sont multipliées dans les choses individuelles. Cependant, les choses individuelles ne se rapportent à l’intellect que de manière accidentelle, car la nature des choses est saisie par ce qui est donné dans l’intellect. Par conséquent, il est vrai que l’intellect produit des universaux dans les choses (*intellectus facit universalitatem in rebus*), et littéralement (*verbi gratia*). La connaissance indique que les universaux sont reconnaissables (*scientia refertur ad scibile*). Si quelque chose produit la cognition du point de vue de la définition de connaissance (*scientiam sub ratione scientiae*), alors il le produit aussi en tant que connaissance actualisée (*scibile in actu*). » [[137]](#footnote-137)

Le processus de cognition passe par la médiation de formes abstraites, que l’intellect actif hypostasié utilise comme instrument (*per medium ut per instrumentum*). Cela signifie que l’intellect moderne dans le manuscrit O peut être actualisé par lui-même et non par des formes cognitives provenant de *species sensibilis* et *intelligibilis*. Il les utilise comme un instrument et non comme la source de cognition. L’actualité de l’intellect actif est donnée en soi, car la génération de la connaissance est assurée par des principes premiers innés (*agit enim intellectus agens in possibilem per principia prima*). Ces principes assurent directement la cognition, à travers l’actualité de l’intellect lui-même (*prima principia agit in ipsum sine medio*). L’intellect de la modernité produit l’universalité des choses grâce à sa propre actualité (*verum est dicere quod intellectus facit universalitatem in rebus*). La citation expose la nature avicenniste des premiers principes innés qui sont actualisés en permanence dans l’âme et l’intellect.[[138]](#footnote-138) En conséquence, l’exposition du sens de l’être est détournée de la chose vers l’intellect. Il commence une définition typiquement nominaliste de la cognition moderne. L’auteur du manuscrit a oublié la thèse précédente sur la non-existence d’universaux dans les choses individuelles et les voit déjà directement dans les choses (*intellectus refertur ad rem et naturam rei*). L’intellect insère l’essentialité dans les choses et déduit (*exsistit*) les universaux d’une manière porrétane, à l’aide de l’existence moderne en mode d’être objectif (*quae* *sunt multiplicata in particularibus*). L’auteur affirme de manière sophistique que cette cognition est authentiquement aristotélicienne, car elle se déroule constamment sur le mode accidentel (*particularia autem referuntur ad intellectum per accidens*) ; cependant, non plus par rapport à la première substance, mais par rapport aux essences permanentes qui sont données comme contingentes dans les choses individuelles. L’intellect ne se reconnaît lui-même et le reste du monde que par lui-même (*natura illorum est intellecta per aliquid quod est in intellectu*). L’auteur est tombé dans le piège rejeté dans le manuscrit M. Ce manuscrit rejette fondamentalement tout contournement des substances premières existant dans la réalité. Voir la déclaration citée concernant les quidams, qui contournent les principes de cognition donnés uniquement dans la première substance (*circonscrit principia individuantia*). Dès que le parallèle entre l’esprit et la réalité est académiquement lancé, ce n’est pas un problème pour les sophistes modernes et postmodernes de voir dans la réalité ce qui n’existe pas. La vérité défendue dans le manuscrit O n’est pas une correspondance entre la chose réelle et sa connaissance, mais une coïncidence de l’essence permanente et de son occurrence contingente dans la réalité. La définition de la cognition dans la version O compare les espèces dans les choses et dans l’intellect en mode porrétane d′« exsistere » (*coaequatio* de Rufus), en contournant la correspondance primaire entre l’intellect et la chose. Cette ligne est également confirmée dans la deuxième partie du manuscrit O, qui place l’intelligibilité potentielle et les universaux directement dans les choses et les laisse en sortir par l’intellect actif à travers l’intellect réceptif (*exsistit*).[[139]](#footnote-139) L’auteur anonyme du manuscrit O ne génère aucune reconnaissance de la part de *medium* selon *Secondes Analytiques* qui suit le principe « *ex inmediatis* ». Il utilise la définition essentielle. L’introduction d’*Oxfordian Fallacy* modifie la définition de la déduction scientifique par le caractère essentialiste du membre médian de la preuve (*inmediate* de Kilwardby). Par conséquent, ce manuscrit a été utilisé à Oxford, où il a été préservé.

La cognition scientifique de l’auteur moderniste est située en dehors de la réalité contingente. Ensuite, toute forme de déduction formaliste peut être effectuée et elle peut être considérée comme une science. L’auteur poursuit une forme moderne de création d’objectivité. Il mit à sa disposition *intellectus agens* hypostasié qui établit l’actualité de toute cognition (*generaret scibile in actu*). L’écriture manuscrite O s’est définitivement séparée de la vision de la réalité, de la cognition et de la vérité avancée dans l’écriture manuscrite M. C’est pourquoi il appartient à l’école du deuxième averroïsme et ne peut provenir de la plume d′auteur qui écrivit le manuscrit M. Malgré le concept sophistique d’intellect, l’auteur adhéré à l’idée de base de l’aristotélisme et il rejette l’hylémorphisme universel. Le manuscrit O et Aegidius ont clairement rejeté la thèse sur la matière du troisième genre, ainsi que sur la pluralité de substances humaines qui y sont liées (voir O 1.16). Aegidius Romanus prit cette position unique, oscillant entre le premier et le deuxième averroïsme vers 1270. Cette partie du commentaire sur *De anima* ne se trouve que dans le manuscrit O, ce qui confirme les conclusions précédentes. Dans l’esprit de l’analytique moderne faite par Rufus et Kilwardby, l’auteur abolit les trois premiers principes des *Secondes Analytiques* qui assurent l’investigation scientifique de la réalité. Il élaborait une valeur ontologique très curieuse de la substance en appuyant les affirmations *per prius* sur la primauté de la forme objectivement donnée (*forma prius est substantia secundum esse et naturam*).[[140]](#footnote-140) La référence à Averroès est un pur sophisme dans la partie citée du manuscrit O, car le point de vue du Commentateur est exactement opposé. Regardons un exemple important d’erreur objectiviste, comment l’écriture O justifie le concept moderne de « *Unified Science* ». La forme objectivement donnée, comme dans le second averroïsme, forme une conception univoque de l’être selon *analogia entis*. Tout le différend concerne la nature univoque ou plurivoque du diaphanum, qui imprègne à la fois les sphères supralunaire et sublunaire. Le manuscrit O proposait une nouvelle définition du *perspicuum* objectif et ainsi remplaça le diaphanum d’Averroès par une forme néoplatonicienne. Cela était nécessaire pour que la pleine équivalence de la perception sensuelle et intellectuelle du monde prenne tout son sens (*phantasma se habet ad intellectum possibilem sicut color ad visum*). L’auteur introduit le diaphanum sous la forme d’un *tertium ens* objectif. Fait de cette manière, l’auteur a complètement changé le scénario original de CMDA, donné uniquement par l’illumination du vrai soleil (OBJ I, ch. 2.4.4).

« (…) le diaphanum dans les intelligences cosmiques est impérissable, mais périssable dans le monde hylémorphique. Du point de vue de la définition, il ne s’agit pas de deux points de vue différents, car les deux formes du diaphanum prennent la lumière comme leur acte (*perspicuum utrobique recipit lumen ut suum actum*). De plus, la lumière n’est pas différente dans les deux cas, car nous la voyons de la même manière dans leur actualité. Mais dans le monde inférieur, nous ne saisissons le diaphanum que du point de vue de la partie proportionnelle liée à son apparition dans le monde supérieur (*reperitur perspicuum in inferioribus secundum proportionem quamdam in superioribus*). Par conséquent, nous énonçons le diaphanum dans le mode *per prius* en ce qui concerne la cognition supérieure et *per posterius* en ce qui concerne la cognition inférieure. » [[141]](#footnote-141)

Le nouveau scénario du diaphanum présenté sur le mode de l’analogie objective (*secundum proportionem quamdam*) fonctionne *univoce* en deux étages de médiation. Le néoplatonisme de l’école de Tolède a reçu un revêtement aristotélicien sophistiqué. Dans le premier cas, le diaphanum, comme une substance du troisième genre, est impérissable, dans le second, il est périssable (*perspicuum in superioribus est incorruptibile, in inferioribus corruptibile*). Le diaphanum est devenu la même substance que la lumière, et les deux substances ont acquis une existence commune du troisième genre (*lumen non est alterius rationis*). Par conséquent, la pensée moderne les aborde à partir de la même position univoquement donnée (*eodem sensu judicamus utrumque*). La différence entre les deux sphères du cosmos dans leur aspect fondamental du monde n’est pas dans la différence substantielle de deux formes de diaphanum, mais seulement dans leur proportion (*secundum proportionem*). La différence est basée uniquement sur le mode d′énociation qui prend la lumière supralunaire dans le mode primaire *per prius*, alors que dans la sphère sublunaire elle est dite dans le mode *per posterius*. Ce concept curieux garantit que l’intellect solaire expose le sens d’être également dans les deux parties, dans le cosmos matériel et à la lumière des intelligences et formes cosmiques immatérielles. Le modèle est la relation analogue entre les formes supérieures et inférieures dans l’ouvrage *Liber de causis*. Pour cette solution il faut rappeler la construction du monde à deux étages de Bonaventure (ch. 4.1.2). Mais cette fois sous une forme beaucoup plus élaborée de l’univocité purement philosophique donnée et avec la connaissance de CMDA. L’auteur n’a pas du tout compris la fonction formelle du diaphanum selon CMDA ; par conséquent, il ne peut pas comprendre le rôle d’*intellectus possibilis* selon CMDA. Aegidius a fait du diaphanum une substance du troisième genre dans le manuscrit O. Il a fait de même avec l’intellect possible dans l’ouvrage *De plurificatione possibilis intellectus*, dans lequel il a transformé l’intellect possible en une hypostase averroïste. Le manuscrit M considère qu’une solution similaire est impossible, car il s’agit de deux formes substantielles différentes (*corruptibile et incorruptibile non sunt unius rationis*).[[142]](#footnote-142) L’écriture manuscrite M analyse les distincts *modi recipiendi*, avec lesquels le diaphanum absorbe la lumière à la fois du soleil et des formes d’intelligences immatérielles. Par conséquent, le diaphanum n’a pas la même définition dans les deux mondes et une univocité du terme est impossible. La procédure montre clairement que l’auteur de l’écriture M suit l’école sicilienne et qu’il a compris la relation entre la lumière et le diaphanum selon CMDA. Au contraire, le Manuscrit d’Oxford, inspiré de l’école de Tolède, se contente de la métaphore de la lumière en tant que soleil, car il s’appuie dogmatiquement sur la nature univoque du diaphanum. Dans l’ouvrage *De plurificatione possibilis intellectus*, Aegidius a critiqué Averroès comme un averroïste précisément à partir de cette position. Avec une référence sophistique à Aristote, il lui attribue la théorie moderniste de l’œil comme *locus specierum*. Il ensuite fait recevoir cette espèce par l’âme, dont il fait une substance séparée (*in essentia animae fundatur ut in subiecto*). Enfin, il proclame triomphalement que par cette double absurdité, il a réfuté les arguments d’Averroès sur l’unité de l’intellect. L’écriture *De plurificatione* a transformé l’âme en une entité subsistante au lieu de la forme aristotélicienne et a conçu l’âme comme un substrat immatériel pour l’intellect possible. On retrouve également ce point de vue dans la deuxième partie Anonymus d’Oxford (*sicut motor eius, anima dat esse substantiale et movet corpus* ; O 2.5, p. 203.14‒15). Le manuscrit M a balayé une solution similaire de la table, car il ne partage pas la vision du monde porrétane qui caractérise le modernisme. Siger distinguait exactement la triple conception de la médiation par le diaphane (physique, sensuelle, intelligible). Aegidius confondait tout ; de plus, il comprenait le diaphanum de manière substantielle.

Le chapitre indépendant se compose de la troisième partie du commentaire sur *De anima*, qui n’est disponible que dans le Manuscrit d’Oxford. À ce stade, l’accord approximatif entre les deux manuscrits prend fin. L’auteur du manuscrit O n’était pas d’accord en principe avec le commentaire de Siger sur le troisième livre *De anima* contenu dans QIIIDA. Par conséquent, il l’a remplacé par sa propre version de DA III. Son exegèse est basée sur des conférences d’Aquin données en Italie avant l’année 1268. En ce qui concerne les parties précédentes, la troisième partie présente de nouvelles caractéristiques, qui diffèrent de l’argumentation précédente du manuscrit O. L’exposition de la troisième partie *De anima* dans le Manuscrit d’Oxford garde un raisonnement similaire et fonctionne avec la lecture de CMDA II.5–6 dans le même esprit que l’ouvrage d’Aegidius *De plurificatione possibilis intellectus*. L’étude susmentionnée de Giele l’a analysée en détail. Le changement est clairement donné par la critique radicale d’Avicenne, qui manque dans les parties précédentes du manuscrit. La troisième partie est influencée par le débat entre Siger et Thomas d’Aquin avant 1270. Réalisée sur le mode de la concordance de Tolède, la métaphysique d’Avicenne détient la primauté fondamentale sur la métaphysique du Commentateur. Aegidius fréquentait l’école de Siger, il savait donc bien qu’il était impossible de commencer la connaissance à partir de la définition problématique de l’existence selon Avicenne. Siger distinguait la « méta-physique » d’Averroès de la conception erronée d’Avicenne, qui commençait par la définition essentielle de l’être au lieu de la première substance réelle. Un autre changement d’Avicenne a été donné à la suite de la critique d’Aquin. La troisième partie du manuscrit O exclut complètement la nature matérielle d’*intellectus possibilis*. Toute la conception de l’unité de l’intellect est en harmonie avec la conception du traité d’Aquin *De unitate intellectus contra averroistas* (1270). L’individualisation de l’intellect passe par l’activité de l’âme, qui est la forme réelle du corps. L’hésitation précédente de l’auteur du manuscrit O était terminée. Il traitait de l’âme comme la substance d’Avicenne de l’école de Tolède (*anima ut motor*). L’âme était actualisée à travers *intellectus agens* actuel et immatériel qui illuminait l’âme par-derrière. Pour le premier averroïsme, c’était un non-sens total, car la personne humaine corporelle est la substance réelle d’*anima intellectiva* comme une forme du corps. Aegidius Romanus avait à l’origine un concept hypostasié de l’âme comme le moteur du corps. Après ce concept, on n’en trouve plus trace dans la troisième partie du manuscrit O. Cette section représente le commentaire d’Aegidius sur DA III de 1268–70. Il s’est complètement rangé du côté de la position d’Aquin tout en rejetant l’interprétation de Siger du troisième livre *De anima* donnée dans QIIIDA. Aegidius attribuait la solution d’Averroès à l’unité de l’intellect à Aristote et rejetait l’interprétation d’Averroès comme une solution averroïste. Thomas d’Aquin prit la même position aristotélicienne et Aegidius reprit cette argumentation d′Aquin. Néanmoins, la connexion de l’âme et du corps confrontait les modernistes avec un problème insurmontable, ce qui est toujours vrai aujourd’hui.

L’auteur du manuscrit O traitant de DA I–II élaborait la théorie d’un intellect subsistant. Il a donc dû rejeter la connexion des sens et de l’intellect comme *proportio* d’Averroès. Aegidius, un semiaverroïste désemparé dans les parties I–II nécessairement rejeta l’option de Siger ; il est tombé dans la situation fatale des averroïstes dans l’école de Pecham. Ce fut la défaite du bon sens et, de plus, Aegidius risqua l’expulsion de l’Université de Paris, comme tous les modernistes cités avant lui. La dernière partie du manuscrit O III devait rejeter la solution de l’unité de la personne selon Siger de telle manière pour ne pas tomber dans le piège des modernistes comme Pecham. Par conséquent, Aegidius dans la troisième partie choisit la position d’Aquin, qui était un bien meilleur semiaverroïste. En plus, il a complètement rompu avec les modernistes sur le point concernant l′unité de la personne. L’hésitation sur l’unité de la personne donnée aux deux premières parties du manuscrit a complètement changé dans la troisième partie. Aegidius a rejeté comme Thomas d’Aquin toute nature substantielle de l’intellect et de l’âme. L’ensemble du concept de l’unité de l’intellect et de la cognition a été complètement révisé, critiquant Avicenne à partir de la position d’Aristote présentée dans le paradigme thomiste. L’introduction de même conception de *De plurificatione possibilis intellectus* montre qu′Aegidius suivit les œuvres d’Aquin *Summa contra Gentiles* et *De unitate intellectus* (Olszewski 2012, 24–76). Aegidius a rejeté l’avicennisme des formes autonomes données extérieurement qui exercent la causalité sur l’âme et l’intellect. La troisième partie du manuscrit O a adopté dans une large mesure le raisonnement de l’unité de l’intellect selon CMDA. Cependant, sous l’influence de ses Furies personnelles, Aegidius se tenait à l’ancienne critique déchainée d’Averroès. Le traité est du coup considérablement chaotique et il a été créé dans l’esprit de *sophistae Latini*. Aegidius accepta la thèse d’Aquin selon laquelle l’unité de l’intellect doit provenir de l’acceptation des fantasmes sensoriels. La troisième partie de l’ouvrage rejette explicitement l’idée que l’actualisation d’*intellectus agens* provient de ses propres principes premiers de cognition. Cela fait une nette différence par rapport à la première et à la deuxième partie du traité.

La rupture de pensée dans la troisième partie du manuscrit O est importante, car elle indique la datation du manuscrit. Au moment de la création d’écriture O III, l’auteur connaissait les traités d’Aquin rédigés d’Italie et peut-être aussi l’écriture *De unitate intellectus* datée de 1270. Il élaborait une argumentation contre les avicennistes et présente l’unité de l’intellect comme une théorie aristotélicienne qui, en principe, ne contredit pas la position d’Averroès. La conception de cognition intellectuelle du traité O III correspond à la position de Thomas dans les écrits datés de la période de son séjour à Rome. L’anonyme continue dans son travail avec l’interprétation averroïste d’Averroès élaborée par Thomas. L’auteur rejette conception de l’unité supposée numérique de l’intellect pour tous les peuples.[[143]](#footnote-143) La deuxième partie considère l’enseignement d’Averroès sur l’unité d’*intellectus possibilis* comme contradictoire, et même du point de vue d’Averroès lui-même.[[144]](#footnote-144) Le Commentateur aurait vu le problème de la cognition en termes d’unité numérique, mais n’avait pas trouvé de solution à la pluralisation de l’intellect possible. L’incapacité de l’auteur à décrire l’acte unifié de cognition le conduisit à la schizophrénie concernant l’unité de la personne. Le manuscrit accuse à tort Averroès comme l′auteur de cette confusion. En ce sens, l’auteur répète la perplexité citée dans la première partie du traité concernant l’exposition de l’intellect (*sed quomodo est istud, magis dubium est*). Il ne sait pas comment résoudre le problème de l’unité de l’intellect sans impliquer l’argumentation selon CMDA. Maintenant, il répète la perplexité comme un dilemme en ce qui concerne l’unité numérique de l’intellect possible, que Rufus imputait à Averroès pour la première fois (OBJ II, ch. 3.3.3). Thomas d’Aquin le faisait de même (ch. 4.5.1). L’auteur était bien conscient que Siger, dans l’ouvrage QIIIDA, avait rejeté comme un non-sens tous les débats sur la diversité numérique de l’intellect chez les individus et aussi sur l’unité numérique de l’intellect possible. Mais l’auteur anonyme rejeta cet argument de Siger. Cela, il a clairement prouvé dans les deux parties précédentes qui traitent des corrections et des amendements dans le traité de Siger. Ensuite, Aegidius, en tant qu’auteur perplexe du traité, n’a pas d’autre choix que d’affirmer de manière sophistique qu’Averroès ne savait pas ce qu’il écrivait réellement, car il aurait avancé un argument contre lui-même (*per rationes quas ponit Commentator contra seipsum*). Comme nous le verrons plus loin, cette attitude paraphrase l’argumentation averroïste d’Aquin dans l’ouvrage *De spiritualibus creaturis* (ch. 4.5.3). Au lieu de blâmer Averroès pour le manque de réflexion, l’auteur aurait dû lire l’écriture CMDA aussi attentivement que Siger l’a fait dans l’interprétation de la troisième partie *De anima*. La même erreur a été commise par Aquin. Il n’a pas lu CMDA aussi atentivement qu’Albert le Grand, ce que Siger a dûment remarqué.

Passons maintenant au passage clé du manuscrit O, qui résout le statut de l’intellect spéculatif. Cette solution doit être comparée à l’interprétation déjà connue d’Albert dans son premier ouvrage *De homine* (OBJ II, ch. 2.4.2). L’écriture anonyme conçoit *intellectus speculativus* dans l’esprit de CMDA comme une cognition actualisée de l’intellect, dans laquelle le double type d’espèce est connecté. Ceux-ci sont donnés à la fois dans l’actualité de l’acte personnel de reconnaissance et dans la potentialité du contenu universel commun à tous les peuples. Le Manuscrit d’Oxford reconnaît maintenant l’espèce en fonction de l’exposition faite de face, de la direction des choses réelles. Cependant, l’auteur refuse toujours de reconnaître que cette solution vient de l’écriture CMDA.

« Les espèces existent individuellement dans notre imagination. Ils sont intelligibles dans l’acte de compréhension et doivent donc être abstraits des fantasmes sensuels. S’il en est ainsi, alors l’intellect ne peut pas se connecter avec nous à travers la forme ou à travers l’espèce intelligible, que le Commentateur appelle l’intellect spéculatif. » [[145]](#footnote-145)

La première espèce est donnée individuellement par l’abstraction sensuelle et la cognition (*species existentes in phantasmatibus nostris existunt sub conditionibus individuantibus*). La nature de cognition correspond à l’analyse de Thomas dans *Quaestiones disputatae De potentia* (vers 1265–66), qui a été présentée à la curie pontificale à Rome (ch. 4.5.2). L’auteur, comme Thomas d’Aquin, critique l’acte averroïste de comprendre l’intellect immatériel sur le mode de copulation, qui est censé être donné par Averroès dans le terminus « *intellectus speculativus* ». L’interprétation d’Albert dans *De homine* met en lumière la capacité de l’âme à travers *intellectus speculativus* dans l’unité de la personne selon CMDA. Cet acte intellectuel produit à la fois une cognition personnelle et un contenu universel (OBJ II, ch. 2.4.2). Cependant, avec un faux appel à Averroès, l’auteur caractérise ce type d’intellect selon Thémistius. Rappelons qu’Averroès critique Thémistius en principe à cause de sa conception dualiste de l’intellect (OBJ I, ch. 2.4.2). Selon cet ancien philosophe, l’intellect actif séparé (*intellectus agens*) agit sur l’intellect passif détaché (*intellectus possibilis*) à la manière du démiurge. L’artisan a une idée innée et il la presse dans la matière sensuelle (*intellectus materialis*) afin de maintenir la permanence de la cognition accomplie (*intellectus speculativus*). L’auteur a transformé Averroès en averroïste en divisant les deux processus qui font la synthèse des espèces dans CMDA. Il les a tournés l’un contre l’autre. Aegidius suit Thémistius dans une impasse, ce qu’Albert évita en lisant attentivement CMDA.[[146]](#footnote-146) Rappelons la source clé de cette erreur dans le cas de Rufus. Il a introduit dans l’enseignement de l’intellect le dilemme du commentaire susmentionné de Boèce sur *Isagoge*. Il s′agit de l’impossibilité de médiation entre la cognition sensuelle et la cognition intellectuelle (*universale est cum intelligitur, particulare cum sentitur* ; OBJ II, ch. 3.3.3). Il est logique que le manuscrit O, citant Averroès, travaille avec la vision exactement opposée de l’intellect spéculatif comme le premier averroïsme après 1240. La position des alexandrins modernes montre à quel point il était facile de transformer Averroès en averroïste. Il suffit de combiner les troisième et quatrième genres de l’intellect, soit sophistiquent, soit par ignorance. Selon CMDA, ils sont métaphysiquement différents. Cependant, selon Averroès, aucun des deux intellects n’est une substance et ne peut donc apparaître dans le scénario averroïste de modernité. L’auteur du manuscrit O prend la position du deuxième averroïsme. Il projette son propre dualisme dans l’interprétation de CMDA, dont il accusait Averroès de manière sophistique. Cette procédure a fondé la première version du thomisme ; il apparut pour la première fois dans le manuscrit O III. Averroès n’aurait individualisé la cognition que de l’extérieur, par la conjonction d’un intellect séparé. C’est à l’origine le point de vue d’Aquin (ch. 4.5.1). La thèse de l’intellect possible séparé était absolument inacceptable pour Averroès, car l’intellect, en tant que puissance de l’âme, serait devenu une substance séparée (OBJ I, ch. 2.4.3). Comme nous le savons, Averroès catégoriquement refusait de donner à l’intellect le statut d’une chose ou d’une substance. Mais il a pris la prémisse de Thémistius sur l’immatérialité et la séparation de l’intellect passif, qui coïncide avec l’intellect actif dans cette propriété clé. S’il n’y avait pas d’identité des deux intellects sur le plan d’*inmixtus*, alors l’homme ne serait pas la seule substance rationnelle et la vérité en tant que correspondance disparaîtrait. Averroès n’a pas accompli le doublement de la personne et l’abolition de la vérité en tant que correspondance ; cela a été fait par le deuxième averroïsme. La définition suivante d’Averroès en tant qu’averroïste inclut la position d’Aegidius et d’Aquin. L’écrivain anonyme prend leur parti.

« Nous n’adhérons pas à la position du Commentateur, qui a déterminé l’intellect possible comme une substance actualisée et séparée. Par conséquent, il n’a pas défini la compréhension du point de vue de son actualisation, puisqu’il a défini la compréhension humaine à travers la relation avec cet intellect séparé. » [[147]](#footnote-147)

L’intellect possible d’Averroès est censé être séparé de la cognition humaine individuelle parce qu’il forme une substance séparée indépendante (*intellectum possibilem esse substantiam separatam secundum esse*). L’auteur du manuscrit O adopte un raisonnement sophistique attribué à Averroès par Rufus et Bonaventure vers 1235. Thomas d’Aquin l’a mis à jour sous une nouvelle forme lors de son premier séjour à Paris. L’auteur insiste sur l’immatérialité et l’universalité de l’intellect possible, séparé de la cognition singulière et sensuelle. Le Manuscrit d’Oxford et d’Aegidius voit en ce point le problème fondamental de l’averroïste Averroès. Il a été accusé d’être incapable de relier l’acte de cognition à l’*intellectus possibilis* individuel qui est séparé des sens. Un exemple ultérieur de ce sophisme se trouve dans l’écriture *De plurificatione possibilis intellectus* (p. 115.196–204). Dans l’ouvrage cité, Aegidius divise la cognition en *intellectus materialis* donné par la réception des formes sensuelles et en *intellectus possibilis* immatériel, qu’il déclare être un produit d’Averroès dans le cadre d’une unité numérique erronée. Puis il annonce qu’Averroès combinait la cognition sensuelle et intellectuelle en un tout comme une sorte d’intellect individualisé. Albert et Bacon et après eux Siger ont trouvé la connexion de la cognition sensuelle et intellectuelle dans le travail d’Averroès parce qu’ils avaient correctement interprété l’écriture CMDA. Pour cette raison fondamentale, ils n’avaient aucun problème avec le caractère personel d’*intellectus possibilis*, bien qu’ils reconnaissaient que cette question concerne la catégorie des problèmes très difficiles. Ils n’étaient pas des *Moderni* biaisés, sophistes et dogmatiques, mais des lecteurs critiques et les chercheurs de vérité. Par conséquent, ils ont trouvé l’unité de la personne à travers la solution réfléchie des apories que la troisième partie de CMDA a progressivement examinée. Dans le livre *Quaestiones disputatae De potentia* (1265–66), Thomas d’Aquin procéda de la même manière que CMDA (ch. 4.5.2). Cependant, il a affirmé que toute cette interprétation d’*intellectus possibilis* et de l’intentionnalité était purement aristotélicienne, car Averroès était un averroïste. Son semiavérroïsme implique donc un raisonnement plus compliqué que l’Anonymus d’Oxford et Aegidius Romanus. Mais la troisième partie du manuscrit O a été écrite sous l’influence de l’interprétation d’Aquin concernant *De anima* et datant de la période romaine. Aegidius proclamait Thomas d’Aquin comme nouvel interprète d’Aristote (*Expositor Novus*), afin de remplacer le Commentateur. Rappelons le changement fondamental dans l’interprétation thomiste du livre O III par rapport aux parties précédentes I–II, qui concerne le rejet des premiers principes avicennistes de cognition donnés dans l’âme. L’auteur s’est détaché du Sophisme oxfordien de Kilwardby et du raisonnement de l’école de Bonaventure à Paris. La troisième partie du manuscrit O est strictement consacrée à la compréhension de l’intellect en tant que *tabula rasa* d’Averroès. L’auteur a annulé l’actualité des premiers principes cognitifs défendue dans les première et deuxième parties du même manuscrit. L’intellect ne peut pas être une composante substantielle de l’âme, car alors le principe avicenniste des idées innées s’appliquerait. On retrouve l’essentiel de la critique d’Avicenne dans la troisième partie qui représente le cœur de la nouvelle position de l’auteur. Juste pour l’ordre, rappelons que déjà l’évêque Alvernus vers 1240 apellait Avicenne comme le successeur néoplatonicien d’Aristote (OBJ II, ch. 2.3.1). L’auteur anonyme affirme que l’école avicenniste n’a aucune continuité d’intellect dans la personne réelle et que leur acte de pensée individuelle suit le concept platonicien des idées. C’est aussi la raison pour laquelle la troisième partie rejette toute actualisation d’*intellectus agens* avant la cognition sensuelle.[[148]](#footnote-148) L’intellect comme une forme autonome (*intellectus agens et possibilis* séparé) ou même sous la forme d’un être hylémorphique complet du troisième genre (*hoc aliquid* du deuxième averroïsme) aurait l’actualité avant l’acte personnel de penser. Par conséquent, il ne pourrait jamais être une capacité individuelle de l’âme humaine. La troisième partie du Manuscrit d’Oxford acceptait la thèse principale de CMDA contre le néoplatonisme selon laquelle l’intellect ne peut pas être une substance. Cette partie du commentaire a changé toute la ligne de raisonnement sous l’influence de la critique des avicennistes proposée par Siger et Aquin.

L’auteur accepta le raisonnement d’Aquin en Italie qui a été achevé dans l’ouvrage *De unitate intellectus* et il modifia son interprétation. C’est aussi la raison pour laquelle cette partie de l’interprétation *De anima* III apparaît dans le Manuscrit d’Oxford au lieu de l’interprétation de Siger de la troisième partie *De anima*. Le traité QIIIDA critique la position d’Aquin. L’école d’Oxford et les semiaverroïstes comme Aegidius ont rassemblé leur propre lecture des manuscrits documentant le différend sur l’averroïsme dans le paradigme moderniste en fonction de leurs besoins. Nous trouvons l’argument clé dans le passage décrivant la connexion entre les espèces sensuelles et intelligibles, qui retient l’interprétation précédente d’Averroès. Dans la troisième partie, le manuscrit a rejeté l’espèce en tant qu’être porrétane du troisième genre. En le faisant, l’auteur s’est engagé à la vérité en tant que correspondance, tel qu’elle est donnée selon *De anima* et CMDA. Dans la dernière partie, l’auteur a complètement retourné sa position donnée dans les deux chapitres précédents réalisés selon *Oxfordian Fallacy*. C’est pourquoi la citation suivante joue un rôle déterminant dans la constitution du thomisme en tant que deuxième averroïsme modernisé. Les chapitres suivants l’examineront plus en détail. Aegidius fit lier les deux espèces ensemble, en se référant à Aristote et Averroès.

« L’espèce apparaît comme un facteur instrumental par rapport à l’intellect possible, car tout est en principe mû par un facteur externe. Mais l’espèce réside dans l’intellect ne connaissant d’aucune autre manière que selon la similitude avec l′intellect. Alors, l’espèce n’est pas l’objet principal de la compréhension, mais le moyen par lequel la compréhension arrive à ce qui est (*illud quo intelligitur quod quid est*). Ainsi, l’espèce devient la similitude de la chose reconnue (*quid est, cuius est species seu similitudo*). Alors il est vrai que c’est par similitude que la compréhension est possible dans le cadre de la preuve déductive, comme le dit le Commentateur. » [[149]](#footnote-149)

Contrairement à la position précédente, l’auteur voit clairement qu’il est nécessaire, à l’instar de CMDA, d’établir cette *proportio* ou *similitudo* entre le sens et l’intellect. Comme nous le verrons plus loin, cette « *similitudo ex consequenti* » prend Thomas d’Aquin comme principe formel de déduction (ch. 4.5.2). Les *species intelligibilis* sont correctement définies dans ce premier schéma thomiste de la cognition. L’espèce ne joue en aucun cas le rôle d’être du troisième genre, comme dans la modernité. Encore une fois, nous parlons du schéma de cognition correctement compris et bien interprété d’Aquin dans *Quaestiones disputatae De potentia*, qui est opposé aux modernistes. Le plus important est la partie sur l’influence instrumentale des espèces sensuelles sur l’intellect (*species se habet ad intellectum possibilem sic videlicet sicut movens instrumentale*). Il devient clair que cette influence ne peut être donnée selon une causalité efficiente, car l’espèce sensuelle est matérielle et individuelle, tandis que l’espèce intelligible est immatérielle et universelle par nature. Cela nous amène aux débats clés entre Siger et Thomas d’Aquin avant l’an 1270 que l’auteur connaissait très bien. Voir les deux chapitres suivants consacrés à Siger et Thomas d’Aquin. La phrase suivante représente la synthèse du courant objectif du premier averroïsme avant l’an 1270, qui s’est principalement séparé des modernistes à l’école du second averroïsme. L’intellect ne reconnaît aucune essence (*quod*) dans les espèces sensibles. Cela a été argumenté dans les sections averroïstes précédentes du traité en référence à des espèces porrétanes univoques comprises comme un *scibile* objectif de Rufus. L’auteur voit maintenant clairement que l’intellect utilise cette espèce sensuelle pour actualiser son propre acte de cognition donné à un autre niveau (*sed est illud quo intelligitur quod quid est*). Par ce nouvel acte d’actualisation de l’intellect grâce aux sens (*quo est*), l’essence de la chose donnée reste celle qui a d’abord été reconnue par les sens (*quod est quid est*). Par conséquent, l’espèce n’est pas le résultat de l’actualisation des connaissances, mais un moyen pour y arriver (*quo est*). Le résultat est le concept universel dans la modalité « *quod est* ». La nouvelle définition de l’espèce faite sur le mode « *quo est* » représente l’instrument qui réalise l’actualité de l’acte individuel de la personne soutenu par des espèces intentionnelles. Selon Aristote, on peut aussi parler de la vérité comme de la correspondance de la chose et de l’intellect. Ce point de vue est contenu dans le traité d’Aquin *Quaestiones disputatae De potentia* présenté à Rome (ch. 4.5.2). Les différentes composantes de l’actualisation (*quo est / quod est / quid est*) font une imitation réelle de la réalité, car l’espèce de l’intellect devient une nouvelle forme universelle d’espèces sensuelles (*cuius est species seu similitudo*). L’indication du changement de position et la critique contemporaine d’Averroès seront introduites plus tard (*mihi ad presens non videtur hoc*, O 3.10 ; p. 322.19–49). Ces passages reproduisent la position d’Aquin avant l’année 1270 et ils diffèrent de la position de Siger. L’espèce intelligible est devenue une simple construction mentale (*ens rationale, ens intentionale*). Sous l’influence d’Aquin, l’auteur de la troisième partie du traité a finalement compris quelque chose d’essentiel de l′enseignement d′Averroès délivré par Siger, contrairement aux modernistes dogmatiques. Par conséquent, Aegidius améliora sa position précédente, qui était partagée avec les sophistes Latins comme Bonaventure et Kilwardby. Il a élaboré une analogie avec la différence d’Averroès entre *tertium* et *quartum genus* dans CMDA. Albert a traité cette position dans le terminus « *intellectus speculativus* ». Comme nous le verrons plus tard, Siger procède de manières différentes de celles d’Aquin. Il fit d’Averroès un averroïste lors de l’écriture du premier ouvrage *De ente et essentia* et il n’a pas changé de position, rappelant ainsi l’auteur du traité O. C’est pourquoi la pensée d’Aegidius Romanus ressemble à celle d’Aquin avicenniste, mais pas au véritable averroïste Siger.

Nous trouvons la défense de la nouvelle position vis-à-vis de l’intellect dans la section qui présente un résumé exact du premier averroïsme vis-à-vis de l’intellect possible. Il a établi la forme semiaverroïste d’objectivité qui a été la gagnante du différend après l’année 1277. L’auteur a changé la direction de l’exposition du sens de l’être et est devenu un semiaverroïste thomiste de l’école du premier averroïsme. Par conséquent, il rejette toutes les théories des avicennistes et des objectivistes concernant les formes actualisées préexistantes de l’intellect dans l’âme.

« Certains soutiennent que l’intellect actif est une composante habituelle de l’intellect possible et ils ne sont pas d’accord sur cette question. Certains disent que c’est un habitus supposé, d’autres disent que c’est un habitus inné. Mais aucun d’eux n’a raison. Aucun principe inné de cognition ne peut exister chez l’homme, car l’intellect possible ne serait alors pas une table vierge (*tabula nuda*). L’intellect actif ne peut pas non plus être un habitus supposé, car tout ce que nous prendrons avec notre intellect ne réside que dans la possibilité de cognition (*tantum est potentia intelligibile*). Si l’intellect possible réside dans la simple possibilité, alors il ne peut pas par lui-même compléter l’acte de cognition (*non vadit ad actum intelligendi de se*). » [[150]](#footnote-150)

La citation distingue exactement les deux connexions de l’intellect actif avec l’intellect réceptif par les différents modes *habitus innatus* et *habitus acquisitus*. Le concept de Rufus et Pecham de l’intellect en tant que puissance cognitive habituelle considérait l’actualisation de l’intellect par une espèce sensorielle contingente uniquement comme un phénomène secondaire (ch. 4.1.1). Bonaventure a élaboré une sorte du néoplatonisme qui a confirmé l’actualité de l’intellect. Il s’actualise d’en haut, par la relation à la vérité éternelle (*habitus innatus*). La deuxième école, qui défend l’habitus de l’intellect possible sur le mode hypostasié *habitus acquisitus*, est représentée par l’école d’Aquasparta. Ce moine franciscain a compris que l’intellect de *Modernorum* n’est pas capable de saisir la réalité comme base de cognition. Tout au plus, c’est à travers la réalité qu’il y a une confirmation accidentelle de la vérité déjà donnée. Aquasparta a dû combiner le schéma de cognition d’Aristote dans *De anima* avec la théorie de l’illumination donnée dans l’intellect augustinien (ch. 5.1.3). L’Anonyme d’Oxford confirme que les deux écoles ont tort parce qu’elles ont mal compris la fonction fondamentale de l’intellect réceptif. L’intellect actualisé par la cognition innée ne peut pas avoir l’âme comme *tabula rasa* (*intellectus possibilis non esset sicut tabula nuda*). L’*intellectus materialis* jouerait ce faux rôle habituel au moment où il aurait sa propre source d’actualisation à partir de principes premiers actualisés, comme dans le cas de Thémistius et d’Avicenne. C’était la position de l’auteur dans les deux parties précédentes du manuscrit O. Cependant, ce premier thomiste moderne sait déjà que l’intellect hypostasié des porrétans modernes est devenu une substance du troisième genre (*hoc aliquid*). La théorie aristotélicienne de la vérité comme correspondance de la chose et de l’intellect (*consimilitudo*) est impossible dans ce cas. L’auteur, contrairement aux deux parties avicennistes précédentes, a adopté la théorie de l’exposition du sens de l’être du monde réel. Il met à jour l’habitus de la cognition uniquement à travers l’intellect en tant que *tabula rasa*, qui est déterminée par l’intellect réceptif déterminé à partir de la cognition sensuelle. La reconnaissance déjà actualisée de la réalité au niveau des sens permet à l’intellect de tirer des conclusions similaires pour d’autres cas et preuves scientifiques. La position précédente de l’auteur dans le commentaire d’Oxford sur *De anima* I–II défendait l’exposition de l’être faite par-derrière. Par conséquent, il a laissé la possibilité d’une cognition hypostasiée en mode *habitus innatus* ou *habitus acquisitus*. Il n’y a pas de principes de cognition préalablement actualisés, que l’intellect poursuit comme une hypostase subsistante. Les deux types d’habitus hypostasiés nécessitent l’intellect comme substance du troisième genre. Par conséquent, cela nécessite une illumination avicenniste, moderniste et postmoderniste de l’intellect à partir de la direction des idées innées, des formes cosmiques, des principes de reconnaissance *a priori*, des mèmes culturels donnés dans l’ADN, etc. Le premier averroïsme, d’autre part, affirme que la cognition doit d’abord être actualisée à partir de la direction des sens. Cela devient la propriété habituelle ultérieure de l’intellect en tant que faculté de l’âme, après qu’*intellectus possibilis* vide reconnaît les choses par l’exposition de l’être de face, c’est-à-dire par l’actualisation à partir de la direction des espèces sensuelles. L’habitus est alors causé par des choses réelles en cours de cognition (*habitus acquisitus*) et n’est auparavant lié à aucune hypostase de l’âme ou de l’intellect en quelque sorte actualisé sous forme de substances. Une autre forme de formation habituelle de l’intellect est exclue. Toute actualité de l’intellect donnée précédemment contredit fondamentalement la conception d’*intellectus possibilis* dans son rôle purement réceptif et pleinement passif (*tantum est potentia intelligibile*). L’auteur de la troisième partie déclare clairement que l’*intellectus possibilis* est une composante purement potentielle de l’âme (*intellectus possibilis sit tantum in potentia*) et ne peut donc pas passer en actualisation par son propre fait (*non vadit ad actum intelligendi de se*). Comme nous le savons déjà par les matrices précédentes, cette thèse fondamentale d’Averroès était dirigée contre tous les alexandrins modernes (OBJ II, ch. 2.4.2) et l’école du premier averroïsme l’a répété. Tout le débat sur l’habitus est conclu par le dernier défenseur du premier averroïsme, William Ockham, dans la polémique contre Scotus et son école moderne (ch. 5.4).

L’auteur du Manuscrit d’Oxford converti au thomisme sait déjà très bien dans la troisième partie du traité que l’intellect ne peut pas avoir son propre être actualisé comme le prétend la modernité. La rupture dans cette position s’est produite en 1266–68 avec la publication de QIIIDA de Siger et des commentaires d’Aquin sur *De anima* écrits en Italie. Par conséquent, la troisième partie du manuscrit O a été écrite avant l’année 1270. Les avicennistes comme Bonaventure sont incapables d’établir la différence fondamentale entre les deux composantes de l’intellect (*ergo non est differentia potentiae possibilis ad agentem*, ch. 4.1.2). Malheureusement, l’écrivain anonyme n’est pas assez profond pour aller chercher tous ces faits et ces principes dans l’œuvre CMDA. Il ne veut pas accepter toutes les conséquences du premier averroïsme dans l’école sicilienne installée rue du Fouarre. L’attitude sophistique est basée sur le fait qu’il insiste toujours sur l’incompatibilité de la séparation entre la cognition sensuelle et intellectuelle. Elles n’ont pas le dénominateur commun. Voici sa position concernant la nature de *perspicuum* citée ci-dessus. Cette position schizophrénique et sophistique caractérise Aegidius Romanus, qui s’est éloigné de l’école du premier et du second averroïsme. Après avoir écrit *De erroribus Philosophorum* (1270), Aegidius ne pouvait plus reculer sur la question de l’averroïsme d’Averroès. Le cinquième chapitre de l’écriture citée attaquait vivement Averroès en tant qu′un adversaire des religions monothéistes.[[151]](#footnote-151) Contrairement à l’évêque critique Alvernus, Gilles de Rome mit le Commentateur dans le groupe des auteurs païens interdits (Aristote, Averroès, Avicenne, Algazel, Al-Kindi, Maïmonide). Le changement de pensée est évident dans les écrits ultérieurs. Aristote et aussi Avicenne sont représentés dans l′écrit *De erroribus Philosophorum* comme des adeptes de la pluralité des formes substantielles. Pour Avicenne et Averroès, cette accusation demeure ; à l’égard d’Aristote, Gilles la change comme il l’avait déjà fait dans la troisième partie du manuscrit O écrit sous l’influence de l’interprétation d’Aquin. Tout l’argument sur l’averroïsme dans le traitement est totalement inutile si nous considérons sérieusement la citation suivante du manuscrit O III. Il définit à juste titre l’unité de l’intellect réceptif et synthétique selon Averroès (*secundum Commentatorem, duas operationes animae experimur in nobis*).[[152]](#footnote-152) Cependant, le sens de « *experimur* » est signifié de manière averroïste. L’auteur insiste sur le fait que le Commentateur dans CMDA n’a pris en compte que la conjonction des deux intelligences. La principale différence avec le rejet précédent d’Averroès dans DA I–II est évidente. Dans les deux parties précédentes, l’âme est devenue la pluralité des substances, et *intellectus possibilis* était numériquement uniforme pour tous les hommes. Dans la troisième partie, cet intellect est individualisé par la subsistance actualisée de l’âme et du corps, et même par référence à Averroès. L’auteur impute à Averroès en outre la position d’Avicenne concernant les premiers principes actualisés dans l’âme. Cependant, il doit admettre que l’interprétation aristotélicienne d’Averroès des *Secondes Analytiques* défend une version différente du premier principe de cognition donné par Avicenne de manière *simpliciter* et *actualiter*.[[153]](#footnote-153) Une fois de plus, nous voyons la séparation de la position de l’averroïsme fait selon Sophisme oxfordien. L’anonyme doit accepter partiellement le raisonnement d’Averroès proposé par Siger, bien qu’il ne soit pas d’accord avec lui.

Nous voulons maintenant résumer la nouvelle position déjà pleinement thomiste de l’auteur. Il trouve une expression explicite dans la section suivante, où il y a une exposition complète de l’intellect provenant de face (O 3.17, p. 334.43–55). Dans l’âme, il y a deux facultés de cognition données par rapport à deux ordres de réalité (*respectu sensibilium, intelligibilium*). Du point de vue de la cognition intellectuelle, les deux intelligences sont fondamentalement différentes en tant que puissances de l’âme (*agens activus est respectu sensibilium et possibilis passivus respectu intelligibilium* ; p. 334.51‒52). L’intellect actif est responsable de la synthèse active de la cognition, qui est extraite de la sphère sensuelle. Mais il ne pourrait pas le faire s’il ne s’appuyait pas sur la pure potentialité de l’intellect passif immatériel, qui absorbe tous les contenus intelligibles dans leur potentialité universelle et dans le mode immatériel *inmixtus*.[[154]](#footnote-154) Toute la cognition est exposée de face grâce à l’orientation de base de l’intellect actif vers les choses réelles et reconnues sensuellement (*agens activus est respectu sensibilium*). L’unité de tous les composants produit une cognition universelle de l’intellect. Elle est déterminée par les sens et par les choses individuelles reconnues. Les deux modes sont fondamentalement séparés l’un de l’autre en termes de particularité et d’universalité. La synthèse de la cognition va de la direction des choses et elle est déterminée par le composant actif donné dans notre âme (*intellectus agens*). Rappelons qu′Averroès ne met pas les universaux dans les choses et ne peut pas le faire pour des raisons de principe : l’exposition procède de face, en direction des premières substances ; la capacité intellectuelle de l’âme est donc *tabula rasa* ; l’intellect n’est pas censé être une substance réelle ou séparée, car il ne pouvait rien reconnaître d’autre que lui-même. Tous les universaux ne sont donnés qu’en pensant et sont le résultat de l’abstraction. Quelque chose de complètement différent est les formes et les intelligences cosmiques immatérielles, parce qu’elles sont des substances premières actualisées. Aegidius en tant que le premier thomiste ne pouvait pas défendre Averroès, car, comme Thomas d’Aquin, ce semiavérroïste appartenait à l’école des sophistes Latins en ce qui concerne l’unité de l’intellect. Aegidius maudissait Averroès comme un hérétique, ce qui n’a nullement empêché ce sophiste Latin d’adopter tous les arguments clés de lui, en particulier ceux de la troisième partie la plus importante de CMDA. Tout le différend sur l’unité de l’intellect dans les deux parties est dans une certaine mesure placé en dehors de la ligne bien connue du différend entre le premier et le second averroïsme. Du point de vue de l’herméneutique, il devient clair qu’il ne concerne que deux auteurs bien connus : Aegidius Romanus (manuscrit O) et Siger de Brabant (manuscrit M). L’évolution de l’auteur de l’avicennisme modéré (O I–II) au rejet explicite de la théorie avicenniste de la cognition et de l’intellect (O III) a élaboré la première version historique du thomisme. Cette rupture est survenue lorsque Aegidius accepta les traités d’Aquin écrits dans les années 1267–69 pendant son séjour en Italie. L’auteur est un semiaverroïste parce qu’il rejette la solution d’Averroès et Siger. Avec l’aide d’Aquin, il crée une nouvelle version du différend sur l’averroïsme, en accusant Averroès de sa propre incapacité à créer l’unité de cognition et de la personne. On retrouve la même attitude quand Aegidius a écrit le traité *De plurificatione* en l’an 1270. Aegidius a défini l’intellect dans le mode *quartum genus* et était incapable d’interpréter CMDA dans le mode *tertium genus*.[[155]](#footnote-155) Aegidius et Thomas d’Aquin contemplaient un néoplatonicien Averroès à travers les lunettes de l’école de Tolède et ils l′ont critiqué en conséquence. Les deux penseurs n’ont pas du tout considéré le fait que l’interprétation de l’unité de l’intellect dans les deux modes, c’est-à-dire dans le mode de l’acte existentiel de cognition et le mode de la mise abstraite de l’intellect selon l’école sicilienne, avait été avancée par Alvernus et Albert vers l’an 1240. La pleine unité de la cognition et de la personne était défendue tout le temps dans l’interprétation *De anima* par les magisters de la rue du Fouarre.

Aegidius projetait les sophismes du deuxième averroïsme dans la figure averroïste d’Averroès (*ista est sententia Commentatoris*) et l’a ensuite condamné. L’herméneutique caractérise cette version de l’averroïsme comme une exposition du sens faite par-derrière, car l’intellect actif dirige l’actualisation des espèces données « *in potentia* » directement dans les choses individuelles. Ensuite, il n’y a aucun problème à transformer Averroès en averroïste, voir l’écriture d’Aegidius *De erroribus Philosophorum* (1270). L’explication sophistique stipule qu’*intellectus possibilis* et *agens* de chaque personne doivent être numériquement distincts en tant que les substances séparées, car les deux formes de l’intellect immatériel (passif, actif) sont responsables de contenus universels uniformes donnés également chez tous les hommes. La cognition d′Averroès averroïste n’est supposée individuelle que de manière contingente et sous la forme d’une conjonction, par laquelle cette conjonction est séparée de l’intellect cosmique et de nos facultés cognitives. C’est la position avicenniste de l’école de Tolède, que Thomas d’Aquin a reprise, comme nous le verrons plus tard. L’intellect possible et aussi l’intellect actif sont par eux-mêmes des formes subsistantes, qui forment ensuite le processus individuel de cognition. Mais alors l’homme ne pense pas comme une substance personnelle, ce qui est le résultat de l’interprétation d’Aegidius et de l’attitude dans le Manuscrit d’Oxford. On retrouve le même point de vue avec Aegidius dans l’écriture *De plurificatione*, où il utilise des arguments similaires à l’écriture manuscrite O. Le dualisme de la cognition et la théorie de l’intellect séparé sont attribués à Averroès comme un averroïste de manière sophistique. Cela était la position du Manuscrit d’Oxford, Aegidius et Thomas d’Aquin (ch. 4.4.3). L’intellect est devenu une autre hypostase dans l’âme et agit comme un sujet avec sa propre actualité. Cet acte déjà impersonnel de l’intellect a pour effet que la pensée n’est pas un acte de l’âme conçue personnellement, mais de l’intellect impersonnellement donné, qui se connecte avec nous sur le mode de la copulation. Les premiers et moyens commentaires d’Averroès sur *De anima* auraient probablement pu dire la même chose, mais en aucun cas la dernière synthèse de CMDA. Les scolastiques de l’époque connaissaient l’écriture CMDA comme le seul commentaire d’Averroès sur *De anima*. Cette interprétation semiaverroïste de CMDA fonctionne dans la modernité à ce jour. La pensée postmoderniste influencée par le cartésianisme et l’objectivisme prend cette *copulatio* ou *coniunctio* de l’intellect comme substance externe comme définition d’Averroès de l’intellect humain et du processus de cognition. Selon CMDA, c’est un pur non-sens, car l’intellect hypostasié avec sa propre actualité serait nécessairement une substance indépendante (*hoc aliquid*). L’erreur clé de l’interprétation semiaverroïste de CMDA réside dans le fait que le Manuscrit d’Oxford et Aegidius a séparé la sphère des sens et de l’intellect l’un de l’autre.[[156]](#footnote-156) L’écriture CMDA rejette cela en principe, car sinon la proportion entre les sens et l’intellect, qui forment le noyau de la métaphysique aristotélicienne, deviendrait impossible. La correspondance entre la chose et la cognition est donnée à partir de la direction des substances premières réelles et non de la direction d’un intellect substantiel. Averroès et le premier averroïsme, selon Aristote, affirment que l’homme, en tant que première substance, existe *simpliciter* et comme *actus essendi* indivisibles. Du point de vue du premier averroïsme défendu dans la rue du Fouarre, toute pluralité de substances, de formes ou d’hypostases chez l’homme est un pur non-sens. Le rejet du deuxième averroïsme a finalement été accompli par la troisième partie du Manuscrit d’Oxford, qui a été influencée par l’interprétation thomiste de *De anima*.

Le text clé du manuscrit en ce qui concerne la datation et la paternité commence par les mots : « *Thomas d'Aquino resistit rationi Commentatoris super secundum Metaphysicae*» (O 3.21, p. 341.68–75). La remarque de Steenberghen considère l’argument concernant Thomas d’Aquin comme un résumé incorrect du travail de Thomas *In Metaph.* II, lect. 1, 286 (ibid, p. 341). Cela n’a pas été résumé correctement. Les arguments de l’écrivain anonyme correspondent exactement à l’attitude d’Aquin dans ST I, q. 88, y compris la citation du deuxième livre de *Métaphysique* selon le Commentateur.[[157]](#footnote-157) Thomas d’Aquin et Aegidius défendent un modèle averroïste d’*intellectus possibilis* cosmique, dont ils justifiaient l’existence par l’appel sophistique à l’interprétation citée d’Averroès de *Métaphysique* (ch. 4.5.1). La réponse à la question 88 rejette la doctrine d’Averroès averroïste, qui définit soi-disant la cognition en mode néoplatonicien « *per continuationem* » de l’intellect humain avec un *intellectus agens* cosmique séparé.[[158]](#footnote-158) Il s’agit de l’interprétation averroïste de CMDA III faite sur le mode de « *coniunctio* ». Il a été créé à l’école de Tolède en faisant la concordance d’Averroès avec Avicenne de manière néoplatonicienne. Thomas d’Aquin l’a également défendu. Pendant ses études à Paris, Thomas a rejeté l’interprétation d’Alvernus et d’Albert à propos du Commentateur, car il considérait Averroès comme un averroïste. L’école de Tolède a interprété CMDA III sur le mode de la « *conjunctio* » d’Avicenne. Thomas d’Aquin considère l’interprétation des Tolétans comme le propre travail d’Averroès et l’a rejetée sur la base de la nouvelle lecture aristotélicienne de *De anima*. Le début de l’édition de la première partie de *Summa theologica* est censé être dans les années 1267–68. Aquin a rejeté l’interprétation d’Averroès du troisième livre *De anima* dans CMDA. Il comprenait CMDA comme un traité averroïste lors de son premier séjour à Paris. Par conséquent, vers l’année 1268, Thomas d’Aquin est devenu « *Expositor Novus* » du Corpus aristotélicien pour les semiaverroïstes et les sophistes Latins, tout comme Aegidius Romanus. Cet élève de Siger a rejeté son exégèse de CMDA et DA III présentée en 1266–67 selon l’école sicilienne, mais il ne voulait pas se retrouver dans le monde paranoïaque de *Modernorum*. Il a explicitement accepté l’interprétation de Thomas d’Aquin *De anima* élaborée en Italie et dirigée contre Averroès. Aegidius en figure d′un brillant sophiste Latin est devenu le premier thomiste vers l’an 1268. Cela signifie que l’année 1268 est la date la plus probable, lorsque la partie O III a été écrite.

Analysons la datation des trois parties du Manuscrit d’Oxford selon les disputes entre Siger et Thomas d’Aquin, qui sont décrites dans les chapitres suivants. L’attitude d’Aegidius envers Avicenne dans les première et deuxième parties du manuscrit (O I–II) a été donnée par les commentaires de Siger DA I–II, qui ont peut-être circulé sous forme de *reportatio* fait par des étudiants. Mais l’auteur du manuscrit O répondait principalement à l’écriture de Siger QIIIDA, qu’il a simplement censurée et remplacée entièrement par sa propre interprétation. Cette théorie est cohérente avec la prétendue écriture *De intellectu* mentionnée par Nifo, puisqu’elle reprend les premiers commentaires de Siger sur *De anima* faits lors de ses conférences universitaires avant 1270. Aegidius rédigeait le commentaire de Siger sous la forme de l’avicennisme, qui avait déjà acquis un caractère semiaverroïste et différait donc fondamentalement du second averroïsme. Selon Gauthier, l’écriture de Siger QIIIDA a été écrite peu de temps après la première conférence de Siger à l’Université de Paris dans les années 1265–66 (Gauthier 1983, 201). A cette époque, Aegidius étudiait avec Siger et il connaissait bien sa doctrine de l’unité de la personne selon la lecture phénoménologique de CMDA (ch. 4.4.2). Aegidius, cependant, a commenté le commentaire de Siger sur *De anima* I–II dans le Manuscrit de Munich dans un esprit semiaverroïste selon l’averroïsme de *Modernorum*. Par conséquent, les deux premières parties du Manuscrit d’Oxford ont été écrites peu de temps après l’édition de l’écriture de Siger QIIIDA. Sigers *reportatio* aurait pu circuler avec le commentaire sur DA I–II encore plus tôt, car il s’agit de deux manuscrits différents avec des histoires distinctes de composition et de réception. Le Manuscrit de Munich est autre chose. Il représente très probablement l’original de DA I–II, que Siger écrivit lui-même. Les formulations et le style d’argumentation sont très similaires au traité QIIIDA. Aegidius connaissait l’exégèse *De anima* selon Thomas d’Aquin qui a été écrite dans les années 1267–68. Il l’a finalement adoptée à la place du deuxième averroïsme et à la place de l’interprétation *De anima* faite par Siger, qu’elle avait rejetée depuis le début. La conversion dans la troisième partie du Manuscrit d’Oxford est réalisée sous l’influence de l’écriture d’Aquin *Quaestiones disputatae De potentia* (1265–66). Aegidius se réfère ensuite expressément à l’interprétation averroïste définitive d’Averroès faite par Thomas, qui a été publiée dans ST I, q. 88. Cette rupture est clairement indiquée dans la troisième partie du manuscrit O, qui a rejeté le scénario d’illumination de l’avicennisme et rejette également sa conséquence, c’est-à-dire l’existence de *tertium ens*. La partie thomiste contenant le commentaire sur le troisième livre *De anima* a été écrite vers l’an 1268. Aegidius a repris l’argument clé de l’exégèse *De anima* III faite par Aquin, qui critique la partie centrale de l’interprétation de CMDA. Thomas d’Aquin a ensuite présenté une définition averroïste d′*intellectus possibilis* qu’il a attribuée au Commentateur. Ce faisant, Aegidius se sépara définitivement de l’école de la rue du Fouarre et fonda le thomisme sur la base de l’interprétation *De anima* faite par Thomas d’Aquin. Vers l’an 1268, Thomas devint *Expositor Novus*, qui fut nommé contre le Commentateur et contre l’école de Siger. Boèce de Dacie a répondu à cette situation en analysant les interprétations erronées de l’intellect faites par Thomas d’Aquin et Aegidius. Son travail est connu sous le nom *Anonymus Giele* et il a été publié avant l’année 1270. La période la plus probable pour la rédaction d’*Anonymus Giele* est l’époque de 1268–70. Aegidius et Thomas d’Aquin étaient les semiaverroïstes les plus en vue qui s’opposaient à l’enseignement de l’école sicilienne dans la rue du Fouarre. La qualité des arguments utilisés dans l’écriture *Anonymus Giele* montre clairement qu’elle n’était pas dirigée contre les modernistes primitifs de l’école du second averroïsme. Dans cette situation difficile qui remonte à 1268, Siger envoie à Thomas d’Aquin son commentaire complet sur *De anima* (manuscrit M et QIIIDA) en Italie. Siger voulait mettre fin aux disputes sur l’unité de la personne et de l’intellect, qui à son avis étaient complètement inutiles. Même les excellents penseurs comme Aegidius et Thomas d’Aquin avaient mal compris l’interprétation de CMDA.

La confusion sophistique complète concernant l’interprétation de *De anima* prévalait à la Faculté mendiante moderniste sous Pecham. Ils proclamaient l’averroïsme sur le mode de l’hylémorphisme universel. Cependant, tous les enseignants de l’école du premier averroïsme l’ont rejeté, y compris Albert et Thomas d’Aquin. L’interprétation de Thomas a rejeté l’interprétation du troisième livre *De anima* selon l’interprétation moderniste de CMDA, qui défendait la pluralité des substances chez l’homme. Par conséquent, le raisonnement de la troisième partie du Manuscrit d’Oxford doit être interprété en fonction de la position d’Aquin. Il a terminé la première partie de *Summa Theologiae* en 1268, où l’on trouve la première version de son interprétation aristotélicienne accomplie *De anima*. Le manuscrit O fait expressément référence à cet ouvrage, car il résume l’interprétation de Thomas concernant *De anima*. Le thomisme est né dans le commentaire d’Aegidius sur le ST I mentionné ci-dessus, q. 88 et plus loin du commentaire des écrits romains mentionnés ci-dessus de Thomas datés avant 1269. L’interprétation d’Aegidius a fait de Thomas un thomiste, tout comme Averroès avait été fait un averroïste. Dans le cas, de Thomas cependant, il s’agissait de l’interprétation réussie qu’Aegidius fit d’Aquin. Il est devenu le meilleur semiaverroïste de tous les temps. Dans le second cas, la lecture du Commentateur par Aquinatus était un pur sophisme. Le Manuscrit d’Oxford est orienté de manière critique vers Averroès et part de la conception semiaverroïste de l’intellect d’Aquin, qui sera discutée dans les prochains chapitres. L’écriture anonyme critique avec des références à la position susmentionnée dans ST I, q. 88 un averroïsme d’Averroès, que Thomas d’Aquin a continué à condamner en permanence. Lorsque la troisième partie du Manuscrit d’Oxford a été écrite (*terminus ad quem* est l’année 1270), les semiaverroïstes comme Aegidius ont donné à Thomas d’Aquin le titre honorifique « *Expositor Novus* » comme un nouvel interprète d’Aristote qui s’opposait au Commentateur. Ces érudits ont rejoint la croisade des modernistes autour de Bonaventure contre les magistères séculiers de la rue du Fouarre (*pars Sigeri*). Le titre *Expositor Novus* a été donné à Thomas d’Aquin non pas lors de son séjour à Paris daté de l’année 1270, mais quelque temps auparavant, à savoir lorsqu’il a publié les *Quaestiones disputatae De potentia* en Italie (ch. 4.5.2). Le différend sur la nouvelle interprétation *De anima* a commencé à Paris en 1270. Pecham, le représentant des modernistes, perdit immédiatement et dut quitter Paris. Les vrais adversaires n’étaient que Siger et Thomas d’Aquin. L’année suivante, Thomas d’Aquin a perdu contre Siger et a quitté Paris à peu près au même moment que Pecham (1272). Par la suite, les modernistes battus ont dû faire quelque chose de plus substantiel que d’utiliser des arguments philosophiques.

Si la paternité de Siger du Manuscrit de Munich est confirmée, alors la création des première et deuxième parties du Manuscrit d’Oxford doit être reportée au temps précedent du livre O III, afin que la rupture de l’argumentation dans la troisième partie datée de 1268 puisse être expliquée. La double datation du Manuscrit d’Oxford explique la transition de l’avicennisme d’Aegidius selon une compréhension erronée de Siger faite dans le paradigme tolétan (O I–II) à l’interprétation de Thomas *De anima* (O III). La réception contradictoire du Commentateur parle de la date ultérieure de la troisième partie du Manuscrit d’Oxford. Sous l’influence de l’exégèse *De anima* de Thomas d’Aquin, l’avicenniste Aegidius est devenu le premier thomiste. L’interprétation du Manuscrit d’Oxford montre la sophistique perplexe d’Aegidius concernant la pensée d’Averroès, en particulier dans la première et la deuxième section. Mais la troisième partie a adopté l’interprétation thomiste *De anima*, cependant, enrichie d’une dose considérable de sophisme. Aegidius prit tous les arguments clés pour l’unité de la connaissance et de la personne de l’interprétation de Siger de CMDA, mais les a donnés comme l’enseignement d’Aristote que Thomas d’Aquin avait commenté. Par ce sophisme, Aegidius a créé une autre figure confuse d’Averroès averroïste. Aegidius ne pouvait pas trouver une autre théorie de la cognition qui soutenait l’unité de la personne, puisqu’il rejetait le dualisme issu du deuxième averroïsme. Avant la publication de QIIIDA de Siger (1266) il n’était pas possible (et il n’est toujours pas possible) en métaphysique classique d’interpréter la pleine unité de la personne sans l’exégèse de CMDA présentée selon l’école sicilienne. Les enseignants de la rue du Fouarre ont pleinement défendu cette école. Aegidius rejetait l’enseignement de l’école de Siger, qu’il avait auparavant défendu de manière sophistique ; il est passé à l’école de l’avicennisme thomiste qui était extrêmement hostile à Averroès. Cette école de modernistes semiaverroïstes s’est jointe aux modernistes classiques de l’école du deuxième averroïsme. Ensemble, ils détruisirent l’école du premier averroïsme en 1277.

Les écrits d’Aquin fabriqués en Italie et enfin *De unitate intellectus* publiés en 1270, présentaient une nouvelle interprétation de l’unité de l’intellect, donnée « *ad mentem Aristotelis* ». Cette interprétation était explicitement dirigée contre Averroès. Par cet acte, Thomas d’Aquin est devenu un *Expositor Novus*. Mais l’école de Siger dès 1266 a rejeté sa solution de l’unité de l’intellect comme inadéquate, non scientifique et implicitement averroïste. Thomas d’Aquin défendait la pluralité des formes hypostasiées chez l’homme pour des raisons théologiques. La solution était déjà classique, puisqu’elle datait de Grosseteste et qu’elle était conforme à l’interprétation *De anima* faite strictement selon Aristote. La datation actuelle et la paternité du commentaire de Siger sur *De anima* I–II dans le Manuscrit de Munich intègrent également la remarque d’Agostino Nifo selon laquelle cet écrit avait été envoyé en relation avec QIIIDA à Thomas d’Aquin en réponse à son interprétation *De anima*. Cela est possible, car Thomas d’Aquin était encore en Italie jusqu’à l’automne 1269. La publication du Manuscrit de Munich peut être datée en même temps que la QIIIDA, c’est-à-dire de l’année 1266. Ceci est conforme à la datation supposée précoce du Manuscrit de Munich à la période de la création QIIIDA. Siger a certainement donné des conférences sur l’interprétation complète sur *De anima* dans la rue du Fouarre. Le manuscrit M confirme que Siger n’était pas d’accord avec la théorie de la prédication essentielle par forme hypostasiée de l’intellect proposée par Thomas d’Aquin. Néanmoins, selon le commentaire conciliant sur DA I–II, il a reconnu cette voie de la vraie cognition de l’intellect comme possible (*potest esse*, M 1.7). Cependant, dans l’interprétation DA III, il a rejeté le point de vue de l’aristotélisme d’Aegidius et de Thomas parce qu’il contredisait la preuve scientifique déductive d’*anima intellectiva* selon *Seconds Analytiques* (ch. 4.4.3). Le nouveau cycle de la dispute entre Siger et Thomas d’Aquin a éclaté à Paris après l’année 1270, lorsque Siger a rejeté le semiaverroïsme de Thomas présenté dans *De unitate intellectu* en publiant l’ouvrage *De anima intellectiva*. Siger et son groupe sont entrés en confrontation directe avec Thomas d’Aquin et Albert après l’année 1270, entre autres, en clarifiant les points de discorde de la métaphysique d’Avicenne par rapport au projet d’Averroès de la première science. Ce point de vue des maîtres rassemblés du côté de Siger était exprimé par Boèce de Dacie dans *Anonymus Giele* écrit avant 1272. Thomas d’Aquin a certainement dû réagir publiquement aux critiques de Boèce et de Siger sur la pluralité des formes de l’âme, qui dans le thomisme ont brisé l’unité de la personne. La confirmation de la critique de Thomas a amené au deuxième tour du différend après la publication *De unitate intellectus* et l’écriture de Siger *De anima intellectiva*. Après l’année 1270, Aquin fut confronté à une nouvelle critique du groupe de Siger, qui aboutit à la déclaration de la Faculté artistique de l’année 1272 (ch. 4.1.2). Les maîtres de la rue du Fouarre, citant des *Seconds Analytiques*, interdisaient un mélange de théologie et de philosophie dans tous les débats. Cela concernait certainement la version d’Aquin de l’unité de l’intellect présentée dans *De unitate intellectus*. Par conséquent, il est très probable que l’ouvrage de Siger *De anima intellectiva* ait été écrit avant la publication du décret, qui a mis fin à tout le débat entre les adeptes de Siger et les thomistes. Le décret des artistes est sorti le 1. 4. 1272 et les battus d’Aquin quittèrent l’Université de Paris juste après Pâques (24. 4. 1272). Thomas ne pouvait pas enseigner à la faculté des modernistes parisiens, car il considérait leur philosophie comme une erreur fondamentale ; en plus, ces modernistes considéraient Aquin comme un averroïste (ch. 4.5.1). Le chancelier Alvernus avait déjà condamné la pensée des Grammairiens porrétans (*falsi nominis scientia*; OBJ II, ch. 2.3.2). Dans la lignée d’Albert, Aquin a défendu son héritage lié à l’école du premier averroïsme de Blund. Il l’avait déjà fait lors de son premier séjour à Paris. Pecham a été nommé à la chaire de théologie franciscaine après Eustache d’Arras en 1270 et a été démis de ses fonctions après un an. En 1272, Pecham était déjà retourné à Oxford. Ses étudiants à Paris n’ont certainement pas oublié qui avait fait de leur maître un philosophe de second ordre à la fin de l’écriture *De unitate intellectus*.

Les deux premières parties du Manuscrit d’Oxford fournissent un commentaire sur le DA I–II de Siger présent dans le Manuscrit de Munich. Ils avaient certainement été écrits avant la dispute principale de 1270, car ils reflètent l’attitude avicenniste à l’égard de la cognition, qui est donnée par l’exposition du sens faite par-derrière, et ils sont influencés par l’école du deuxième averroïsme. Le changement est venu par la transition du deuxième averroïsme modéré (O I–II, ca. 1266–67) au premier averroïsme selon Thomas d’Aquin (O III, ca. 1268–69). Cela explique le semiavérroïsme compliqué dans la pensée d’Aegidius Romanus. Ce savant latin a élaboré une réception très intéressante et sophistique d’Averroès. Il dépassait de loin le mode primitif des sophistes Latins critiqué par Albert de l’école de Bonaventure à Paris et de l’école de Kilwardby à Oxford. L’influence de la critique d’Aquin sur Averroès et en particulier sa position envers Averroès en tant que mauvais interprète d’Aristote faite dans *De unitate intellectus* (1270) a conduit l’évolution d’Aegidius vers le thomisme après l’achèvement de la troisième partie du commentaire du manuscrit O. Ce développement est montré dans l’écriture *Anonymus Bazán* dans le chapitre suivant, qui reflète la position d’Aegidius dans les années 1270–71. À cette époque, Aegidius avec Thomas d’Aquin attaqua directement Averroès à Paris et, comme l’école de Bonaventure, il le transforma en hérétique. Dans la publication *De plurificatione possibilis intellectus* datée des années 1272–75, Aegidius adhère à la position dualiste moderne de la cognition, qui n’est pas entièrement compatible avec l’interprétation d’Aquin dans *De unitate*. Mais vers l’an 1270, Aegidius partageait encore la position semiaverroïste d’Aquin contre Averroès averroïste conçu selon l’école de Tolède. Par conséquent, dans la dispute sur l’unité de l’intellect, Aegidius s’est nécessairement opposé aux magisters de la rue du Fouarre. Ils ont gardé la ligne d’Alvernus et ont défendu le Commentateur comme le philosophe le plus exalté selon l’école sicilienne. Siger de Brabant a rejeté les deux semiaverroïstes dans les années 1265–73 de manière absolument qualifiée en tant que magister de la rue du Fouarre et a souligné les erreurs dans l’interprétation ultérieure *De anima* faite par Albert. À partir d’avril 1272, les deux semiaverroïstes Aquin et Aegidius, après le décret des Artistes était publié, se sont associés aux modernistes autour de Bonaventure afin d’attaquer l’école de Siger. Kilwardby et Pecham ont pleinement soutenu leur attaque à Oxford. Pecham dut quitter l’Université de Paris vers 1271 et s’installa à Oxford. Albert considérait les arguments des modernistes ridicules et refusait toute discussion avec eux. En tant que connaisseur de CMDA selon l’école sicilienne, il ne pouvait pas défendre la position d’Aquin et d’Aegidius, car elle était manifestement erronée. Maintenant, il devient clair pourquoi cet interprète *De anima*, ainsi que l’ensemble de *Corpus Aristotelicum*, refusa de voyager à Paris en 1270. Il ne voulait certainement pas corriger publiquement son meilleur élève. Thomas d’Aquin vaincu quitta Paris fin avril 1272 et se rendit à Naples. Les magisters de la rue du Fouarre ne résistèrent plus à la deuxième ronde de l’attaque des sophistes Latins et en 1277 leur condamnation suivit. La troisième partie du Manuscrit d’Oxford a été créée lors de la première série de conflits culminants avant l’arrivée d’Aquin à Paris. Les péripéties décrites de disputes compliquées dans les années 1266–70 sont indirectement présentées dans les deux manuscrits, en raison des changements d’argumentation effectués au sein de l’école du premier averroïsme.

### 4.3.3 *Anonymus Bazán*

L’ouvrage anonyme *Quaestiones super Aristotelis librum De anima* (plus loin seulement *Quaestiones*) a été édité par Bernard Bazán. L’auteur de l’œuvre ne peut pas être déterminé exactement. La publication du traité est datée des années 1272–77 (Bazán 1971, 377). L’éditeur du manuscrit déclare sur la base du style concis et des phrases inachevées qu’il s’agissait d’un compte rendu étudiant des cours d’un maître en sciences artistiques, qui était un bon connaisseur d’Aristote et transmet fidèlement l’enseignement d’Aristote (ibid, 364–65). Bazán réfléchit sur le fait que le traité ne suit pas la ligne *De anima*, mais a sa propre structure d’argumentation. Entre autres choses, l’ouvrage commente certaines autorités de la métaphysique classique. Peut-être que l’auteur était un jeune artiste qui venait de commencer ses cours, probablement à l’Université de Paris (Bazán, p. 365). L’éditeur préfère clairement le genre littéraire des *quaestiones* inséré dans le titre de l’ouvrage. Cela a permis au maître d’avoir suffisamment de possibilités d’improvisation. L’herméneutique apprécie la distinction de style et de forme entre le genre préféré de *quaestio* et le genre rejeté de *lectio* (Bazán, p. 363). Dans la partie citée, l’éditeur souligne que le traité peut avoir sa propre logique d’interprétation même si celle-ci est inconnue de l’éditeur.

L’interprétation de l’objectivité accepte l’invitation de Bazán et présente une argumentation intégrale du traité dans le contexte des différends entre le premier et le second averroïsme qui fournit la date approximative de publication. La question est de savoir si la pensée et le style du traité forment un tout cohérent et comment l’intégralité de l’écriture est conçue. Il faut analyser la logique appliquée de l’argumentation et sa forme dans le mode dialectique de contestation souvent utilisé (*probas / dico ; dicis / concedo ; dicis / nego ; dicis / dico quod falsum est*). Il est donc nécessaire de déterminer le sens du litige en établissant l’identité de deux opposants et en définissant l’objet de leur débat. Le cadre de la dispute quodlibétale, en lien avec le rapport étudiant, explique certaines lacunes qui, selon l’éditeur, témoignent de la version orale originale (Bazán, p. 363). Il faut trouver des raisons factuelles qui ont conduit l’auteur à ce style d’interprétation, ou plutôt des parallèles de cette forme de discours à partir du moment donné.[[159]](#footnote-159) De plus, l’interprétation doit déterminer si cette écriture appartient à l’école du premier ou du second averroïsme ; ou à la position semiaverroïste représentée dans le Manuscrit d’Oxford discuté ci-dessus. Il est également nécessaire de déterminer à quel niveau d’argumentation professionnelle *Anonymus Bazán* représente l’école en question. En ce qui concerne les sujets spécifiques abordés dans le traité, on peut dire que son auteur a travaillé à l’Université de Paris à la date de création du traité, indiquée par l’éditeur, c’est-à-dire après l’année 1270. En intégrant le traité dans les débats entre le premier et le second averroïsme, nous pouvons décider s’il est le produit d’un jeune artiste ou s’il appartient au style personnel et aux expressions d’un maître mature. Le raisonnement du traité est clairement dirigé contre le deuxième averroïsme ; mais l’auteur fit quelques déviations intéressantes par rapport à la ligne du premier averroïsme et semiaverroïsme, qui sont représentées dans trois écritures anonymes (Anonymus Giele, le Manuscrit de Munich et d’Oxford). L’interprétation *De anima* est fondamentalement inspirée de l’aristotélisme de Thomas d’Aquin. La relation entre l’âme intellectuelle et le corps est résolue avec la connaissance de la procédure de Siger donnée dans le terme « *subiective—obiective* ».[[160]](#footnote-160) Cette procédure est appliquée avec la connaissance de l’approche phénoménologique de Siger qui concerne l’acte de connaissance. Siger présenta cette terminologie dans le Manuscrit de Munich et dans la QIIIDA ; Boèce de Dacie également utilisa cette terminologie dans l′*Anonymus Giele*. L’esprit de l’école de Siger est combiné avec l’aristotélisme d’Aquin. Le traité fait la distinction entre l’acte de l’intellect, explicitement défini comme une puissance, et son *obiectum* intelligible (Bazán, pp. 398.45‒49). Cette phrase clé sur la relation entre l’intellect et le corps au niveau de l’objet se retrouve dans le même sens chez Aegidius Romanus dans l’écriture *De plurificatione possibilis intellectus*.[[161]](#footnote-161) Il l’a repris de Siger et l’a transformé en une formulation moderniste. Le processus de cognition dans le traité se fait en mode *per posterius* et il suit l’approche phénoménologique de Siger dans QIIIDA (ch. 4.4.1). L’exécution de l’acte de cognition (*operatio*) est basée sur l’expérience, qui est donnée par la causalité de l’acte de cognition dans le corps. C’est la seule base qui permet la réflexion sur la nature de l’âme.[[162]](#footnote-162) L’auteur anonyme souligne que cette procédure est facilement réalisable, et note à l’adresse de ses opposants qu’elle est absolument conforme à la pensée d’Aristote. Cependant, le semiaverroïste anonyme n’a pas le même point de vue que Siger. La cognition est définie dans le scénario aristotélicien similaire au thomisme. L’auteur reprit la position thomiste et aristotélicienne ; il défend clairement le premier averroïsme et l’exposition de l’intellect venant des sens (*omnis cognitio nostra est ex sensatis et imaginatis* ; *Quaestiones* 1.5, p. 397.40). L’écriture anonyme reprend la position d’Aristote et d’Averroès concernant l’unité substantielle de la personne et rappelle aux modernistes que le thème principal *De anima* consiste en l’unité de la personne tout entière. Cette perspective de lecture *De anima* selon le premier averroïsme est mise en évidence à plusieurs reprises dans le texte.[[163]](#footnote-163) L’auteur rejette la thèse moderniste héritée de David de Dinant, selon laquelle la puissance réceptive de l’âme serait une sorte de *materia prima* selon l’écriture d’Averroès *De substantia orbis* (*Quaestiones* 2.3, p. 407.50‒54). Le caractère principal de l’écriture est la distinction entre l’essence de l’âme et ses puissances, qui permettent de clarifier l’unité de l’âme et du corps dans la lignée du premier averroïsme. L’auteur s’inspire du commentaire susmentionné QIIIDA de Siger qui rejette l’intellect et l’âme en tant que substance déterminée numériquement. Dans le cas de l’émanation, la thèse rejette le mouvement de l’intellect comme *transmutatio*, qui présupposerait une nature substantielle de l’âme et de l’intellect. Par conséquent, il a confirmé l’exposition de cognition de face, de la direction des expériences sensuelles qui façonnent diverses facultés de l’âme.[[164]](#footnote-164) L’auteur confirme le schéma classique du premier averroïsme : la personne est donnée comme une première substance hylémorphique ; l’âme est donnée comme une forme du corps. L’intellect, en tant que puissance immatérielle de l’âme, procède des sens, mais il ne subit aucun changement substantiel. La différence entre *operatio* des puissances de l’âme et son produit (*obiectum*) a été discutée dans les travaux de Siger et Thomas. Cela permit à l’auteur de clarifier le problème de l’unité des composantes végétatives, animales et intellectuelles de l’âme dans le cadre de la différence « *materialiter—formaliter* » (*Quaestiones* 2.8, p. 415.43‒50). La nourriture consommée ou la pensée produite est un objet des diverses facultés de l’âme et du corps. Les objets des diverses activités incluent la puissance de l’âme dans le cadre de l’unique substance hylémorphique et donc aussi d’*actus essendi* unique. L’âme comprend diverses capacités, similaires à la façon dont le quadrilatère contient le triangle. Par cet exemple bien connu du Corpus aristotélicien, les facultés cognitives ont été rejetées en tant que substances et elles ont été incorporées dans l’acte unique d’existence.

Le rejet fondamental du deuxième averroïsme est donné dans les chapitres qui font le criticisme de l’hylémorphisme universel. L′auteur affirme que la première et la seconde substance sont identiques en termes d′essence, ce qui est à nouveau un indice important du semiaverroïsme.[[165]](#footnote-165) En citant Avicenne, il abolit la distinction entre l′imposition métaphysique et la supposition logique, car il ne distingue pas la nature de la première et de la seconde substance par rapport à l′essence. Cependant, conformément au premier averroïsme, il affirme que la première substance est déterminée par la composition de forme et de matière, ce qui la distingue fondamentalement de la seconde substance donnée dans l'intellect. L’inclination pour Avicenne rejoint son interprétation aristotélicienne *De anima*, dont Averroès est exclu. C’était exactement la position d’Aquin. L’écrivain anonyme suit l’enseignement d’Aristote sur la première substance donnée *actualiter* et *simpliciter*. Pris au sens essentiel, on ne peut parler de matière que dans le contexte d’*incompletum*, en faisant abstraction de l’existence réelle des substances premières (*duplex est esse, scilicet esse actuale et esse essentiale* ; q. 2.10, p. 419.43‒44). La matière est exclue de l’intellect (*dicis quod anima est materia, nego* ; q. 2.13, p. 424.33). La composante réceptive de l’âme n’est pas une *materia spiritualis*, mais simplement une faculté immatérielle de l’intellect réceptif. La distinction entre l’intellect en tant que puissance et son objet exclut la matière du troisième genre dans l’âme et dans l’intellect. Ainsi, toutes les formes de matière en tant que *tertium ens* sont exclues de l’âme et de l’intellect. L′auteur refuse tous les signes typiques du deuxième averroïsme influencé par Avicebron. Dans la question de la conception de l’âme et de la cognition, l’auteur n’appartient pas à l’école du deuxième averroïsme. Il n’y a pas de matière objective comme *tertium ens* qui permet la cognition humaine. La faculté réceptive de l’âme forme l’une des facultés intellectuelles de l’âme qui se rapportent à la personne existante en tant que substance (*totius coniuncti principialiter*, q. 2.13, p. 424.45). La question clé est le débat sur « *accidententia completa et incompleta* » (q. 2.14, p. 425). L’auteur rejete la thèse de Bonaventure du mélange entre la capacité active et passive dans le cadre de l’âme comme « *hoc aliquid* » (ch. 4.1.3). L’âme inclurait en elle-même de manière indifférenciée les composantes actives et passives d’*intellectus agens* et d’*intellectus possibilis*. Un cocktail des propriétés réelles de la première substance et des accidents intentionnellement donnés conduirait au dualisme de deux substances, de l’âme et du corps, ce qui annulerait l’unité de la personne. Le premier averroïsme assure l’unité de la personne en distinguant différentes potentialités (actives, passives ; matérielles, immatérielles), qui sont données dans le cadre de l’acte unique subsistant de la première substance.

Dans le cadre du premier averroïsme, l’auteur adopte la définition du diaphanum d’Averroès, bien qu’il ne mentionne pas ce philosophe comme source originelle. L’écriture rejette le principe du deuxième averroïsme et du néoplatonisme qui implique l’exposition directe de la couleur au soleil.[[166]](#footnote-166) L’intellect ne se rapporte pas aux fantasmes comme la lumière le fait aux couleurs, car ce n’est qu’une question de similitude ; en aucun cas il ne s′agit d′une égalité. L’intellect est immatériel ; les couleurs et la lumière sont matérielles, c’est-à-dire que la similitude des deux phénomènes est fausse sur tous les deux-points (*claudicat in uno* ; q. 2.14, p. 433.39). La composante réceptive de l’âme représente un *medium* semblable à un diaphanum, qui absorbe l’espèce sensuelle de sa manière immatérielle. Le rayon de soleil n’est intentionnellement contenu que dans le diaphanum, ce qui est indiqué en référence explicite à l’interprétation *De anima* faite par Thomas d’Aquin (*Expositor Novus*) et non à Averroès (*lumen intentionaliter est in aere* ; q. 2.21, p. 436.19–20). Par conséquent, la conception résultante de la couleur n’est pas définie selon CMDA, mais selon le schéma d’Aquin dans son deuxième livre de Sentences (ch. 4.5.1). L’auteur n’a fait que transformer la lumière en un être intentionnel dans la pensée et la couleur en un être réel (*lumen est ens intentionnelle, color est ens reale* ; q. 2.22, p. 437.24‒27). La fonction du diaphanum est mal comprise du point de vue du premier averroïsme. L′explication se trouve en conflit avec le scénario de causalité formelle et d’intentionnalité selon CMDA (OBJ I, ch. 2.4.4). Nous trouvons une conception tout aussi confuse du diaphanum dans le précédent Manuscrit d’Oxford attribué à Aegidius. Mais maintenant, la fonction intentionnelle du diaphanum est déjà mise dans le schéma de la cognition selon Thomas d’Aquin.[[167]](#footnote-167) Par une définition erronée du diaphanum, l’écrivain anonyme s’est privé de la possibilité fondamentale de définir la cognition comme *proportio* d’Averroès donnée à l’égard des sens et de l’intellect. La dispute sépare donc la cognition sensuelle et la cognition intellectuelle l’une de l’autre, car elle n’est pas capable de les relier l’une à l’autre. La médiation entre l’intellect et les sens s’établit selon Avicenne, c’est-à-dire dans le dualisme des deux composantes distinctes de la cognition. L’intellect est strictement immatériel et ne peut pas recevoir des sens, car il n’a pas le même modèle d’expérience que les sens. Par conséquent, le traité sépare la réception sensuelle de la réception intellectuelle (intelligere non est passio passione proprie dicta ; q. 3.1, p. 466.28). L’utilisation du terme « *proprie* » pour la composante réceptive de l’intellect est importante, car l’auteur se réfère à Aristote. Cette position n’est pas donnée selon CMDA, mais dans l’esprit d’Aquin, qui a transformé l’intellect en une autre forme dans l’âme. En mettant l’accent sur la fonction complètement séparée de l’intellect dans le mode d’*inmixtus*, l’écrivain anonyme sépare la cognition sensuelle et la cognition intellectuelle l’une de l’autre. Le rejet de la pleine réceptivité de l’intellect, intentionnellement donnée par l’espèce sensuelle, montre clairement que l’auteur n’a pas inclus la ligne de base du raisonnement d’Averroès et l’interprétation de Siger sur *De anima*. Auparavant, il avait affirmé que la cognition venait des sens ; mais en raison du diaphanum mal défini, il n’a aucun moyen de faire cette correspondance. Ce passage est important pour déterminer l’identité de l’auteur. Dans le livre *De plurificatione*, Aegidius Romanus adhérait à la théorie dualiste excluant la *proportio* entre les sens et l’intellect, sur la base de laquelle il accusait Averroès de la thèse averroïste de l’unité numérique de l’intellect (ch. 4.3.2). Pour cela, la troisième partie du Manuscrit d’Oxford défend déjà le lien entre l’espèce sensuelle et l’espèce intellectuelle sur le mode de *continuatio*, citant *De anima* d’Aristote et l′interprétation thomiste d′Averroès. De la même manière, l’auteur de la troisième partie du Manuscrit d’Oxford considère Averroès comme un averroïste. L’écrivain anonyme considère Averroès comme un averroïste qui adhère à l’unité numérique de l’intellect séparé. Aegidius, ainsi qu’*Anonymus Bazán*, n’est pas en mesure de faire la distinction entre la position de CMDA et Themistius, affirmant à tort que les deux auteurs ne voient l’intellect que sur le mode de la substance séparée immatérielle.[[168]](#footnote-168) L’écriture détient la même conception sélective et sophistique de CMDA que nous trouvons chez Aegidius lorsqu’il a rédigé la troisième partie du Manuscrit d’Oxford. Il a considéré l’intellect possible donné dans CMDA comme une espèce abstraite dans le mode *quartum genus* dans la théorie averroïste faite par les modernistes tolétans. Ils définissent l’intellect comme une hypostase objective.[[169]](#footnote-169) Le traitement préférentiel d’Avicenne est complété par l’aristotélisme selon Thomas d’Aquin. Cette incohérence mentale et ce sophisme vacillant entre le premier et le second averroïsme sont typiques d’Aegidius Romanus vers l’an 1270 et ils sont également attestés dans le traité anonyme. Aegidius reprit les arguments d’Aquin qui rejettent Averroès. Il était incapable d’interpréter les parties clés *De anima* et CMDA sur l’unité de la personne et de l’intellect dans la lignée aristotélicienne ainsi que Thomas d’Aquin. Le traité complète le commentaire précédent sur DA III, qui se trouve dans le Manuscrit d’Oxford (O III). Cette position précède la conception moderniste d’Aegidius dans l’ouvrage *De plurificatione possibilis intellectus* (1271) qui élaborait le dualisme complet de deux manières distinctes de cognition. Cette fois, cependant, le débat est dirigé contre les représentants de l’école du deuxième averroïsme. Aegidius choisit la position aristotélicienne sur la question de la cognition après l’année 1268. Il abandonna l’hésitation entre l’avicennisme et l’aristotélisme et il commentait *De anima* dans l’esprit du premier averroïsme.[[170]](#footnote-170) Ce magister finalement acceptait le raisonnement de CMDA sur la question de l’unité de la personne, mais, à l’instar d’Aquin, il condamnait Averroès comme averroïste. Aegidius rejeta l’avicennisme et adopta la ligne du semiavérroïsme selon Thomas d’Aquin. L’interprétation d′*Expositor Novus* s′opposa à l’interprétation de Siger de CMDA présentée « *ad mentem Averrois*» selon l’école sicilienne.

Une autre expression typique du deuxième averroïsme selon l’école de Tolède concerne la définition de *materia prima*. L’auteur est clairement un avicenniste en ce qui concerne la matière première. Sa théorie de la matière première est influencée par l’école de Rufus et Kilwardby. L’auteur défend la thèse selon laquelle du point de vue de la puissance, la matière première forme un être du troisième genre (*potentia materiae primae sit quoddam essentiale*). Dans le mode avicenniste de « *concomitatur* », cette matière essentiellement définie contient la puissance comme sa propre substance.[[171]](#footnote-171) La puissance de la première substance n’est ni une substance ni un prédicat, mais une détermination sophistique de *tertium ens* qui s’insère entre les deux types d’énuntiation (*essentiale est medium quoddam inter substantiam et accidens*). L’auteur accepte la thèse de Kilwardby sur la division porrétane de la matière première. En se référant à l’œuvre *De substantia orbis*, il élaborait un être du troisième genre à partir de la première matière. Cependant, comme Aegidius était thomiste dans la question de cognition et de l’unité substantielle de la personne, il exclut la conception moderniste de la matière première de l’intellect et rejeta son individuation numérique à l’aide de la matière cosmique primaire selon Dinant. L’hylémorphisme universel était inacceptable pour Aegidius et Thomas, car aucun être du troisième genre ne peut exister dans l’homme. La définition de Pecham de l’homme comme « *totum virtuale* » (ch. 4.2.2), qui est donnée par la nouvelle définition de la matière objective, était absolument inacceptable pour le premier averroïsme. Le premier averroïsme contestait la théorie comitative basée sur la conception de l’intellect actif sous la forme de *Dator formarum* d’Avicenne. C’est la différence avec le deuxième averroïsme de l’école de Bonaventure, qui a fait de la comitation d’Avicenne le schéma ontothéologique objectif des *rationes exemplares* et *seminales*. Par conséquent, l’auteur réfutait la matière du troisième genre mise dans le cadre de l’hylémorphisme universel. Une telle position extrémiste de *Modernorum* nie les principes de métaphysique aristotélicienne. L’auteur est donc en désaccord avec le deuxième averroïsme sur la question des qualités hypostatiques comme extension (*magnitudo*). Cette prise de position se rapporte à sa défense ci-dessus de la première substance donnée comme unité hylémorphique. La première partie du commentaire montre que l’interprétation *De anima* de l’auteur appartient à l’école du premier averroïsme. La question de l’unité de l’âme et de l’intellect est clairement dirigée contre l’école du second averroïsme. La position la plus importante contre le deuxième averroïsme est donnée par l’exposition de l’intellect de la direction des fantasmes.[[172]](#footnote-172) Cependant, il adhère à la conception de l’essence hypostasiée comme un étant du troisième genre selon la version modifiée du deuxième averroïsme. Il corrige ainsi les erreurs fatales de l’école de Bonaventure qui détruisit la métaphysique classique des péripatéticiens en introduisant la théorie de l’hylémorphisme universel. Le traité mène une polémique avec les représentants du deuxième averroïsme sur toutes les questions fondamentales. Thomas d’Aquin adhérait à la même ligne depuis 1268 et avait les mêmes opposants issus des rangs du deuxième averroïsme sur les questions de cognition et d’unité de la personne. On retrouve cette caractéristique chez Aegidius Romanus vers l’an 1270. L’écriture anonyme de Bazán correspond pleinement au mouvement du semiavérroïsme thomiste.

Lequel des seconds représentants de l’averroïsme est le principal opposant idéologique à ce traitement politique ? Le premier indice peut être trouvé dans le débat sur *sensus communis* qui possède le cœur ou le cerveau comme son organe principal.[[173]](#footnote-173) L’auteur est un aristotélicien, et considère donc le cœur comme le centre de la synthèse sensorielle contre les avicennistes. Ils acceptent la thèse d’Avicenne selon qui est le cerveau de ce centre, auquel adhère également l’avicennisme postmoderne Descartes. Le passage correspondant avec des références à Jean Damascène et Avicenne se trouve dans les *Quaestiones tractantes De anima* de Pecham.[[174]](#footnote-174) Le passage clé de la contradiction entre le premier et le second averroïsme concerne le rôle de la matière. Le deuxième averroïsme adhère à la thèse d’Avicebron sur l’hylémorphisme universel. Nous trouvons des références importantes à l’opinion de Pecham dans la troisième partie du commentaire anonyme sur *De anima*. L’écrivain répète sa position initiale qui rejette l’intellect substantiel dans l’âme, et concrétise la cognition intellectuelle à l’égard de l’appréhension sensuelle. La vue « *subiective—obiective* » correspond à la position de Siger dans le Manuscrit de Munich et à celle d’*Anonymus Giele*. L′écrit *Anonymus Bazán* défend à sa manière la position du premier averroïsme de la rue du Fouarre.

« Vous prétendez que l’âme intellectuelle exerce ses activités sans organe des sens, ce que je nie. Pour preuve, j’ajouterai que l’âme intellectuelle exerce ses deux activités sans organe sensoriel au sens du porteur de cette activité (*subiective*) ; cependant, il se réfère au sens de l’objet intentionnel à connaître (*obiective*), puisque l’intellect doit considérer les fantasmes sensuels. » [[175]](#footnote-175)

Subjectivement, la composante intellectuelle de l’âme (*anima intellectiva*) est autonome par rapport aux sens. L’acte de l’intellect immatériel est séparé de la cognition sensuelle (*exercet suam operationem sine organo corporali subiective*). Pour l’intellect immatériel (*inmixtus*), cela signifie que les organes des sens ne peuvent pas fonctionner comme substrat de l’intellect. L’intellect est donné dans le corps vivant de l’homme comme la faculté la plus élevée de son âme immatérielle, qui n’a pas d’organe spécifique. Objectivement parlant, cependant, l’intellect est lié au corps dans la mesure où il obtient l’actualité des fantasmes sensuels. La relation « *subiective—obiective* » n’inclut pas la signification existentielle de Siger dans le mode « *ipse homo intelligit* », mais elle inclut le mode thomiste « *homo intelligit* ». » Le modèle est à nouveau le schéma de reconnaissance discutée ci-dessus dans l’écriture de Thomas d’Aquin *Quaestiones disputatae De potentia* (1265–66). La cognition produit l’acte individuel (mais non existentiel) de l’intellect dans le corps. L’intellect est le sujet de l’âme immatérielle en tant que la forme, qui se pose comme un substrat pour la subsistance immatérielle de l’intellect en tant que puissance. L’intellect opère à travers l’existence de l’âme comme la forme du corps. Objectivement, cependant, l’intellect dépend des sens, car il ne peut créer un contenu intelligible qu’à travers les *species sensibilis*. Grâce au travail d’*intellectus agens*, les universelles *species intelligibilis* se forment dans l’acte d’abstraction à partir des espèces sensibles acceptées dans l’environnement immatériel d’*intellectus possibilis*. En conséquence, il existe une différence entre l’acte subjectif de l’intellect dans l’âme (*tertium genus*) et le sens universel produit qui est le même pour tous les peuples (*quartum genus*). En ce qui concerne le rejet antérieur de toute substance dans l’intellect, l’auteur insiste sur la puissance pure de l’intellect, de sorte qu’il est réceptif de manière universelle à accepter tout type de connaissance. La partie clé du rejet de la première matière pour l’intellect identifie l’adversaire de l’école du second averroïsme.

« Je rejette la deuxième affirmation : si l’intellect était une puissance pure, il différerait de la première matière. Vous essayez de prouver que l’intellect est égal en puissance à tout ce qui est intelligible, comme la première matière en puissance pour la réception de toutes les formes. Je dis que ce n’est pas la même chose, car la première matière en puissance n’est que pour la réception de toutes les formes naturelles et des choses individuelles. Au contraire, l’intellect est pour la réception de toutes les formes : l’intelligible, le spirituel et l’intentionnel, car il fonctionne comme la matière première pour la réception de ces formes. Par conséquent, les deux points de vue diffèrent fondamentalement l’un de l’autre. » [[176]](#footnote-176)

La composante réceptive de l’intellect ne peut pas être une matière première, car les deux formes de réception sont diamétralement différentes l’une de l’autre du point de vue de la métaphysique (*maxime differunt*). La première matière concerne les substances hylémorphiques (*materia prima est in potentia ad recipiendum omnes formas naturales et particulares*). L’intellect existe un étage plus haut et ne joue le rôle de la matière première que dans un sens transféré (*intellectus est materia prima ad hoc*). Sa réception concerne les formes immatérielles obtenues par le processus d’abstraction (*intellectus est potentia ad recipiendum omnes formas intelligibilis et spirituales et intentionales*). Cette théorie de la matière première donnée dans l’intellect, d’autre part, est défendue par Pecham comme un successeur objectif de David Dinant.[[177]](#footnote-177) Les modernistes de l’école de Bonaventure exigent pour le processus de cognition intellectuelle une sorte de sujet réceptif, donné comme un être objectif, c’est-à-dire sous la forme d’une matière première hypostasiée. Il porte une *simplicitas* fondamentale qui est ensuite déterminée par les espèces objectives. Pecham vient de l’école du deuxième averroïsme et il doit rejeter l’acte existentiel de l’intellect selon CMDA. Cet éminent adepte du second averroïsme s’est inspiré de la division du continuum quasi-matériel des *Nominales* donnée dans le cadre de la différenciation selon *Arbor Porphyriana*. L’école des modernistes ne sait pas comment l’espèce universelle pourrait être reçue dans l’acte personnel de cognition. Leur espèce est une hypostase porrétane, et cet être du troisième genre doit s’exprimer de manière platonicienne dans une matière intelligible de l’âme humaine. Le raisonnement suivant de Pecham expose pourquoi l’école du deuxième averroïsme devait adhérer à l’intellect matériel sur le mode de l’hylémorphisme universel, c’est-à-dire comme une substance.[[178]](#footnote-178) Les espèces du troisième genre doivent être prises individuellement, car chaque individu se reconnaît par lui-même. La conception de Pecham de l’unité de la personne moderne est donnée comme « *totum virtuale* » (ch. 4.2.2). Il doit y avoir un *intellectus possibilis* individuel réceptif et hypostasié. Puisqu’il est individualisé en raison de la matière spirituelle, il est numériquement différent chez toutes les personnes. Selon le deuxième averroïsme, l’individuation de l’intellect doit passer par l’individu ou par la matière première cosmique en raison de l’universalité des espèces univoques. Cela donne naissance au dualisme des deux formes de l’intellect réceptif (l’humain et le cosmique). La cognition est donnée par la copulation des deux substances d’*intellectus possibilis*. Pecham interprète l’enseignement d’Averroès de telle manière que le Commentateur postule soi-disant pour les espèces universelles uniquement un intellect réceptif immatériel comme une substance afin d’assurer la cognition immatérielle d’espèces objectivement données. L’auteur anonyme s’oppose fondamentalement à une telle solution. Il signale à l’adversaire l’erreur dans le cas de la réception des espèces universelles. L’opposant ne fait pas de distinction entre l’acte de la synthèse individuelle de l’intellect (*subiective*) et le produit résultant de l’intellect (*obiective*).

La distinction « *subiectve—obiective* » du traité comprend mal l’argument de base de CMDA. Aegidius comme auteur de cet écrit a été clairement instruit sur cette question par Boèce de Dacie (*Anonymus Giele*). L’explication de la motivation individuelle est mélangée à son produit universel (*species est similitudo plurium, sic es universalis*).[[179]](#footnote-179) Une telle définition est soit intentionnellement sophistique, soit elle inclut superficiellement la conclusion de l’explication précise de Siger. S’il s’agit d’une *reportatio* des étudiants, alors ce résumé inadéquat de la différence entre *tertium* et *quartum genus* selon le CMDA peut être pardonné. Cependant, l’herméneutique confirme qu’il s’agit de l’œuvre d’Aegidius élaboré au moment où il constituait la première présentation thomiste qui reprit l′enseignement d′Aquin sur *De anima*. Ensuite, il est vrai qu’Aegidius interprète délibérément mal la position d’Averroès et de Siger, car il connaît très bien leur interprétation de CMDA. Il faut voir l’argument « *subjective—obiective* ». Aegidius utilise contre Pecham les arguments majeurs issus du commentaire de Siger. Le commentaire utilise ce sens non pas comme sens existentiel de Siger, mais seulement comme sens purement formel de Thomas d’Aquin. Aegidius argumente dans le style du premier averroïsme. L’acte individuel de cognition sur le mode « *subjective—obiective* » suffisait à réfuter la position Pecham. Dans le cas de la signification universelle qui est une cognition immatérielle faite dans le mode d’*inmixtus*, le mode de réception intellectuelle (*intellectus possibilis*) est le même que le mode de production intellectuelle (*intellectus agens*). La cognition se déroule dans le mode immatériel, mais dans les deux modes de réception : dans le passif et dans l’actif. La réception des sens se déroule au niveau d’*intellectus possibilis* immatériel et la synthèse de la cognition au niveau d’*intellectus agens*. Les deux composants sont la puissance individuelle de l’âme ; donc, l’hylémorphisme universel est une solution inutile et absurde. Du rejet précédent de la matière objective en tant que *tertium ens*, il devient clair que l’auteur doit rejeter la conception de *magnitudo* en tant que quantité essentielle (*magnitudinis esse*). Cette définition de la matière objective ne peut être combinée de manière univoque avec la définition aristotélicienne de la substance hylémorphique (*magnitudo*).[[180]](#footnote-180) Nous trouvons également une analyse similaire rejetant l’existence du troisième genre dans la question suivante (*Quaestiones* 3.8, p. 481). Pecham, d’autre part, suit le modèle de Rufus et Kilwardby. Il se réfère à un concept univoque de grandeur lié à la matière néoplatonicienne du troisième genre.[[181]](#footnote-181) Sur la même page, cependant, l’auteur anonyme incohérent de *Quaestiones* diffère du premier averroïsme. Il s’inspire de l’avicennisme en affirmant que l’intellect est capable de reconnaître directement les choses individuelles en prenant conscience de la différence entre les deux modes de cognition (*intellectus ponit differentiam inter singulare et universale; ergo intellectus intelligit singulare*, p. 479.24‒26). Cette position avicenniste de l’intellect autosuffisant sous la forme d′« Homme volant » n’est pas compatible avec ses propres principes de cognition avec l’enseignement du premier averroïsme, mais, au contraire, avec la conception de *Modernorum*. Les chapitres suivants montreront que la nature de l’intellect en tant que forme hypostasiée est également détenue par Thomas d’Aquin à l’école du premier averroïsme vers 1270 ; Thomas critique également la position de Pecham. Il n’a pas pu encaisser de multiples attaques du premier averroïsme (Aegidius, Thomas d’Aquin, Siger) et, comme Rufus avant lui, il a dû fuir à Oxford quelque temps après 1271.

Nous trouvons le rejet clé du deuxième averroïsme dans la polémique sur le statut univoque des espèces. Une fois de plus, une distinction est faite entre l’acte de l’intellect et son produit universel. L’auteur rappelle aux défenseurs de l’exposition du sens d’être faite par-derrière qu’il s’agit d’une vision totalement fausse. Le deuxième averroïsme crée les espèces en établissant leur actualité dans l’acte de l′intuition directe prise de la direction des formes intelligibles séparées. Bonaventure définit cette forme comme un exemplar, qui est donnée en Dieu comme son objet intentionnel, c’est-à-dire à la manière « *obiective* ». Le premier averroïsme nie l’existence autonome des espèces hypostasiées, car toute entité universelle reconnue n’est donnée qu’en pensée. Les *species intelligibilis* surgissent par l’acte d’abstraction faite par rapport aux choses réelles et elles ne sont que dans la pensée. L’anonyme dit clairement que la cognition des choses réelles fonctionne comme une *adaequatio* aristotélicienne. La connaissance de la réalité dépend de la médiation établie à travers le processus d’abstraction aristotélicienne (*mediante specie*).[[182]](#footnote-182) Cet acte de connaissance produit une forme intelligible. La citation montre que l’intellect reconnaît l’essence de la chose dans le processus d’abstraction aristotélicienne donné par synthèse d’espèces intelligibles (*quidditatem rei mediante specie*). Alors il est vrai que l’essence donnée dans la chose et dans la pensée n’est pas une seule et même chose (*species rei et intellectus non sunt idem*). L’opposant fondait la primauté des espèces hypostasiées sur l’abstraction faite par *denudatio*. Après l’introduction du Sophisme oxfordien, l’intellect moderne perçoit ces formes objectives dans l’intuition directe. L’auteur souligne que dans cette conception erronée, l’acte de l’intellect et son objet font la même entité. Il ne peut l’accepter, car il défend la position du premier averroïsme (*non est ita*). L’intellect en tant que *tabula rasa* exclut toute actualité séparée de l’intellect sous la forme de toute substance du troisième genre. Le premier acte d’intentionnalité reprend l’essence de la chose ; l’essence est saisie par l’espèce abstraite donnée en pensée comme un contenu intentionnel (*intellectus intelligit primo et principaliter quidditatem rei mediante specie*). Ce n’est que dans la deuxième étape que l’espèce intentionnelle peut devenir le propre objet de réflexion, ainsi que tout autre contenu immatériel, intentionnellement donné (*ex quadam relucentia intellectus*). Dans ce cas, l’intellect se réfère par réflexe à l’espèce déjà synthétisée de la chose (*intellectus intelligit speciem rei*). En conséquence, le statut de l’espèce hypostasiée en tant qu’être objectif du troisième genre est annulé. Les objets intentionnels n’ont leur existence que dans le processus d’abstraction donné par les choses réelles. Grâce à l’intelligibilité des espèces, ainsi faite, nous pouvons créer un sens universel donné uniquement en pensée. Cette différence entre l’acte d’intentionnalité et son objet selon le modèle de l’école de Blund a élaboré Thomas d’Aquin et Siger après 1265 ; mais magister Siger de Brabant l’a établi selon CMDA. L’écriture *Anonymus Bazán* défend la position thomiste du premier averroïsme qui diffère de l’argumentation de Siger. La position des modernes est exactement opposée ; elle établit la première vision eidétique des cartésiens modernes. Pecham adhère à la différence de Bonaventure entre *species* *prima, secunda* et *innata* (ch. 4.1.2). Comme nous le savons déjà par les analyses précédentes, la théorie de l’espèce univoque représente la thèse de Rufus, Descartes et Husserl qui proclament l’actualité de l’intellect quasi substantiel comme une hypostase indépendante. Le processus de cognition compare les espèces individuelles à leur forme universelle donnée dans la création ou par Dieu moderne.[[183]](#footnote-183) La conclusion reprend la position, qui coïncide avec la procédure de la troisième partie du Manuscrit d’Oxford. La position d’Averroès est associée au monopsychisme et l’interprétation de CMDA est considérée comme averroïste. L’auteur identifie de manière sophistique la position d’Averroès avec Thémistius et avec Alexandre. Tous les passages de CMDA qui pointent vers le processus d’individualisation de l’intellect sont attribués à Aristote ; Thomas d’Aquin est glorifié comme un Nouvel expositor d’Aristote. Averroès est considéré comme un averroïste qui professe la théorie de l’intellect séparé.[[184]](#footnote-184) Aegidius Romanus défendait la même position dans l’écriture *De plurificatione* et il l’a formulée pour la première fois en éditant la troisième partie du Manuscrit d’Oxford. Voici la conclusion du chapitre précédent concernant la paternité et les circonstances de la publication des manuscrits de Munich et d’Oxford. Aegidius résumait les fondements de l’aristotélisme et il commentait *De anima* à partir de la position du vrai connaisseur situé dans le débat compliqué entre le premier et le second averroïsme. Certaines nuances concernant la troisième partie du Manuscrit d’Oxford peuvent aider à dater ce manuscrit après la création de l’écriture O III datée de 1268. Anonymus Bazán possède un niveau de raisonnement plus élevé du premier averroïsme que la troisième partie du Manuscrit d’Oxford. La dispute a éclaté dans les années 1270–71 en même temps que la publication de Thomas *De unitate intellectus* (1270). Le but de la polémique est de condamner l’école de deuxième averroïsme sous l′auspice de Pecham à l’Université de Paris. Aegidius défend Thomas d’Aquin comme le Nouvel expositor du Corpus. Pecham a été battu deux fois et il est retourné à Oxford. Suivit alors le décret des Magistères de la rue du Fouarre d’avril 1272, qui condamne la vision univoque de l’ontothéologie. La critique touchait les modernistes et Thomas d’Aquin avec Aegidius. Ils ne respectaient pas la nature de la preuve scientifique concernant les recherches génériquement différentes, conformément à la *demonstatio* scientifique des *Secondes Analytiques*. Les modernistes ont ensuite uni leurs forces avec les semiaverroïstes comme Thomas d’Aquin et Aegidius pour former un front hostile contre l’école de Siger. L’attaque autoritaire contre la position du premier averroïsme défendue par les partisans de Siger (*pars Sigeri*) se termina par la condamnation de cette école en 1277. Albert suivit le slogan « *si tacuisses Philosophem mansisses* » ; il s’est efforcé de ne pas s’impliquer dans le différend, bien que Siger critiquait Albert pour l’interprétation essentialiste de l’intellect.

Résumons maintenant le point de vue du traité, que Bazán décrit comme un travail élaboré par un débutant philosophique. Il n’a certainement pas été écrit par un bachelier artistique, bien au contraire. L’auteur se distingue par un haut niveau de connaissance de toutes les grandes questions concernant l’unité de l’intellect et adopte des positions argumentatives claires. Les banalités philosophiques et les répétitions de la doctrine bien connue dans *Quaestiones disputatae* doivent être expliquées par le faible niveau philosophique des opposants. Ils n’ont pas compris Aristote, que ce soit par sophisme ou par ignorance. La deuxième partie de la confusion concerne le style de « *reportatio* » or une polémique élaborée par des étudiants qui résumerait l’enseignement d′un maître inconnu. Cela aussi pourrait bien s’expliquer par l’animosité personnelle entre Aegidius et Peckham. Peckham était presque un exemple classique de sophistique de *Modernorum*.[[185]](#footnote-185) Après son arrivée à Paris en 1269, le dominicain Thomas d’Aquin comme un moine mendiant ne pouvait certainement pas, ou ne voulait pas donner des conférences à la Faculté mendiante des modernistes sous la régence de Pecham. Par conséquent, Aegidius s’est précipité au secours d’Aquin en tant que Nouvel expositor d’Aristote contre le Commentateur. Ce n’était pas la position de Siger qui défendait Averroès. Aegidius ne comprenait pas ou ne voulait pas comprendre la brillante exégèse de Siger sur CMDA. À ce stade, il a répété sa position prise dans le Manuscrit d’Oxford. Dans *Quaestiones disputatae*, Aegidius emprunta les arguments clés contre les modernistes de l’enseignement de Siger, qu’il a ajustés dans l’esprit du thomisme fondé par lui. L’utilisation des termes « *obiective* » et « *obiectum* » pour la relation entre l’âme et le corps pour décrire la cognition d′*anima intellectiva* est maniée selon le premier averroïsme de Siger. En réalité, elle est très proche du dualisme du deuxième averroïsme. Cette position ambiguë de la nouvelle école de *sophistae Latini* est très importante, car elle indique *Lichtung* originale de la vérité et de la non-vérité du thomisme. Aegidius en tant que disciple de Thomas d’Aquin ne peut accepter le principe phénoménologique de Siger, qui est lié à l’unité de cognition dans la personne existante (ch. 4.4.2). En écrivant des *Questiones*, il s’est converti à la première version du thomisme ; par conséquent, il défendait la position d’Aquin que Siger rejetait. Voici la définition d’Aquin de l’intellect comme une forme hypostasiée dans le terminus *qua2* (ch. 4.5.2). L’auteur prend *quidditas* comme une essence d’Avicenne. En même temps, selon le schéma de reconnaissance du premier averroïsme, il rejette le statut de *quidditas* comme un être du troisième genre. Voici, par exemple, la polémique concernant la théorie de la vérité (q. 3.17, p. 502.46–54). D’autre part, il défend la théorie avicennienne de comitation dans la version objective du deuxième averroïsme. La position peu claire entre le premier et le deuxième averroïsme montre que l’écriture anonyme adhère encore à la doctrine du deuxième averroïsme sur certains points. L’herméneutique rappelle particulièrement la similitude susmentionnée avec le Manuscrit d’Oxford en ce qui concerne l’existence d’universaux dans les choses (*universalia secundum quod sunt in rerum natura*). L’« exsistence » objective de l’espèce comme étant du troisième genre est combinée à l’exposition de la première substance de face selon le premier averroïsme.[[186]](#footnote-186) C’est la position prise par Aegidius vers 1270. Il s′est converti en un dualisme moderne par la suite. L’acceptation d’*Oxfordian Fallacy* explique la connaissance directe de la chose individuelle dans l’intellect. Cependant, l’auteur a rejeté le principe d’Avicenne de l’actualité immanente de l’intellect et il insiste sur la reconnaissance aristotélicienne comme *tabula rasa* dans l’âme purement réceptive.

Le Commentaire d’Oxford écrit vers 1268 par Aegidius et sa critique de Pecham datée de 1270 explique l′évolution complexe des semiaverroïstes. Ces penseurs se sont opposés au parti de Siger dans la rue du Fouarre et ont pris la bannière d’Aquin comme *Expositor Novus*. Les premiers thomistes rejetaient fondamentalement l’hylémorphisme moderne et la pluralité des substances chez l’homme qui étaient enseignées à l’école de Bonaventure et à Oxford. Aegidius connaissait le raisonnement de Siger donné dans son brillant commentaire de QIIIDA. Mais il a rejeté l’interprétation magistrale de Siger de CMDA et il s’est contenté de polémique d’Aquin contre le deuxième averroïsme dans *De unitate intellectus* (1270). En tant qu’auteur des deux écrits anonymes, Aegidius défend les thèses fondamentales du premier averroïsme, mais n’est pas entièrement d’accord avec les conclusions de cette école. Il est familier avec les points les plus importants d’argumentation de CMDA. Cependant, il refuse en principe de reconnaître les actes existentiels de l’intellect dans le mode *tertium genus*. Son interprétation est influencée par Averroès averroïste de l’école de Tolède. Après 1268, Aegidius remplaça cet argument par l’aristotélisme d’Aquin, établissant ainsi le thomisme comme une version objective du deuxième averroïsme. Les magistères séculiers sous la direction de Siger (*pars Sigeri*), d’autre part, ont adopté et approfondi l’interprétation du Commentateur faite par Michael Scotus qui avait circulé à Paris depuis 1230. L′évêque Alvernus savait déjà très bien que l’écriture *De anima* peut être interprétée à la fois de la manière problématique de « *sequaces Aristotelis* » et de manière d′Averroès, philosophe le plus honoré. Aegidius essaie de maintenir l’unité de la personne contre les modernistes comme l’étaient Pecham et Bonaventure. Par conséquent, Aegidius, en tant qu’excellent représentant de l’école moderniste *sophistae Latini*, a pris les conclusions de CMDA et il les a attribuées à Aristote selon la procédure établie par Aquin en tant qu’*Expositor Novus*. Dans le Manuscrit d’Oxford précédent (O I–II), Aegidius avait encore besoin de l’explication d’Averroès dans le paradigme d’Avicenne selon l’école de Tolède. Ce sophisme primitif a disparu en 1266–68 sous l’influence de l’exégèse aristotélicienne faite par le Nouvel expositor. Ce changement est visible dans la troisième partie du Manuscrit d’Oxford (O III) et par l′écrit *Anonymus Bazán*. Gilles de Rome fonda l′école du thomisme dans les écrits O III et *Quaestiones disputatae* (1968–71) par son excellent niveau de sophistique qui pervertit l′enseignement de l′école nommée « *pars Sigeri* ». Il est évident qu′Aegidius forcené par le mécanisme « *Verkehrung ins Gegenteil* » est devenu un des plus grands ennemis de cette école. Son rôle dans la condamnation de 1277 reste à clarifier. Les connaisseurs de CMDA considéraient certainement le semiavérroïsme d’Aquin et d’Aegidius comme un sophisme aristotélicien intéressant, qui différait fondamentalement de l’interprétation primitive des modernistes. Pour cette raison, le traité *Anonymus Giele* a été écrit vers 1270. Boèce de Dacie expliqua aux thomistes le raisonnement précis du premier averroïsme dans l’école sicilienne que le groupe appelé « *pars Sigeri* » défendait dans la rue du Fouarre. Les formulations laconiques d’*Anonymus Giele* qui confondent les interprètes contemporains de cette écriture sont tout à fait compréhensibles. Contrairement aux modernistes, ces érudits aristotéliciens des deux courants (thomisme, premier averroïsme) connaissaient bien les arguments de base *De anima* et CMDA. Aegidius, d’autre part, a dû recourir à la polémique directe et à l’argumentation simpliste contre l’école de Pecham en rédigeant *Anonymus Bazán*. Après la publication des commentaires de Siger sur *De anima* I–III, les enseignants séculiers et instruits de la rue du Fouarre étaient bien conscients qu’Aristote ne donnait qu’une solution incomplète à l’unité de la personne dans le texte original *De anima*. Averroès dans la troisième partie de CMDA enfin créa la pleine unité de la personne.

Malheureusement, les nombreux étudiants parisiens n’acceptaient pas le raisonnement de Siger, qui était certainement connu en 1266 après la publication de QIIIDA, et accusaient constamment Averroès d’averroïsme. Cela était particulièrement vrai des élèves des écoles religieuses, comme Aegidius et Thomas d’Aquin. De nombreux frères mendiants étaient hostiles aux magistères séculiers de la rue du Fouarre depuis 1255. Bonaventure lança officiellement l’accusation d’averroïsme dès 1252–53. Les principaux représentants de ce groupe semiaverroïste dans les années 1268–70 étaient Aegidius et Thomas d’Aquin. Ce fait est explicitement documenté dans l’ouvrage *De unitate intellectus* après l’arrivée de Thomas à Paris. Par conséquent, il a été critiqué en permanence par Siger pour une clarification incomplète de l’unité de la personne. Siger était et toujours est le plus grand connaisseur d’Averroès de tous les temps (ch. 4.5.3). L’écriture *Anonymus Bazán* insiste sur le fait qu’Averroès est un averroïste et Thomas d’Aquin affirmait la même chose. Le principal adversaire d’Aegidius dans *Anonymus Bazán* est le franciscain Pecham, comme il l’était pour Thomas d’Aquin lorsqu’il écrivit *De unitate intellectus* en 1270. Le moderniste Pecham a été aussi sévèrement critiqué par les aristotéliciens laïques autour de Siger. Aegidius lancait sa première attaque contre Pecham dans le manuscrit O III daté vers 1268. Depuis 1270, Anonymus Bazán poursuivit la critique. Il rejoint en même temps l’attaque d’Aquin contre l’école de Pecham qui survient peu de temps après l’arrivée d’Aquin à Paris, au printemps 1270. Par conséquent, Pecham, comme Rufus et Kilwardby, perdit sa cause à Paris et a dû retourner à Oxford moderniste. Le traité *Questiones disputatae* a été écrit pendant ces disputes et il a défendu la position d’Aquin, pas celle de Siger. Toutes les conclusions de CMDA liées à l’intellect personnalisé sont attribuées à Aristote. Thomas d’Aquin aurait interprété ces conclusions comme *Expositur Novus* au lieu du Commentateur. Cette position caractérise à la fois le Manuscrit d’Oxford dans l’interprétation de la troisième partie *De anima* et *Anonymus Bazán*. Cette vue correspond à la position sophistique d’Aegidius Romanus vers l’an 1270. Ce premier et donc le plus important thomiste de l’école *sophistae Latini* effectua un slalom académique entre le premier et le deuxième averroïsme. Le traité *Questiones disputatae* est écrit en même temps que l’ouvrage d’Aquin *De unitate intellectus*. Aegidius reprit la même argumentation et il visait les mêmes adversaires de l’école du deuxième averroïsme. Le but de la critique d’Aegidius est l’école du deuxième averroïsme représentée par Pecham. Dans son argumentation, Aegidius utilise de manière sophistique la position des disciples de Siger et ne les critique donc pas dans ce traité. Le groupe « *pars Sigeri* » était de son côté dans ce différend contre le deuxième averroïsme. Aegidius voulut aider Thomas d’Aquin dans sa critique de l’école du deuxième averroïsme en lançant une polémique directe contre Pecham, probablement juste après l’arrivée d’Aquin à Paris. Ce n’était pas un problème pour lui, car il connaissait l’argumentation d’Aquin faite en Italie. En plus, l’interprétation d’Aristote proposée par Thomas restait inchangée à Paris. Aegidius n’a pas accepté la théorie de la vérité comme correspondance selon CMDA, parce qu’il avait fait d’Averroès un averroïste. Cependant, il a refusé d’établir la métaphysique sur le concept d’Avicenne de l’être en tant que *tertium ens*. Il refusait la nature néoplatonicienne de cognition qui exposait le sens de l’être par-derrière, du monde des formes autonomes. C’est pourquoi *Anonymus Bazán* adopte la même position métaphysique que la troisième partie du Manuscrit d’Oxford, qui a probablement été écrite vers l’année 1268. La différence entre les deux traités repose sur des points de vue différents. Dans le cas du commentaire d’Oxford, il s’agissait d’un traité universitaire neutre, dans le second cas, il s’agissait d’une dispute contre des opposants de l’école du deuxième averroïsme. Dans la première phase, Aegidius hésitait entre l’abstraction aristotélicienne selon le premier averroïsme comme *abstractio* et la *denudatio* avicenniste selon le second averroïsme. Fonder le thomisme sur l’abstraction comme *denudatio* était impossible ; donc l’exposition de l’être vient de la cognition sensuelle. Cependant, après avoir rejeté la conception d’Averroès de la vérité comme *proportio*, Aegidius a inévitablement pris le parti opposé en ce qui concerne le premier averroïsme. Le manuscrit *Anonymus Bazán* a préparé ce changement en défendant Sophisme oxfordien qui reste incompatible avec la nature de cognition selon le premier averroïsme de l’école sicilienne. Après la condamnation de 1277, il n’était plus un problème de rejeter toute la théorie du premier averroïsme et de prendre le concept objectif d’être. Après avoir écrit les deux commentaires sur *De anima* (ms. Oxford, ms. Bazán), Aegidius adopte finalement la position objectiviste telle que nous la trouvons dans les œuvres écrites par Henri de Gand. Les objectivistes de l’école du deuxième averroïsme ont formellement adopté la définition de cognition et de la personne selon la version d’Aquin du premier averroïsme ; mais leur vision de la métaphysique est restée augustinienne et avicenniste. Après la condamnation de 1277, les semiaverroïstes et les thomistes tels qu’Aegidius Romanus ont rejeté l’école de l’augustinisme avicennisant et ils ont prêché un aristotélisme objectif qui critiquait Averroès. Aegidius et Thomas représentent les fondateurs de la version objective de l’aristotélisme donnée à l’école du premier averroïsme. Après la destruction de l’école du premier averroïsme dans la rue du Fouarre, ce groupe semiaverroïste de thomistes comme Aegidius a fait défection vers les modernistes comme Henri de Gand. Ensemble, ils ont formé l’école de l’aristotélisme objectif à Paris après 1280. L’écriture d’Aegidius *Quodlibet II* est datée de Pâques 1287. Il contient une compilation complète du concept objectif d’être dans le mode de dénudation avicenniste qui est basé sur l’autoréflexion de l’intellect cartésien.[[187]](#footnote-187) La citation confirme l’exposition de l’être par-derrière, qui constitue la base de la double abstraction de *Modernorum*. La première intention de connaissance ne va qu’à l’essence actualisée dans la chose extérieure, qui forme le premier aspect de l’universalité. La seconde intention, donnée par l’exposition faite par-derrière, de la direction de l’intellect actif autonome, saisit la même essence dans son universalité réelle qui reste en dehors des choses réelles. Mais les deux commentaires précédents d’Aegidius sur *De anima* (ms. Oxford, ms. Bazán) restaient encore dans la position semiaverroïste moyenne, car ils ont été écrits dans les années 1268–71. C’est à cette époque que culmina le différend entre les interprétations de CMDA faites par les Siciliens et l’école de Tolède. Aristotelian Aquin rejoignit cette controverse en tant qu’*Expositor Novus* dans les années 1266–68.

L’interprétation de l’objectivité examine deux différends différents. La première dispute porte sur l’unité de la personne faite sur la base de l’acceptation ou du rejet de la pluralité des formes chez l’homme. Elle n’a lieu qu’au sein de l’école du premier averroïsme (Thomas d’Aquin et Aegidius contre l’école de Siger). La deuxième dispute implique le rejet complet des arguments modernistes. Il concerne la question de cognition et de pluralité des substances chez l’homme. Dans cette dispute, toute l’école du premier averroïsme est unie contre l’école du second averroïsme. Si ce schéma est valide, alors il n’y a pas d’autre candidat à la paternité des deux commentaires (Manuscrit d’Oxford, Anonymus Bazán) qu’Aegidius Romanus. Les deux commentaires ont été écrits dans les années 1268–71 et représentent sa position unique dans cette double dispute. Dans ce contexte, les premiers écrits d’Henri de Gand doivent encore faire l’objet de recherches. La présente analyse ne reprend que ses traités écrits après 1280. Mais l’avicennisme de Gandavus, qui est lié à l’augustinisme, met ce savant dans l’école du deuxième averroïsme. Aucun de ces deux commentaires anonymes ne correspond à la lignée du premier averroïsme cultivé à l’école sicilienne. Il a été donné dans la rue du Fouarre par le groupe de modistes (*Modistae*). Cette école contestait la théologisation de philosophie. La suprématie de la théologie sur la philosophie dans l’école de Tolède a été promue à la fois par Thomas d’Aquin et Aegidius. Ils rejoignirent à ce point l’école moderniste de Bonaventure qui interprétait la position de l’homme dans l’esprit de l’ontothéologie biblique. Les maîtres de la rue du Fouarre, en revanche, ont rejeté ce sophisme dans leur décret de 1272 parce qu’il abolissait le projet aristotélicien de science critique. Thomas d’Aquin et Aegidius tiennent le commentaire sur *De anima* en dehors du pluralisme moderne des substances chez l’homme et, avec Aristote, adhéraient à l’interprétation donnée par la pluralité des formes. Surtout, ils ont adopté l’intellect immatériel comme une forme éternelle qui assure l’éternité et l’immortalité de l’âme humaine. La condamnation de 1277 a été écrite par des universitaires de toutes les écoles de *sophistae Latini*, puisque les thomistes et les modernistes étaient pleinement unis sur ce point. Leur intention était de détruire à tout prix les écoles du premier averroïsme. L’unité de la personne défendue par l’école de Siger perdit la cause, pour que les sophistes modernes de toutes sortes puissent gagner. La condamnation de 1277 attribuait la confusion des modernistes concernant l’unité de l’intellect à l’école du premier averroïsme de la rue du Fouarre, sur le mode de « *Verkehung ins Gegenteil* » décrit ci-dessus. Les deux semiaverroïstes, Thomas d’Aquin et Aegidius, ainsi que l’école moderniste de Bonaventure étaient pleinement d’accord sur cette position sophistique et démagogique. Un autre point d’accord entre les deux écoles qui se sont unies contre les artistes de Siger rue du Fouarre était le rejet du Commentateur comme un hérétique averroïste. Bien sûr, l’école du premier averroïsme ne pouvait pas le faire, car elle postulait la différence générique entre l’étude scientifique de théologie et de philosophie selon *Secondes Analytiques*. Le concept d’une vérité unique plaçait la science sacrée au-dessus de la spéculation intellectuelle. Les semiaverroïstes comme Thomas d’Aquin et Aegidius considéraient la philosophie comme une servante de la théologie. Cependant, les théologiens unitariens et aristotéliciens comme Aegidius et Thomas d’Aquin ont rejeté l’aristotélisme primitif de *Modernorum* dans leur interprétation *De anima*. Cette écriture avait déjà été commentée à la rue du Fouarre pendant toute une génération (depuis l’année 1255) selon l’interprétation de CMDA élaborée à l’école sicilienne. Par conséquent, les nouveaux expositeurs d’Aristote ont adopté le modèle de l’unité de l’intellect selon l’interprétation de CMDA donnée dans la rue du Fouarre ; mais, ils ont rejeté la défense d’Averroès et aussi la séparation de la théologie et de la philosophie. Le résultat fut une nouvelle figure d’averroïste Averroès, donnée à la manière du sémiavérroïsme thomiste d’Aquin et d’Aegidius. L’écriture *Anonymus Bazán* et la troisième partie du Manuscrit d’Oxford présentent toutes ces caractéristiques contradictoires du thomisme naissant sur le mode de *Lichtung* originale de la vérité et non vérité de cette école. En dehors de Thomas d’Aquin, seul Aegidius Romanus était un auteur aussi capable et aussi sophistiqué de l’école du premier averroïsme à cette époque. Ce moine de l’ordre des Augustins (*Ordo Eremitarum Sancti Augustini*) était un bon connaisseur de Siger de Brabant et de Thomas d’Aquin. À cette époque, Aegidius se tenait en dehors de l’école de Bonaventure et aussi en dehors des artistes aristotéliciens de la rue du Fouarre. Ce n’est qu’après leur expulsion en 1277 que thomistes et modernistes pouvaient occuper la Faculté des Arts. Ce groupe des *sophistae Latini* dirigé par les Furies universitaires est entré victorieusement *via Modernorum*. La position médiane semiavérroïste, qui s’équilibrait de manière sophistique entre les écoles du premier et du second averroïsme, est clairement documentée dans les deux écrits anonymes écrits par Aegidius. Le premier manuscrit tente une séparation sophistique de l’interprétation *De anima* élaborée par Siger. Dans les première et deuxième parties du manuscrit O, Aegidius est resté un averroïste dans le modèle porrétan de l’école de Tolède. La rupture de sa position est datée de la troisième partie du manuscrit O, par laquelle il est devenu un semiaverroïste au plus tard en 1268, après l’interprétation d’Aristote faite par Thomas d’Aquin. Aegidius défendit la position d’Aquin contre Pecham vers 1269–70, après l’arrivée d’Aquin à Paris. Cette situation confirme le manuscrit anonyme édité par Bazán. L’explication établit le lien entre les deux traités dans le contexte des différends autour de 1270 et elle a également expliqué la phase de transition entre les deux manuscrits (O I–II et III). À la fin de sa carrière académique, après la défaite définitive de l’école du premier averroïsme rue du Fouarre, Aegidius défendait le dualisme moderniste. Aegidius Romanus, un excellent sophiste Latin et le premier thomiste, est le seul auteur possible de traités anonymes produits en 1266-68 (O I–II) puis en 1268–70 (O III et *Anonymus Bazán*).

## 4.4 Synthèse du premier averroïsme (Siger de Brabant)

Le magister Siger de Brabant n’était pas dans la position confortable du dominicain Albert le Grand. Il devint évêque de Ratisbonne et présidait le *studium generale* qu’il avait fondé à Cologne. Siger n’était pas non plus dans la position de Thomas d’Aquin, qui est arrivé à l’Université de Paris de Rome papale à la fin de 1269 et qu′il était protégé par l’autorité papale et par l’ordre dominicain. Le brillant philosophe, logicien, métaphysicien et prêtre séculier a longtemps dû débattre avec des sophistes Latins en tant que maître des Arts, car ils étaient actifs dans les écoles parisiennes fondées par les ordres mendiants. Il enseignait à la plus importante Faculté de philosophie de l’Occident latin, où il est devenu le recteur des Artistes parisiens. Les modernistes avaient obtenu la chaire à l’Université de Paris en 1255 et à l’époque de Siger, ils ont déjà acquis une influence considérable. Après l’édition *De intellectu et intelligibili* (1257) et lors de la publication des commentaires sur le Corpus aristotélicien, Albert refusa d’entrer en discussion avec les adeptes du second averroïsme. Il considérait leurs arguments ridicules. Il ne voulait pas se rendre à Paris vers 1270 pour tenter de régler le différend entre les représentants du premier et du second averroïsme. Ce rôle ingrat échut à son meilleur élève, Thomas d’Aquin. Mais à cette époque, l’histoire philosophique de l’Occident s’écrivait à Paris, pas à Cologne. Ce fait s’est avéré fatal pour Siger personnellement et pour la philosophie occidentale en général. En philosophie, cependant, beaucoup de choses avaient déjà changé en ce qui concerne la réputation de Siger.[[188]](#footnote-188) L’étude de Gauthier citée ci-dessus a apporté la contribution la plus importante, car elle réhabilita le poste académique de Siger à la Faculté des Arts (Gauthier 1983, 1984). Ce connaisseur critique du Moyen Âge a fait le premier pas vers la réhabilitation des philosophes du premier averroïsme qui initia Étienne Gilson. Il cherchait à savoir si les accusés « averroïstes » tels que Siger défendaient vraiment la théorie de la double vérité (Gilson 1921, 51–69). L’interprétation de Siger sur *De anima* s’opposait à la fois à l’ontothéologie objective (Bonaventure, Pecham) et à la solution problématique de certains adeptes du premier averroïsme (Albert, Thomas d’Aquin, Aegidius).

Le rôle de Siger dans le rejet des sophistes Latins et des modernistes correspond à la classification du magister Brabançon dans l’œuvre *Divine Comédie*. Dante mit Siger dans le groupe des principaux représentants du premier averroïsme. Le chemin de la quatrième sphère solaire suit la logique donnée par la primauté de la philosophie de Siger. La chronologie rend hommage à de célèbres théologiens de l’Église (Gratien, Pétrus Lombard, Boèce, Bède le Vénérable et Richard de Saint-Victor). Dans une vision poétique de son temps, Dante séparait clairement les théologiens comme Albert et Thomas d’Aquin (*Paradiso* 10.64–99) de Siger en tant que seul philosophe. Il a fermé toute la section comme le meilleur penseur de tous (vv. 136–138). Dante était un véritable poète sur le mode de la divine *alètheia* guidé par Muses divines, et non par Furies objectivement éduquées. L’exploration de philosophie de Siger doit pleinement justifier l’appréciation faite par Dante. La structure des versets et leur contenu prouvent clairement que le titre *Expositor Novus* n’a pas été donné à Thomas d’Aquin, mais à Siger. Tout d’abord, nous devons trouver sur quels points Siger diffère en tant que philosophe des théologiens vantés tels que Thomas d’Aquin et Albert. Par conséquent, il est nécessaire de donner des raisons factuelles pour lesquelles ce poète, guidé par la forme artistique de la vérité, considérait Siger dans *Divine Comédie* comme le plus grand philosophe de son temps et pourquoi il n’a pas donné ce titre à Thomas d’Aquin. Dante caractérisa précisément les mérites immortels de Siger, dans l’esprit du magister modeste et discret, c’est-à-dire d’une manière laconique, concise et absolument claire.[[189]](#footnote-189) Le verset cité souligne le trait fondamental de la pensée de Siger ; il était capable de présenter des vérités enviables de manière claire et démonstrative (*silogizzò invidïosi veri*). Le verbe « *silogizzò* » appliqué uniquement à Siger est extrêmement important si l’on considère la déclaration des magisters de la rue du Fouarre de 1272 (ch. 4.3.3). Ce n’est pas l’éloge du « logicien » Siger, comme on le suppose habituellement, mais l’éloge de « *pars Sigeri* » en tant que meilleurs interprètes des *Secondes Analytiques*. Le groupe du premier averroïsme dirigé par Siger était le seul qui séparait la théologie de la philosophie génériquement différente. Pour cette raison, Siger est le seul philosophe qui diffère des théologiens tels qu’Albert et Thomas d’Aquin. Ils n’ont pas correctement fait la séparation des sciences dans le syllogisme déductif qui produit la preuve scientifique (*demonstratio*). Dante savait exactement quelle était la véritable raison de la controverse autour de 1270 et de la condamnation de 1277. Ces vérités philosophiques « désagréables » (*invidïosi*) ont cependant suscité le mécontentement des représentants critiqués du semiaverroïsme (Aegidius, Thomas d’Aquin, Albert) et, surtout, les intrigues et la colère des représentants rejetés du second averroïsme (Bonaventure, Pecham, Kilwardby). C’est le second sens du terme « *invidïosi* », que Dante n’a pas oublié de souligner puisqu’il a contribué aux funérailles académiques de Siger. Dante a créé la forme de *Lichtung* poétique et philosophique dans laquelle la vérité musicale des controverses des années 1270–77 a été révélée. Siger perdit la lutte pour le pouvoir au profit des modernistes et des sophistes Latins (Dante le savait bien), mais il n’a certainement pas perdu la bataille concernant la vérité philosophique. L’herméneutique musicale de l’objectivité confirme clairement l’éloge de Dante, qui est caché dans le terme pythien « *invidiosus* ». L’exégèse suit les caractéristiques de Dante et confère à Siger le titre honorifique scolastique de « *Docteur Invidiosus* » avec toutes les connotations artistiques qui appartiennent à ce titre. Siger a été un philosophe appelé « *invidiosus* », à admirer et à envier depuis qu’il est et est toujours le plus grand connaisseur d’Averroès de tous les temps. Il était le seul philosophe de la scolastique tardive qui séparait profondément la « méta-physique » du Commentateur de la métaphysique d’Avicenne. À l’animosité des Furies académiques (*invidïosi*) s’ajoutait la *damnatio memoriae* moderniste couplée à la répression de la métaphysique de Siger sur le mode sophistique de l’inversion dans le contraire (*Verkehrung ins Gegenteil*). L’herméneutique archaïque suit l’influence des Muses, qui ont créé une nouvelle forme de divine comédie à l’époque des fabulations académiques culminant vers l’an 1270. Dante représente leur principal porte-parole dans le mode de vérité artistique révélée dans son travail. Le panthéon de Dante symbolise fidèlement les mérites intellectuels des protagonistes du premier averroïsme. Le prêtre séculier et philosophe Siger se tient au-dessus d’Albert et d’Aquin, les penseurs les plus importants de l’Ordre des Prêcheurs. En tant que dernier penseur de la série, il achève le voyage philosophique du soleil en corrigeant brillamment la position d’Albert et d’Aquin sur la question de l’unité de la personne et de l’intellect. Dante confirme la caractérisation contemporaine du magister Brabançon comme le premier intellectuel de l’Occident, pour qui la philosophie est devenue une vocation ingrate et accomplie de manière socratique.

L’herméneutique explore la philosophie de Siger dans la lignée de Dante. Il était le disciple philosophique de Siger, bien qu’ils ne se soient probablement jamais rencontrés. Le grand connaisseur des disputes philosophiques et politiques de l’époque béatifia Siger en le plaçant au paradis, ce qui n’est pas encore à l’ordre du jour dans l’Église catholique. Bonaventure, Albert et Thomas d’Aquin ont reçu la béatification ecclésiastique ; heureusement, les poètes sont souvent des prophètes des temps nouveaux. Le compagnon de Dante, Vergilius, n’a pas non plus été autorisé à entrer dans le paradis chrétien avec Dante. La lutte de Siger contre la construction objectiviste de la métaphysique et pour l’unité de la personne est restée incomprise pendant des siècles entiers ; le même sort concernait l’évaluation de Siger faite par Dante dans *Divine Comédie*. L’herméneutique de l’objectivité suit l’effet caché d’*alètheia* qui a établi l’émergence de l’objectivité sur le mode de l’erreur d’époque moderne (*Irrtum*). Dante est le principal interprète d’*alètheia* musicale, car il a suivi le cours de la divine comédie de son époque. C’est pourquoi il faut interpréter la philosophie de Siger dans la lignée aristotélicienne en ce qui concerne sa brillante interprétation d’Averroès. Siger rejetait l’averroïsme de toutes sortes parce qu’il déformait une interprétation authentique d’Averroès faite dans la lignée aristotélicienne selon *De anima*. En se servant des arguments syllogistiques, ce magister présentait une analyse phénoménologique de la pensée qui fait l’unité complète de la personne. Sa brillante interprétation de CMDA arrêtait la marche victorieuse des modernistes à Paris pendant environ une décennie. C’est pourquoi les modernistes n’ont jamais oublié leur gigantomachie perdue de substance lorsqu’ils lui ont imposé *damnatio memoriae*. Étant sous l’influence des Furies, les modernistes doivent manipuler les défaites à leur avantage (*Verkehrung ins Gegenteil*). À partir des travaux de Siger, l’herméneutique s’intéresse principalement aux thèmes majeurs qui suivaient l’émergence de l’objectivité. L’interprétation doit prendre la ligne indiquée par Dante. Comment le traité de Siger *Quaestiones in tertium De anima* (QIIIDA, 1265) défendent-il la ligne du premier averroïsme et contre qui ? Pourquoi Siger critique-t-il explicitement Albert le Grand et Thomas d’Aquin dans son deuxième ouvrage *De anima intellectiva* ? Pourquoi ces deux figures excellentes de la philosophie (*precipui viri in philosophia*) n’ont-elles pas offert une solution complète à l’unité de la personne ? Se battre sur deux fronts en même temps ne se paie pas, surtout pas à l’époque turbulente de 1270–77. Siger confirme qu’Albert et Thomas ont échoué dans la question cruciale de l’unité de la personne. Ils ont été incapables de synthétiser pleinement toutes les antinomies concernant l’intellect et l’âme humaine. La contribution originale de Siger, qui rejetait les erreurs du premier et du deuxième averroïsme, aboutissait nécessairement à l’oubli moderne de l’être (*Seinsvergessenheit*). La métaphysique objective ne suit pas la vérité comme non-dissimulation (*alètheia*). Dante n’était certainement pas un objectiviste lorsqu’il observait la divine comédie des modernistes. Le simulacre sophistique de Siger est donné par l’objectivité occidentale, qui est influencée par l’évaluation négative d′« averroïsme » de Siger et aujourd’hui seulement de « semiaverroïsme ». À travers l’œuvre de Dante, la conception de Siger de l’unité de la personne, cependant, détermine secrètement la maison contemporaine de fous qui habite la pensée occidentale (*Irre*), en établissant une figure vraie et oubliée de l’humanisme européen (ch. 6.2). L’école d’origine d’Abélard, transformée en École cathédrale de Paris, avait créé l’unité chrétienne de la personne pour la première fois vers l’an 1200 dans l’école de Blund. Leurs successeurs modernes ont refusé de conserver cette définition existentielle de la personne de manière originale sur le mode « *augere* ». En raison du déclin d′« *auctoritas* » de l’Université dans le domaine de la philosophie authentique, il n’y avait plus d’acte de « *tradere* » concernant l’unité de la personne. C’était la fin de la vraie version chrétienne de l’aristotélisme authentique, car la philosophie critique basée sur des preuves déductives était strictement séparée de la théologie. Avec la disparition de la personne et finalement de Dieu moderne, le phénomène de l’union humaniste de Dieu et de l’homme (*religio*) fondé par falsafa (OBJ I, ch. 2.4.3) a également disparu. En détruisant la pensée critique, la modernité a démoli la triade fondamentale « *auctoritas—religio—traditio* » (Arendt 1961, 91–142) qui fit l’identité historique de l’Occident. En citant le poète René Char, Arendt dit à juste titre que le modernisme n’a été précédé d’aucun testament.[[190]](#footnote-190) Muses divines ont parlé à travers Dante sur le mode poétique d’*alètheia*, en démasquant le nihilisme de la modernité objective et de la postmodernité. Siger perdit la gigantomachie concernant la personne en tant que substance hyparchique et unifiée. Il fut le dernier authentique aristotélicien (et recteur) de l’Université de Paris et compléta la série de personnalités exceptionnelles telles que Johannes Blund, Guillaume d’Auvergne et Guillelmus de Sancto Amore. Puisque le Paris académique n’a pas reconnu le moment de vérité, la désintégration de la personne et la désintégration de l’Université de Paris ont suivi. Le déclin de cette université à l’époque des Lumières a fait la conséquence historique de l’abandon de la philosophie critique en 1277.

### 4.4.1 Controverse de la double vérité

L’herméneutique part de la thèse susmentionnée de Gauthier qui affirme que l’écrit *Quaestiones in tertium De anima* (cité comme QIIIDA) a été rédigé vers 1265–66, assez peu de temps après le début des cours de Siger à l’Université de Paris (Gauthier 1983, 201). À cette époque, Aquin se trouvait encore en Italie. Dans cet ouvrage, Siger répond, entre autres, à la conception qu’avait Aquin de l’intellect avant sa seconde arrivée à Paris dans la seconde moitié de l’année 1269. L’interprétation de Siger de l’unité de l’existence personnelle et de l’intellect est basée sur l’interprétation d’Aristote faite par Averroès et par Avicenne. La logique du raisonnement de Siger dans son traité le plus important n’est pas fortuite. La division de QIIIDA en quatre groupes de questions est très importante ; elle suit le raisonnement de base du CMDA, qui est donné sur le mode de l’école sicilienne. La différence entre l’intellect et les autres facultés de l’âme (1) conduit à l’analyse de la nature de l’intellect (2). La définition de l’intellect est donnée par l’acte personnel de connaissance (3), qui fournit une définition humaniste générale de l’homme en tant qu’être pensant, mis dans le cadre de sa position spécifique dans la structure intelligible du cosmos tout entier (4). Siger définit la position de l’homme dans l’humanisme intégral qui se fonde sur l’unité complète de la personne. Dante adopta cette argumentation dans le traité *Monarchia* (ch. 6.2). L’herméneutique de l’objectivité doit interpréter la théorie de l’intellect avec autant de précision et d’attention que ce brillant connaisseur d’Aristote et d’Averroès. L’interprétation des facultés de l’âme commence avec les écrits scientifiques du Corpus. C’est une caractéristique de l’école sicilienne et de son interprétation faite « *ad mentem Averrois* ». Aristote traite de trois puissances de l’âme (nutritive, sensitive et rationnelle) dans l’ouvrage sur l’origine de la vie animale (*De generatione animalium*). Ces facultés de l’organisme unique sont conceptuellement données dans la semence comme sa puissance, mais elles n’existent réellement que dans l’individu animé ou dans la personne par ses facultés somatiques et intellectuelles (*De gen. anim*. 736b14). L’acte de marcher dépend des jambes en tant qu’organe corporel. Par conséquent, les potentialités corporelles ne peuvent pas être un principe extérieur à l’acte de vivre (ἀδύνατον ὑπάρχειν, 736b24). Cette détermination hyparchique des facultés corporelles détermine la définition de l’âme somatique selon Siger. L’unité de l’existence est postulée au niveau de l’acte corporel de la vie (ἐνέργεια σωματική, 736b22). Le point de départ de la définition de Sigers de l’intellect humain est la première substance indivisible qui existe physiquement ainsi que mentalement et intellectuellement par l’acte ainsi donné de l’âme individuelle (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, 736b12). Rappelons le sens central de l’adjectif « *ipse* » (τοιαύτης), qui apparaît dans la dispute entre Siger et Aquin sur l’ipséité de l’âme et de l’intellect de la personne (*homo ipse intelligit*). Le corps est la première substance à exercer des activités hyparchiques (*hoc aliquid*) en ce qui concerne les diverses potentialités et capacités psychiques. La personne est une porteuse de l’acte unique de la vie et de ses fonctions sensuelles.

La situation est différente en ce qui concerne l’intellect, qui est de nature immatérielle. Dans la même partie du texte, Aristote affirme que l’intellect, grâce à sa nature divine unique (θεῖον εἶναι μόνον), peut être compris comme la seule activité de l’âme (τὸν νοῦν μόνον) en ce qui concerne les fonctions corporelles, car il atteint la puissance corporelle de l’extérieur (θύραθεν ἐπεισιέναι). L’activité de l’intellect n’a aucun rapport avec un quelconque organe corporel (οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ ἡ σωματικὴ ἐνέργεια, 736b26–28). Siger cite l’affirmation tirée de l’ouvrage d’Aristote *De generatione animalium*II.3, selon laquelle seul l’intellect pénètre dans l’âme de l’extérieur (νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, 736b27). Le commentaire cite cette citation dans l’introduction (*solus intellectus est ab extrinseco* ; QIIIDA, q. 1, p. 3.48–49). A travers son interprétation *De generatione animalium* II.3, Siger définit deux conditions fondamentales auxquelles doit répondre la véritable doctrine philosophique de l’âme et de l’intellect selon Aristote. En tant que phénomène mental, l’intellect n’existe que dans l’acte d’existence de la personne comme une substance hylémorphique sur le mode *simpliciter* et *actualiter*. En même temps, cependant, en ce qui concerne la nature immatérielle et séparée de l’intellect, il est vrai que l’intellect ne fait pas partie des fonctions corporelles de l’organisme. L’intellect n’a pas besoin d’un organe sensoriel pour son activité ; son acte se rapporte à l’âme existentiellement donnée comme une forme animatrice du corps unique. Par son acte, l’intellect est séparé des fonctions somatiques de l’âme, mais en aucun cas de l’acte de subsistance de la première substance. Les deux phénomènes que Siger étudie font l’expérience fondamentale de chacun d’entre nous. L’activité et la nature de l’intellect sont immatérielles ; cependant, l’intellect est lié à la première substance hylémorphique donnée comme son acte personnel de fonctionnement. La première question, qui touche à la nature de l’âme, comprend les deux antinomies, contrairement au second averroïsme. La modernité définit l’âme comme un ensemble d’hypostases dissemblables données *simpliciter* comme des substances objectives. Siger défend principalement l’unité substantielle de la personne qui implique la nature immatérielle de l’intellect.

« Il faut dire que la connaissance intellectuelle dans l’âme n’est pas mélangée avec ses fonctions végétatives et animales (*non radicantur*), qui sont données dans la première substance réelle (*in eadem simplici*). L’intellect est relié à ces fonctions dans une seule et même âme donnée dans le corps (*in eadem anima composita*). L’intellect étant non matériellement de manière simple, il se rattache, après sa formation, aux facultés végétatives et animales de l’âme. Ce lien ne crée pas la nature simple de l’âme, mais la nature composite (*non faciunt animam simplicem, sed compositam*). » [[191]](#footnote-191)

La tension est donnée entre la nature de l’âme sensuelle (*animam simplicem*) et l’acte de l’âme intellectuelle (*animam compositam*). L’âme humaine est un composé formellement donné parce qu’elle contient la connaissance matérielle et sensuelle et la connaissance non matérielle et intelligible. L’intellect immatériel n’est pas lié à l’âme de la même manière que la composante matérielle nutritive et sensible de l’âme (*intellectivum non radicatur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo*). Ces facultés sensuellement déterminées existent à travers les organes corporels et forment donc une unité donnée *simpliciter* avec l’essence hylémorphique de la première substance. L’intellect est simple et immatériel (*intellectus simplex sit*) par rapport à ces actes corporels de l’âme. Par conséquent, par rapport à l’être des sens, l’intellect vient de l’extérieur (θύραθεν d′Aristote, *ab extrinseco* de Siger). Il s’arrive à l’acte d’existence originel de l’âme donnée *simplex* qui est déjà constituée des deux composantes sensorielles. L’identité donnée par l’acte matériel de l’existence sensuelle se transforme en une ipséité donnée par l’acte intellectuel de l’existence. La transformation de la conception de l’âme chez l’homme se produit parce que l’arrivée de l’intellect immatériel transforme l’âme donnée *simpliciter* en un nouveau composé (*radicatur cum ipsis in eadem anima composita*). En combinant les facultés sensuelles et intelligibles, un nouveau type d’existence animée est créé dans l’âme. Avec l’arrivée de l’intellect, l’acte de subsistance sensuelle se transforme en acte d’existence intellectuelle (*in suo adventu unitur vegetativo et sensitivo*). L’existence humaine présente une manière particulière d’intégrité du corps (τοιαύτης d’Aristote, *ipse* de Siger). Les deux composantes sensuelles de l’âme et l’intellect immatériel font de la personne une substance animée par l’âme composite en tant que la forme du corps. La phrase suivante définit cet enseignement comme une interprétation authentique du Commentateur, qui avait interprété l’enseignement d’Aristote d’une manière nouvelle. Siger sait exactement ce qui est donné dans le texte original *De anima* et ce qui fait l’interprétation ingénieuse qui crée l’unité de la personne dans CMDA.

« Averroès déclare que, selon Aristote, les composantes végétatives, sensuelles et intellectuelles génèrent une âme dans un substrat commun (*unam animam in subiecto*). C’est vrai : elles créent une âme composite (*unam compositam*), qui n’est en aucun cas une âme simple. » [[192]](#footnote-192)

La première partie parle de l’unité substantielle des trois potentialités de l’âme unique (*vegetativum, sensitivum et intellectivum*), qui sont reliées sur un substrat hylémorphique dans le cadre de l’acte individuel de l’âme (*unam animam in subiecto*). L’âme mise *subiective* dans le corps comme substrat de l’activité mentale existe *simpliciter*, c’est-à-dire comme forme actuelle de la substance première (ἁπλῶς τὴν οὐσίαν, *Anal. Post*. 90a10). L’acte intellectuel est lié à l’acte corporel de la vie d’une autre manière que la connaissance sensorielle. En ce qui concerne la position particulière de l’intellect en tant qu′une faculté immatérielle, l’âme humaine existante est un composé unitaire (*unam compositam*), qui est distinct des facultés organiques de l’âme (*non autem unam simplicem*). Les facultés du corps sont données *simpliciter* sur le substrat corporel. Cette différence a été interprétée dans les écrits anonymes du dernier chapitre par la différence entre l’acte immatériel et donc extérieur de l’intellect, qui est distinct des facultés sensuelles de l’âme. L’intellect est donné « *subiective* » dans la personne et est actualisé « *obiective* » par des phantasmes actuels qui sont nécessaires à la connaissance de l’intellect. Du point de vue de son activité, l’intellect est séparé de l’existence corporelle en tant que substance première hylémorphique sensuellement donnée. L’intellect, tel qu’il est défini par Siger, n’est ni une hypostase de Porretans ni une substance avicenniste. Il garde le caractère séparé de l’âme corporelle (*inmixtus*) à cause d’une activité unique. Sinon, il n’y aurait pas l’immortalité de l’âme postulée par les philosophes et le caractère divin de l’intellect, qui est séparé, du point de vue de son activité, de la première substance donnée comme corps animé par les sens. Ce raisonnement forme la définition entre l’intellect et le corps. Cette définition de « *subiective—obiective* » faite selon Siger et Averroès ne peut être trouvée que dans les écrits *Anonymus Giele* et dans le *Manuscrit de Munich*. Les deux écrits semiaverroïstes d’Aegidius ne contiennent cette doctrine que de manière formelle (*Manuscrit d*′*Oxford, Anonymus Bazán*), car ils n’ont pas lié à l’écrit CMDA et à la doctrine de l’école sicilienne. La citation, en référence aux deux autorités classiques, résume la partie précédente de l’interprétation comme un enseignement authentique du premier averroïsme. Siger apprécie hautement la performance interprétative d’Averroès. Il avait modifié des passages peu clairs de l’enseignement d’Aristote sur l’âme et l’intellect. Aquin et Aegidius ont refusé de le faire de cette manière (ch. 4.4.2). Contrairement à l’interprétation d’*intellectus speculativus* déjà donnée par Albert vers 1242, ils ne voulaient pas prendre l’activité de l’intellect selon CMDA. La version de Siger du premier averroïsme montre dès le début du traité la particularité de l’homme et son unité existentielle spéciale. L’âme est composée comme une forme grâce à la nature différente de l’intellect immatériel et est donnée sur un seul substrat hylémorphique (*subiectum*). L’introduction précisait également que, contrairement aux sophistes et aux averroïstes modernes, le Docteur Enviable comprenait la valeur de la clarté d’esprit et du sens exact des mots dans l’esprit du « *silogizzò invidïosi veri* » de Dante. Toutes ses expressions ont un sens logique et métaphysique précis, qu’il faut distinguer et interpréter. Il n’est pas étonnant que les sophistes Latins, poussés par l’envie intellectuelle et les intrigues autoritaires, aient fait de Siger un averroïste.

L’exposé introductif présentait la phénoménologie des actes mentaux qui s’exercent par des actions spécifiques de l’intellect. Les différences entre les divers actes de l’âme ont donné lieu à deux orientations fondamentales. Premièrement, l’homme n’existe que dans une seule substance et la pluralité des substances est exclue. Deuxièmement, l’intellect est donné comme une puissance immatérielle universelle et, selon *De generatione animalium*II.3, il est situé à l′extérieur de l’âme sensuelle et du corps organique. Ces deux points font une apparition observée dans l’unique substance réelle dont chacun de nous peut faire l’expérience de manière personnelle. Selon CMDA, tout acte de pensée existe en tant qu’acte personnel d’existence exercé dans le substrat hylémorphique du corps qui est expérimenté sur le mode « *ipse* » (*homo ipse intelligit*). Cette activité personnelle de l’intellect détermine l’exposition faite de face, à partir des sens. La cognition procède grâce à l’existence physique de la personne. Par conséquent, l’intellect en tant qu’« *inmixtus* » est lié de manière « *obiective*» au corps (*ab extrinseco*) ; alors, il est « *subiective* » lié à l’âme en tant que sa faculté spécifique, puisque l’âme constitue une forme unique du corps. Puisque la faculté de l’intellect se réfère aux actes corporels sur le mode « *obiective* », l’intellect transforme l’âme en un nouvel état appelé « *anima intellectiva* », qui est déjà un type particulier d’activité composite (*compositum*). L’intellect immatériel de l’homme n’est ni une forme indépendante, comme dans le semiaverroïsme ni une substance, comme dans le second averroïsme. La deuxième question n’a donc aucun problème à rejeter la nature divine de l’intellect humain que certains philosophes anciens comprenaient de manière univoque avec la Cause première. Grâce à la connexion objective des différentes facultés, l’intellect humain est basé sur des fantasmes sensuels ; il ne peut donc pas avoir le caractère de l’intellect actif séparé.

« (…) l’intellect du Premier Moteur est, enfin, la bonté, la simplicité et la perfection. Or, notre intellect n’est pas bonté, simplicité et perfection, puisqu’une sorte de puissance lui est attribuée. Notre intellect est capable de tout assumer et il comprend donc à travers des conceptions sensuelles (*intelligit cum phantasmate*). » [[193]](#footnote-193)

Contrairement à l’intellect créatif actif (*Primum Agens*), l’intellect humain est un composé de puissance et d’actualité (*sit ei admixta potentia*). Le caractère composite de l’âme est déterminé par l’exposition de l’intellect venant de face. En ce qui concerne la connaissance, l’intellect réceptif est simplement en puissance (*potentia unumquodque intelligibilium*) et ne connaît qu’à travers les fantasmes sensoriels (*intelligit cum phantasmate*). La séparation de l’intellect humain est donnée par le fait que l’actualisation primaire à travers l’objet de la pensée doit être donnée en dehors de l’intellect, dans la connaissance sensorielle. Par conséquent, l’intellect n’est pas une espèce hypostasiée ou un habitus d’autoréflexion avicenniste, qui est donné comme une substance et qui est toujours actualisé, comme l’intellect d′« Homme volant ». La propriété fondamentale de l’intellect humain émane de la connaissance immédiate du corps dont nous faisons l’expérience de manière directe et causale (*in inmediatis*). La forme composite et individuelle de l’âme n’est pas donnée substantiellement au moyen d’une matière inventée ad hoc du troisième genre, comme c’est le cas dans le second averroïsme. Siger rejette explicitement toute substantialisation de l’intellect humain, y compris le concept de matière spirituelle tel qu’il est donné par les porrétans modernes (*dicitur a Quibusdam quod duplex est materia*).[[194]](#footnote-194) L’abstraction mathématique est dérivée de la matière dans son existence hylémorphique perçue sensuellement (*ad suum esse est sensibilis*). Par conséquent, les concepts n’ont pas d’existence indépendante en dehors de la pensée qui fait l’abstraction sous la forme d’un sens mathématique provenant de connaissance sensuelle (*in mathematicis sit materia sensibilis intelligibilis*). Ainsi, la possibilité d’une individualisation numérique de l’intellect est devenue absurde. L’intellect est réel, puisqu’il existe de manière « *subiective* », c’est-à-dire dans l’âme entéléchique donnée comme la forme immatérielle du corps. La composition de l’âme intellectuelle est donnée au niveau des capacités de l’intellect. Il s’agit d’un mélange final de potentialité et d’actualité réalisé au cours du processus de cognition immatérielle. L’avantage de la nature immatérielle de l’intellect potentiellement défini réside dans le fait qu’il a un caractère universellement réceptif à l’égard de toutes les formes reconnaissables. L’accent mis sur la potentialité de l’intellect exposé de face a permis de réaliser la thèse fondamentale d’Aristote (*De anima* 431b21) selon laquelle l’âme doit être potentiellement tout pour pouvoir tout reconnaître (*anima est quodammodo omnia*). L’âme immatérielle est la forme de la faculté de l’intellect immatériel, qui fonctionne comme une puissance universelle en ce qui concerne la connaissance actualisée qui est transmise par les sens. Par conséquent, l’intellect réceptif est vraiment tout en termes de connaissance. L’interprétation montre que la deuxième question détient un caractère méthodologique principal. La brillante interprétation de cognition a rejeté non seulement la définition schizophrénique de la personne du second averroïsme, mais aussi l’ontothéologie unitaire sur laquelle repose cette doctrine problématique de *Modernorum*. Le rejet des entités mathématiques données par abstraction de la matière réelle en conséquence veut dire que toute définition numérique de l’intellect et de l’âme est caduque.

L’étude de l’âme inclut en elle-même la question philosophique et théologique de l’éternité du monde et la nature de l’âme qui faisaient deux sujets principaux des disputes de 1270–77. Il s’agissait en outre de l’unité numérique de l’intellect. En suivant Averroès, Siger défendit fondamentalement le raisonnement à partir de *Physique* et de *Métaphysique* d’Aristote, parce qu’elles seules permettent de trouver le cadre métaphysique véridique de la doctrine de l’âme. Grâce à l’intellect, la composition de l’âme n’est pas de nature matérielle. L’âme intellectuelle ne saurait être définie selon *Physique* d’Aristote, par le temps lié à la transformation et au mouvement du corps (*transmutatio*).[[195]](#footnote-195) L’intellect et l’âme sont de nature immatérielle. Toute forme de matière donnée sous la forme d’un être subsistant est exclue, car elle présuppose un changement de la substance matérielle effectué par le mouvement et le changement. L’intellect immatériel et l’âme n’excluent cependant pas la création *ex nihilo*. En philosophie, cependant, la création de l’âme désigne la transformation de l’état et du mouvement avant la création ou la création de l’âme ou de l’intellect dans l’éternité ou sa durée éternelle.[[196]](#footnote-196) Selon Siger, un « *inconveniens* » cité réside dans le fait que la création de l’âme ou de l’intellect accomplirait un changement d’éternité (*transmutatio*) donné par le passage du non-être à l’être.[[197]](#footnote-197) Selon Aristote, cela est inacceptable compte tenu de nature de l’Intellect Premier en tant que Moteur Immuable. La création de l’âme dans l’éternité présuppose un changement dans l’être divin (*sua actio esset nova et transmutaretur, si aliquid faceret de novo*). Selon Aristote, l’âme est une forme cosmique permanente, qui existe dans le temps de la durée éternelle donnée par le mouvement intellectuel de la pensée (*quoddam est tempus quod est mensura motus continui* ; QIIIDA, q.3, p. 9.39). Cette puissance purement formelle de l’âme n’est donnée que dans les séries des « maintenants » (*nunc*) formels et éternels, qui sont constitués par le mouvement de l’intellect immatériel comme pure forme cosmique (*tale tempus non componitur ex ipsis nunc* ; ibid, p. 9.40). Siger ajoute que la création de cette forme permanente n’entrave pas la doctrine chrétienne. L’âme, comme toutes les choses dotées d’un certain degré de puissance, a été créée et existe dans le « *nunc* » formel et intemporel. Cette existence permanente d’*anima intellectiva* est donnée comme une durée éternelle des intelligences cosmiques immatérielles. Elle ne contredit pas l’éternité créatrice divine, qui est complètement séparée de la création. En aucun cas il n’est possible de définir l’âme comme une espèce du troisième genre dans l’hylémorphisme universel de *Modernorum*. La création de cette espèce présupposerait un changement physique donné par l’origine de la matière, ce qui signifierait l’abolition de l’immatérialité de l’âme et de l’intellect. L’écrit *De aeternitate mundi* (1272) va dans le même sens. L’éternité de l’humanité dans son ensemble ne peut être donnée de la même manière que celle des intelligences cosmiques immatérielles.[[198]](#footnote-198) L’homme naît par hasard de l’homme, et son destin secondaire dans l’intellect est lié à l’apparition contingente de la personne matérielle. Ce n’est pas le cas des sphères astrales, qui sont nécessairement et éternellement données en dehors de la matière. Postuler une « *species humana* » éternelle selon le second averroïsme et *Nominales* fait non-sens aux proportions presque cosmiques. Dieu produirait un être éternel absolument superflu, qui serait donné comme première substance en dehors de l′existence de l’homme. Cet être inutile existerait dans le cosmos comme une espèce superflue donnée en dérision à toute rationalité créatrice (*frivola ratione decepti* ; *De aeternitate mundi*, p. 120.57). L’humanité en tant qu’espèce est une donnée de notre pensée sous la forme de *quartum genus* d’Averroès selon CMDA. Siger séparait les espèces intelligibles et l’intellect humain des formes cosmiques subsistantes. L’exclusion des espèces éternelles données en exemple dans la pensée divine fondamentalement changea le rapport du premier averroïsme à la création. Il ne produit pas une forme ontothéologique d’objectivité selon la version biblique d’*Oxfordian Fallacy* comme dans l’école de Bonaventure. Siger rejette toutes les spéculations ontothéologiques de modernité qui engagent directement l’essence divine. La raison de la création ou de l’éternité de l’âme dans la série formelle des « *nunc* » réside uniquement dans la volonté divine elle-même. Du point de vue de la philosophie, on ne peut rien dire à ce sujet. Comment cette volonté divine se donne en elle-même et à partir d’elle-même, cela est donné absolument et pour nous cela est totalement inconnaissable. La spéculation ontothéologique dans le contexte de « *potentia divina* » ou des exemplars est inacceptable dans le domaine de la connaissance philosophique naturelle. L’écriture *Seconds Analytiques* postule comme preuve scientifique que la cognition doit être déterminée par des effets de substances premières existantes. L’intellect et la volonté humains ne sont pas un intellect et une volonté divins créatifs. La causalité et la règle créatrices divines peuvent être reconnues analogiquement, objectivement ou anthropomorphiquement, comme nous le trouvons dans le modernisme de Bonaventure. La connaissance de Dieu n’est vraie qu’à partir des effets secondaires donnés causalement dans la création. C’est ce qu’explique le terme de « preuve » (*dalā'il*) d’Averroès, que Siger et Aquin, dans l’esprit des *Seconds Analytiques*, définissent comme l’unique voie vers l’existence séparée de Dieu (OBJ I, ch. 2.4.1). L’introduction d’un double chemin vers Dieu selon la théologie et la philosophie rendut obsolète l’argument de base utilisé pour la construction ontothéologique de métaphysique moderne faite de manière univoque. La manière dont Dieu a créé le monde ou l’âme ne relève pas de la philosophie. Les actions et les pensées de Dieu sont en dehors de la connaissance naturelle de l’intellect humain. Une anthropologie de Dieu faite à la manière du système de règles à deux étages de Bonaventure n’est pas possible, comme le rappelle le commentaire de Siger sur *De anima* I–II dans le Manuscrit de Munich (ch. 4.3.2). Prenons garde au changement dans la désignation de Dieu comme premier moteur (*Agens Primus*) dans l’esprit de la métaphysique d’Averroès, qui était canonisée par Aquin vers 1268 dans le concept de chemins causaux vers la cause première (ST I, q. 2, a. 3).

« Si [le premier moteur] a voulu que l’intellect devienne éternel depuis l’éternité, alors l’intellect est aussi devenu éternel, car selon la forme de la volonté divine, aucun autre objet de sa volonté n’aurait pu surgir. Quiconque voudrait savoir si l’intellect a été créé au commencement comme fini ou éternel devrait étudier la forme de la volonté du Premier Moteur. Mais qui serait capable de l’explorer ? » [[199]](#footnote-199)

La philosophie est en mesure de prouver rationnellement à la fois la durée illimitée de l’intellect humain créé sur le mode de l’éternité (*ab aeterno intellectum fieri aeternum, intellectus factus est aeternus*). Que Dieu ait créé ceci ou cela en dehors du temps par l’acte de la volonté absolument séparée et complètement souveraine, c’est-à-dire comme une durée illimitée ou une éternité réelle de l’âme, cela dépend de lui et cela dépasse la pensée philosophique. La dernière phrase de la citation explique pourquoi la dispute sur la double vérité éclatait déjà vers l’an 1266. La citation citée rejette clairement les spéculations inconsidérées du deuxième averroïsme. Toutes les spéculations ontothéologiques sont basées sur la prémisse erronée que l’homme peut explorer l’être de la volonté Divine (*opportet eum investigare formam voluntatis Primi*). La dernière question rhétorique suggère qu’une telle chose ne peut être accomplie que par un maniaque complet. Une fois de plus, le rejet des modernistes fait par Bacon confirme qu’ils sont fous en ce qui concerne la vérité. Siger ne veut rien avoir de commun avec Dieu de *Modernorum* fait par la philosophie de Bonaventure et de Pecham, dont les funérailles ont été faites par Nietzsche. La modernité philosophique et, après elle, le postmodernisme ne voulaient pas abandonner leurs idées mythologiques sur la psychologie divine données avant la création du monde. Le commentaire ultérieur de Siger sur l’écriture *De causis* confirme son rejet de l’ontothéologie spéculative faite par les modernistes. En Dieu, il ne peut y avoir de potentialité des idées créatives données dans le sens de la création. Cela abolirait à la fois les principes de la vérité donnée par l’être ou le non-être de la chose créée et le principe de la pleine actualité de l’être dans la cause première.[[200]](#footnote-200) Siger confirmait la doctrine du tiers exclu contre toutes sortes de *tertium ens* du deuxième averroïsme. Il abolit les deux étages du bâtiment ontothéologique réalisés par Bonaventure qui avaient fondé l’objectivité moderne (ch. 4.1.2). Siger affirme clairement dans le commentaire sur *De causis* que la *creatio ex nihilo* peut être postulée sans aucune contradiction pour la totalité de la création dans l’ordre de la métaphysique aristotélicienne du mouvement et des formes éternelles. La première cause ferait naître dans *creatio ex nihilo* avant la durée éternelle du monde postulée par Aristote (*Quaestiones super Librum de causis*, p. 87.104–107). Le développement ultérieur de Siger confirme la qualité et la fermeté argumentative de l’attitude fondamentale de QIIIDA à l’égard de tous les problèmes clés des sophistes Latins. Les solutions ont déjà été élaborées vers 1265. Siger considère la volonté divine intelligente comme un phénomène qui ne peut pas être étudié par l’esprit humain limité, contrairement à l’ontothéologie spéculative de la métaphysique moderne de Bonaventure et de Scotus. Les modernistes ont transformé la métaphysique d’Aristote en une ontothéologie moderne et n’avaient donc aucune inhibition ; il faut voir la dispute de 1277. La citation précédente de QIIIDA se poursuit donc en défendant la doctrine aristotélicienne des Modistes de la rue du Fouarre contre l’ontothéologie unitaire des modernistes.

« Si vous cherchez à savoir si Dieu veut créer un intellect éternel et pourquoi il le voulait plus que la création de l’intellect dans le temps, alors je réponds que Dieu voulait ce qu’il voulait (*dico quod sic voluit, quia voluit*). Sa volonté ne dépend pas des choses comme le fait notre volonté. Bien qu’elle ne soit pas forcée par le fait des choses existantes, elle est néanmoins déterminée et stimulée par les choses (*trahitur et excitatur a rebus*). Mais la volonté du Premier moteur n’est pas donnée par les choses et elle n’est pas déterminée par leur connaissance. » [[201]](#footnote-201)

Le prêtre séculier défend l’insondable volonté divine beaucoup plus radicalement (*sic voluit, quia voluit*) que les franciscains dirigés par Bonaventure à cette époque. Le second averroïsme introduisit dans la volonté et l’intellect divins le domaine des exemplars objectivement donnés qui faisaient l’objet de spéculations humaines. Les *rationes exemplares* et *seminales* sont devenus une composante de la métaphysique objective ; à cause de Leibniz, ils sont passés à la philosophie postmoderne nihiliste. En conséquence, Dieu de *Modernorum* est devenu une créature objectivement nécessaire et psychologiquement compréhensible, ce qui a causé sa mort. Le texte rejette toute spéculation sur la volonté inaccessible de Dieu, dont la forme est radicalement différente de la volonté humaine. Celle-ci dépend indirectement des choses (*trahitur et excitatur a rebus*) ; la volonté créatrice, en revanche, ne dépend pas du tout des choses (*voluntas enim eius non dependet a rebus*). Siger reste un aristotélicien critique dans la défense des deux types de volonté et donc aussi de l’intellect. Il sépare clairement les deux modes de cognition l’un de l’autre. Contre les sophistes Latins, il défend la théorie de double cognition, divine et humaine. Contrairement à l’anthropomorphisme de la modernité, il permet à Dieu d’être Dieu et ne fait pas de lui une idole ontothéologique qui était crée démiurgiquement à l’image humaine. La modernité défend la conception objective de la matière néoplatonicienne du troisième genre et du corps en dehors du mouvement physique. Dans le scénario démiurgique de *Modernorum*, Dieu est le garant du nouveau monde des ombres (*mundus imaginalis*; OBJ I, ch. 2.3.3). Le nouveau diacosmos de la scolastique moderne est créé par l’existence objective d’exemplars dans la pensée divine. Les deux présupposés métaphysiques sont absurdes du point de vue de l’aristotélisme. La version d’Aristote de l’éternité du monde et de l’intellect n’est qu’une hypothèse, mais du point de vue de la philosophie. La philosophie d′Aristote est selon Siger beaucoup plus probable que l’ontothéologie de modernistes construite sur des prémisses absurdes : le mouvement en Dieu passe de la puissance à l’actualité ; le commencement du mouvement se fait en dehors du temps. Selon le livre de *Physique* d’Aristote, tous les deux conditions sout définies uniquement par rapport à la substance hylémorphique (OBJ I, ch. 1.3.3). L′augustinisme avicennisant est incapable de percevoir de manière critique les fondements de telles spéculations. Siger explique objectivement aux premiers adeptes du modernisme que leur construction ontothéologique concernant l’éternité du monde et de l’espèce est philosophiquement complètement confuse.

« Je maintiens que la position d’Aristote sur cette question n’est pas nécessaire en soi, comme cela a été dit ci-dessus. Néanmoins, c’est beaucoup plus probable que la position d’Augustin. En fait, nous ne pouvons pas étudier la création créée ou l’éternité sous la direction de la Volonté divine, car nous ne sommes pas en mesure de saisir la forme de Sa volonté. » [[202]](#footnote-202)

Siger rejette les spéculations ontothéologiques d’Augustin néoplatonicien en référence à Aristote en utilisant la forme logique de disjonction. La deuxième question conclut, sur la base de raisons formelles et métaphysiques, la validité de la conception de l’intellect d’Augustin. Selon cela, l’intellect est créé « *de novo* » par Dieu en dehors du temps de la création. Cette théorie présuppose un aperçu ontothéologique de l’intelligence divine et de la Volonté divine, ce qui est absurde du point de vue de l’esprit naturel. Selon Siger, la thèse d’Aristote est beaucoup plus crédible d’un point de vue philosophique, qui stipule que l’intellect est donné dans la durée éternelle de la série formelle de « *nunc* », qui affecte le mouvement des formes et des intelligences cosmiques. La version d’Aristote de la durée éternelle du monde et de l’intellect n’exclut pas *creatio ex nihilo* donnée avant cette durée dans l’éternité pure, mais il la rend très problématique du point de vue de la philosophie (*inconveniens*). Selon Augustin, la théorie moderniste présuppose à la fois *transmutatio* dans l’ordre de l’être divin et la vision humaine de cet événement. Les deux sont absurdes d’un point de vue philosophique. Siger réprouvait l’augustinisme néoplatonicien postulé dans l’école de Bonaventure par deux étages reliés de manière analogue de la volonté démiurgique et de l’intellect. La connaissance et la volonté de l’homme et de Dieu diffèrent absolument et de manière fondamentale. Avec l’esprit philosophique, nous ne pouvons enquêter sur Dieu qu’indirectement, c’est-à-dire par déduction scientifique des effets venant de la causalité, qui sont donnés par *causa prima* dans la création réelle. La vision de la sphère des premières intelligences dans leur pure immatérialité et dans la causalité de ces substances premières est inaccessible aux êtres humains en principe. La cognition limitée par les sens reconnaît de manière scientifique que la causalité réelle des corps physiques. L’ontothéologie dogmatiquement donnée de *Modernorum* élaborait un concept unitaire de Dieu et le royaume de *tertium ens*. Dans cette obscurité de l’esprit moderne, tous les chats sont objectivement noirs. Siger s’est opposé à l’ontothéologie afin de défendre la vérité de l’esprit critique et donc distinctif. Ce connaisseur d’Averroès, avec Albert et Bacon, est l’un des premiers penseurs de l’Occident latin, pour qui la défense philosophique de la vérité contre l’école de *Modernorum* est devenue une vocation de vie. Les premiers philosophes professionnels de l’Occident n’étaient pas les modernes mythomanes, mais les vrais aristotéliciens. La déclaration décisive de guerre contre le deuxième averroïsme en ce qui concerne la théorie de la double vérité, qui a été assumée par l’école de Siger à partir de l’année 1266, est donnée dans la déclaration suivante. Elle est formulée sous la forme logique d’*argumentum a contrario*. La preuve établie en appel du contraire se présente comme suit.

« Si nous prenons l’intellect dans sa propre nature, alors il est éternel et a été créé (*factum aeternum et de novo*). C’est pourquoi la position d’Aristote est plus probable que celle d’Augustin. Quiconque croit en la position d’Aristote ne peut accepter la position d’Augustin. Si l’on en croit la position d’Augustin, il en est de même. » [[203]](#footnote-203)

La citation résume le débat sur la création de l’âme et de l’intellect en exprimant le dilemme fondamental sous la forme d’une contradiction logique : Aristote ou Augustin (*si igitur credatur Aristoteli, planum est quod non est credendum Augustino*). L’enjeu était le rejet de toute l’ontothéologie de Bonaventure basée sur le Sophisme oxfordien et liée à l’immersion mystique dans la pensée divine. Il n’y a aucune possibilité de spéculation univoque sur l’état du monde avant et après la création ; aucune volonté créatrice prédestinée de Dieu faite par ordre d’exemplars et de vérités éternelles. La même critique concerne de nombreuses autres spéculations mythologiques des modernistes. Tous ces points sont liés à l′intuition ontothéologique de la Volonté divine et de l’Intellect divin. Siger exclut la revendication ontothéologique de l’augustinisme avicenniste de la philosophie, parce que cette doctrine est incompatible avec la métaphysique aristotélicienne. Siger ne commentait pas la question des vérités révélées explorées par la théologie. Il indique simplement lesquelles de ces vérités sont plus ou moins compatibles avec telle ou telle école philosophique (Aristote, Augustin) et pourquoi les deux écoles s’excluent mutuellement dans leurs présomptions théoriques. Siger n’affirme pas dogmatiquement, comme les sophistes omniscients sur le mode d’une seule vérité, que ce philosophe ait raison et que l’autre soit un hérétique. Siger explique philosophiquement pourquoi Aristote et Augustin ne peuvent pas tous les deux avoir raison en même temps. L’esprit philosophique critique exclut *tertium ens*. C’est un argument philosophique brillant et complètement minimaliste, qui doit être défendu à la fois hier et aujourd’hui dans l’ordre de la raison naturelle.

Les deux conceptions de l’origine de l’âme, qui sont liées à la dispute sur l’éternité du monde, sont incompatibles l’une avec l’autre, car elles se rapportent à des types de vérité différents. C’est l’une des raisons fondamentales pour lesquelles, après année 1270, une crise fondamentale a éclaté dans les ordres mendiants. Ils défendaient l’augustinisme et l’avicennisme modernes, en ce qui concerne l’éternité de la création et de l’âme. Modernistes devaient répondre à cette position brillante, qui distinguait l’étude générique de la théologie de la philosophie. Il faut regarder les questions qui ont été adressées aux principaux penseurs de l’Ordre des Dominicains par leur général en 1271 concernant l’interprétation de l’écriture d’Aristote *De animalibus* et de la cosmologie (ch. 4.5.3). La position de Siger a été défendue à Paris en 1272 par la Faculté de philosophie, qui a souligné aux maîtres et aux étudiants la séparation fondamentale de la philosophie et de la théologie (ch. 4.1.2). Le point de vue brillant enseigné dans les conférences et résumé dans l’ouvrage QIIIDA certainement exerçait une influence fondamentale sur le fait qu’en 1271 il fut élu recteur de la Faculté artistique par une grande partie des magisters (*pars Sigeri*) contre le candidat néoplatonicien Aubry von Reims. Ainsi, Siger est devenu officiellement le *Doctor Invidiosus*, ce qui a été exposé dans l’histoire ultérieure du différend à l’Université de Paris. Le brillant aristotélicien Siger devint le porte-parole des artistes parisiens après l’année 1266. Ces premiers philosophes professionnels ont été rassemblés à l’école du premier averroïsme selon l’école sicilienne. Ils ont rejeté à la fois l’avicennisme de *Modernorum* et l’aristotélisme d’Aquin et en partie aussi celui d’Albert. Après la publication intégrale du commentaire de Siger sur *De anima* (Manuscrit de Munich pour DA I–II et QIIIDA), un différend fondamental surgit entre le premier et le second averroïsme. La question de la vérité donnée par la révélation divine et l’esprit naturel, qui concernait la définition de l’homme, le statut de l’âme, ainsi que la cognition, ont été débattus publiquement. La deuxième question de QIIIDA présente le texte équilibré d’un penseur chrétien qui accordait à la philosophie un champ de recherche minimal, mais pleinement autonome, établi au-delà des vérités de la foi. Son point de vue n’est en aucun cas contraire à ces vérités, car il ne les touche pas. Du point de vue de cognition scientifique faite selon *Secondes Analytiques*, la théologie appartient à la sphère de la recherche qui est génériquement différente.

La philosophie critique de Siger distingue exactement entre les vérités révélées et le projet critique de la philosophie, qui explore le monde à travers la lumière naturelle de l’esprit. La conception de l’intellect, de l’âme, de l’espèce, de la création faite selon les sophistes Latins, est philosophiquement absurde, car elle est basée sur un être objectif du troisième genre. Les sophismes des modernistes ont créé une mythologie dogmatique selon le dialogue *Timée*, que Scotus transforma en métaphysique objective de l’Occident. Siger ne voit pas la philosophie et la théologie comme des sciences opposées. Il ne les combine pas non plus dans une «science » ontothéologique comme Augustin l’a fait dans le cas du péché originel (Ricœur 1969). Bonaventure reprit Augustin en faisant la construction à deux étages de la science naturelle et surnaturelle (ch. 4.1.1). L’herméneutique confirme l’affirmation de Gilson selon laquelle nous ne trouvons aucune preuve d’une doctrine de la double vérité vers l’an 1277 (Gilson 1921, 63). La théorie de la double vérité n’existait pas, car la métaphysique aristotélicienne ne permet pas de telles absurdités. Il existe une double science génériquement distincte et une seule vérité en tant que correspondance de l’intellect et de la réalité, car nous vivons dans un monde unique et réel. Dieu est un, et la première substance existant dans la réalité est aussi une seule. La vérité, en tant que correspondance aristotélicienne des choses et de l’intellect sur le mode de cognition selon CMDA, elle ne peut pas être double ; sinon elle ne serait pas vraie. Mais il y a une double interprétation des *Secondes Analytiques* donnée soit de manière aristotélicienne « *ad mentem Averrois* », soit selon le Sophisme oxfordien. L’argument de la soi-disant double vérité n’existait que comme raison de l’attaque menée par les modernistes de toutes sortes rassemblés dans les écoles des sophistes Latins. Le deuxième averroïsme interprétait l’unité de la théologie et de la philosophie selon la version ontothéologique d’*Oxfordian Fallacy*. Elle fut défendue en 1277 par deux décrets confus publiés à Paris et à Oxford. Voir l’introduction à la condamnation d’Etienne, qui condamnait la théorie de deux vérités fictives, que personne à l’époque ne proclamait (*quasi sint due contrarie veritates*; *Chartularium* n°473, p. 543). La double vérité mentionnée dans le décret a été suggérée par les sophistes. Ils ont juste fondé la modernité et ont dû combattre les aristotéliciens et les connaisseurs d’Averroès comme l’était Siger. La controverse ne concerne pas la théorie de la « *duplex veritas* », que Siger et d’autres maîtres n’avaient jamais annoncée. Il s’agit de « l’unité du savoir » ou « l’unicité de la vérité » (Bianchi 2008, 17). Depuis Rufus, le second averroïsme comprenait la vérité de manière univoque et dans le cadre de l’ontothéologie, c’est-à-dire dans le syncrétisme confus de la philosophie et de la théologie modernes (*coaequatio* ; OBJ II, ch. 3.3.2). Les interprétations précédentes ont été basées sur un débat similaire dans la falsafa (OBJ I, ch. 2.5). Ils ont montré que les aristotéliciens ont un double chemin vers l’unique vérité à leur disposition. Ils adhéraient à deux sciences génériquement différentes sur la première vérité : la philosophie et la théologie. Une transition entre eux n’est pas possible, car une science vient à Dieu comme *causa prima*, et la seconde explore ce que Dieu donne directement et immédiatement de lui-même en tant que Créateur et Sauveur sur le mode des vérités révélées. Les deux formes de connaissance font un objet formel des investigations différentes ; par conséquent, il est nécessaire de prendre le chemin de la preuve scientifique selon *Secondes Analytiques*. Ce groupe qui défendait l’unité de la personne et définissait les limites de la cognition rationnelle selon le premier averroïsme, l’histoire objective ultérieure les transformait en groupe des averroïstes (Gauthier 1984). Le deuxième averroïsme des illuminés modernes reprit l’ontothéologie de *Modernorum*. Ils ont créé la première version de *metaphysica generalis* qui englobait la théologie conçue objectivement dans le domaine de la métaphysique objective générale. Cette ontothéologie objective de la vérité unique a été abolie dans la phase nihiliste contemporaine de la métaphysique qui régnait après la mort de Dieu moderne. Après sa mort, tout est permis dans le domaine de la métaphore et de l’analogie qui tenaient ensemble en vertu de la connaissance comme puissance produite par la logique démoniaque moderne fondée par Grosseteste. L’enterrement de la pensée moderne, malgré les efforts des augustins avicennisants contemporains, a eu lieu à l’école d’épistémologie réformée, qui a créé une version postmoderne de la théologie basée sur *Oxfordian Fallacy*. Nous vivons dans les conséquences tragicomiques de la divine comédie que Dante décrivait pour son époque. Le premier averroïsme refusait ce mélange de logique objectiviste du nominalisme, d’aristotélisme néoplatonicien et de théologie spéculative à la Bonaventure.

Au début de ses conférences académiques dans la rue du Fouarre, Siger indiquait clairement quelles possibilités basées sur la démonstration scientifique des vérités théologiques étaient compatibles et incompatibles avec la métaphysique d’Aristote. Mais les modernistes ne lisent pas Aristote, comme Averroès l’a fait remarquer à juste titre à propos des contemporains néoplatoniciens (*moderni dimittunt libros Aristotelis*; OBJ I, ch. 2.5). La dernière œuvre majeure de Siger, le commentaire sur *Métaphysique* d’Aristote soutient la primauté de la première substance selon Averroès. Avicenne fit le sens secondaire de l’être en utilisant l’abstraction essentialiste. La conception de « *ens inquantum ens* » appartient à la définition abstraite de la première substance. Ce sens abstrait ne peut pas être énoncé de manière catégorique *per prius*, car il n’est pas justifié par l’état actuel des choses. L’unité de la connaissance métaphysique se rapporte aux substances premières existantes. Cette conception de l’une métaphysique de la première substance et de deux approches du sens de l’être se retrouve dans l’enseignement d’Albert. Après avoir surmonté sa période avicenniste, Thomas d’Aquin l’a également accepté. Cette période avicenniste prit fin et les traités *Expositio super librum Boethii De trinitate* et l’ouvrage *Summa contra Gentiles* ouvrirent un nouveau chapitre. La section concernant la méthodologie d’Albert a déclaré qu’il divisait l’étude de l’âme en une approche donnée « *simpliciter* » et « *quoad nos* » (OBJ II, ch. 2.4.1). À la suite du Commentateur, Albert refusait d’adopter l’approche formelle et « *simpliciter* » établie d’Avicenne en matière de cognition. Siger prit la même position réaliste, en se référant aux *Secondes Analytiques* comme une base de preuve scientifique. Dans l’ordre de l’abstraction intellectuelle, la cognition détient deux composantes (*duplex est universale*). L’intellect peut reconnaître ses propres contenus sans tenir compte de leur référence aux choses réelles ; or, il rend la cognition catégorique des choses dans le cadre de la prédication univoque liée à la substance hylémorphique.[[204]](#footnote-204) Selon Siger, la méthode d’investigation de la première science dans l’ordre *per prius* doit se rapporter uniquement aux substances causalement données et non aux essences données par les définitions dans l’esprit humain. Puisque nous reconnaissons l’effet causal des substances, nous pouvons également réfléchir à la cause première. Selon les *Nominales* modernes, l’essence est donnée dans l’ordre *per prius*. Dans ce cas, la métaphysique n’offre pas une cognition pleinement scientifique, mais simplement une cognition analogique établie au niveau d’abstraction donnée par les mathématiques, la logique et la géométrie. Siger rejetait le sens néoplatonicien de l’être que la condamnation de 1277 défendait *de facto*. Le connaisseur d’Averroès est d’accord avec la critique du Commentateur par rapport à l′Avicenne, qui est donnée du point de vue d′« *obscurity* » fondamentale de sa métaphysique (OBJ I, ch. 2.4.1). Avicenne utilisait l′énonciation néoplatonicienne « *ad unum* » ; il combinait à tort deux groupes des énonciations génériquement différentes qui concernaient l’unité de l’être pour en faire un concept univoque. Citons la partie la plus importante du dernier ouvrage connu de Siger, qui est, bien sûr, le commentaire de *Métaphysique* d’Aristote. Siger clairement analysait et contestait la paranoïa objective (*Irre*) de pensée moderne.

« Si, comme cela a déjà été dit, l’essence logique est conçue comme la deuxième substance métaphysique, alors on n’énonce nullement l’imposition métaphysique qui procède d’une substance réelle (*non praedicat dispositionem additam ipsi enti*) ; l’existence logiquement déterminée dans le mode en soi est prise dans le mode de l’univocité convertible [et métaphysiquement fausse] et elle est donc déterminée par la supposition abstraite du sens ainsi donné (*convertibile existens cum eo in suppositis*). L’unité d’être énoncé par le fondement donné numériquement est liée aux propriétés qui sont ajoutées à la substance réelle par l’abstraction ainsi déterminée (*principium numeri significat dispositionem additam rei substantiae*), car elles se réfèrent à la mesure de l’être déterminée numériquement. Mais chaque détermination numérique de l’existence est donnée sur le mode de la quantité, comme indiqué dans le Livre X de *Métaphysique*. Ensuite, il est clair que la détermination catégorique de l’être, qui est donnée par l’imposition métaphysique [d’Aristote et d’Averroès], n’est pas la même que la détermination essentielle, qui est donnée par l’imposition logique [d’Avicenne]. » [[205]](#footnote-205)

L’erreur fatale de toute la métaphysique générale ultérieure est basée sur le fait que l’unité numérique abstraite donnée uniquement dans la pensée abstraite est énoncée de manière univoque comme une unité donnée *simpliciter* au niveau des premières substances hylémorphiques (*unum istud non est convertibile cum ente in suppositis*). L’unité donnée dans le mode « *ens inquantum ens* » est basée sur l’abstraction essentielle qui considère l’être comme tel, dans sa simplicité logique. Nous avons analysé l’ensemble du débat sur l’origine de l’erreur analytique en examinant le sens de l’abstraction logique et métaphysique (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post*. 84a12) qui établit Sophisme oxfordien (OBJ II, ch. 3.1.1). La prédication catégorielle suit le datif métaphysique ; elle énonce la « méta-physique » de la « substance *qua* substance » par rapport à l’être hyparchique de la première substance. Dans l’esprit de la double manière de prédication « *ad unum* », la citation sépare la prédication catégorielle selon Averroès de la prédication transcendantale selon Avicenne. Par cette distinction, Siger se sépare de manière fondamentale de la modernité avicenniste et de son erreur métaphysique. Déjà vers l’an 1266, Siger montra à la jeune génération de philosophes tels qu’Aegidius Romanus l’inadéquation du projet métaphysique d’Avicenne. Malheureusement, ces semiaverroïstes croyaient en mythologie de l’école de Tolède et ils rejetaient la brillante interprétation de Siger. Aegidius et Thomas d’Aquin sont tombés dans le piège de l’averroïsme donné selon l’abstraction essentielle de l’intellect comme une forme hypostasiée. Une fois de plus, la position hyparchique de la première substance est en jeu, ce qui est lié à la prédication établie par l’exposition d’être de face. La clé est le passage introductif d’interprétation concernant le Livre IV de *Métaphysique*.[[206]](#footnote-206) Siger opte pour une « méta-physique » intégrale selon Averroès dans le mode de substance *qua* substance. La première science de l’être en tant qu’être (*scientia ista considerat ens inquantum ens*) doit inclure en elle-même les causes et les déterminations de la première substance (*considerat causas primas et prima principia*) qui donnent un sens intégral à la recherche de la première science de l’être qui existe réellement. Siger démentit la primauté de la métaphysique selon « *ens inquantum ens* » comme insuffisante. Avicenne négligeait la prédication de l’unité catégorique de l’être en ce qui concerne la causalité de la première substance.[[207]](#footnote-207) L’ordre correct de « *resolutio* » métaphysique est absolument essentiel. La première science doit procéder selon le mode *per prius* à partir de la première substance réelle en tant que (*qua*) une seconde substance catégorique (Averroès) ; ensuite, nous pouvons procéder *per posterius* à l’unité de l’être en tant qu’être (Avicenne). Nous obtenons ainsi toute la structure de la métaphysique aristotélicienne. Siger était le seul penseur de son époque qui comprit exactement qu’elle était « *obscurity* » qui cachait la métaphysique d’Avicenne critiquée par Averroès (OBJ I, ch. 2.4.1). Citons la partie clé des *Quaestiones in Metaphysicam* de Siger qui présente la compréhension la plus profonde des controverses philosophiques faites à son époque.

« Si l′être et l′unité sont énoncés par rapport aux autres entités, les énoncés impliquent uniquement l′essence. Il s’ensuit qu’il s’agit d’une prédication substantielle à l’égard des existants réels (*substantialia praedicata de entibus*). Dans l’introduction de cet ouvrage, il était indiqué qu’Avicenne prétend le contraire de ce que confirme le Commentateur sur ce point (*Avicenne diceret oppositum, sicut recitat hic Commentator*). La principale raison de l′erreur d′Avicenne est qu′il n′a pas fait la distinction entre l′unité donnée au niveau de l′être existant (*unum quod convertitur cum ente*) ; et l′unité donnée en tant que principe numérique (*unum quod est principium numeri*). Les deux types d′unité diffèrent considérablement l′une de l′autre (*multum differant*). » [[208]](#footnote-208)

La citation commence par se référer à l’introduction du quatrième livre de *Métaphysique* quand Siger expose la déficience fondamentale dans le projet de la première science d’Avicenne. Les modernistes sont incapables de distinguer la différence entre l’abstraction métaphysique qui était intégralement défendue par Averroès, et le projet univoque de la métaphysique d’Avicenne. En plus, ils ont bâti ce projet sur l’essence issue du Sophisme oxfordien qui était prise de manière univoque, au niveau de l’abstraction mathématique. Une telle l’unité de l’essence n’est donnée que dans la pensée. Elle diffère donc fondamentalement de l’unité réelle de l’être qui se refère aux premières substances réelles. Les modernistes ont combiné l’étude de l’essence et de la causalité des premières substances selon Avicenne pour faire une *metaphysica generalis*. Siger conteste fondamentalement ce type de procédure ;

l’unité de l’essence et de la substance diffère l’une de l’autre de manière fondamentale (*multum differant*). Il n’y a pas de double détermination de l’être et donc aussi de l’homme, car il n’y a qu’un seul être réel : ce qui existe en tant que substance première hyparchique réelle. La métaphysique doit être la science des causes réelles, donc aussi des substances premières, et en aucun cas celle des abstractions modernes. La métaphysique adéquate est la première science de l’être, qui est l’être et peut donc également être reconnu dans l’ordre *per prius* comme étant (*ousía*). Les sophistes Latins ont transféré l’éclipse d’Avicenne de la première substance aux siècles suivants par *via Modernorum*. Dans cette époque de l’esprit moderne, ils ont nécessairement fait de Siger un averroïste. Les philosophes Siger et Bacon étaient les seuls penseurs de leur génération à connaître le sens historial de la dispute entre Averroès et Avicenne pour le développement de la métaphysique. Les théologiens Thomas d’Aquin et Albert ont adopté les points de départ de métaphysique d’Avicenne sur la question de l’unité de l’intellect. Ils ont changé la résolution métaphysique de cette question clé qui explore la façon dont nous reconnaissons le monde. Thomas d’Aquin commençait par explorer la personne comme la première substance par l’abstraction d’Avicenne, c’est-à-dire, selon Averroès, dans le mode *per posterius* au lieu de la prédication catégorique de la première substance hyparchique dans le mode *per prius*. Alors, il ne pouvait pas défendre pleinement l’unité de l’homme, car il rejetait l’interprétation intégrale d’Averroès.

Siger était le seul représentant du premier averroïsme à intégrer pleinement Avicenne, qu’il critiquait, dans la « méta-physique » d’Averroès (*Avicenna diceret oppositum, sicut recitat hic Commentator*r). Ayant compris l’erreur métaphysique fondamentale d’Avicenne, il a pu la corriger de manière appropriée et attribuer la bonne place à la conception abstraite d′« *ens inquantum ens* » en la mettant après le projet d’Averroès. Albert avait déjà fait une interprétation correcte de l’unité de la personne selon CMDA dans *De homine*, mais n’avait pas établi l’unité des deux projets de métaphysique d’une manière aussi précise que Siger. Albert, comme l’évêque Alvernus avant lui, avait besoin d’assurer l’illumination surnaturelle de l’âme venant directement de Dieu dans le système de la métaphysique, et aussi d’assurer l’immortalité de l’âme. Par conséquent, Albert *per prius* postule l’essence ontothéologiquement donnée de la chose et l’ajoute ensuite aux existences actuelles causalement données existantes (*per dispositionem additam essentiae suae*).[[209]](#footnote-209) La critique d’Albert inclut la partie difficile de l’introduction de Siger à la *Métaphysique*. Le brillant raisonnement dans la lignée de CMDA examine la personne comme une première substance autonome (*esse hominis*) selon *Secondes Analytiques*. Siger séparait sa recherche de l′homme en tant que substance existante des causes premières métaphysiques qui sont données au-delà de la personne existante (*esse enim hominis est ex alio, ut ex Primo*). La définition de la première substance inclut également la conception formelle d’Avicenne qui est mise à la place exacte déterminé par le datif métaphysique selon la procédure classique des *Catégories* (*Cat*. 2a14–16). Si l’acte de penser est établi par l’imposition à partir de la première substance, alors il est possible d’explorer l’essence de la première substance ainsi donnée du point de vue pris de *causa prima* (*differt homo et esse hominis*). Cette polémique est importante au regard de la définition fondamentale de l’homme dans l’humanisme occidental, qui inclut intrinsèquement tel ou tel projet de métaphysique. Dante savait très bien pourquoi Siger était le meilleur philosophe de son temps. En intégrant la métaphysique d’Avicenne dans le projet de métaphysique d’Averroès quant à l’unité de la personne, de l’âme et de l’intellect, la synthèse oubliée de la falsafa et de la philosophie chrétienne était achevée. Siger établit la nouvelle unité de la première science ; il trouva le destin de l’homme en tant qu′une substance unifiée. Aquin essayait la même chose dans l’ouvrage *Summa contra Gentiles*, mais à partir d’une position critique vis-à-vis d’Averroès comme un averroïste. Le thomisme rejetait le projet de métaphysique d’Averroès dans sa forme intégrale défendue par Siger. Duns Scotus a également procédé de la même manière exclusive, qui, en outre, intégrait l’aristotélisme des porrétans et des *Nominales* dans la métaphysique d’Avicenne, le tout établi dans le cadre du Sophisme oxfordien.

### 4.4.2 Phénoménologie de l’intellect

Le chapitre précédent a montré que la métaphysique de Siger est la première science qui se rapporte à la substance réelle reconnue sur le plan du datif métaphysique. Averroès commence son exploration de *Métaphysique* par *Physique* pour exposer la description phénoménologique des effets donnés par l’action causale des substances premières. Il décrit ensuite la perception et la cognition de tous les êtres vivants, y compris les êtres humains. Siger, qui construit méthodiquement la science de l’âme selon l’école sicilienne, ne peut procéder autrement s’il prétend à la vérité scientifique selon *Seconds Analytiques*. La brillante défense de « méta-physique » d’Averroès établit, entre autres, la thèse fondamentale du premier averroïsme : l’homme n’existe que dans une seule substance et la pluralité des substances est exclue. La deuxième étape de la phénoménologie de la cognition de Siger n’est pas moins importante, car elle nous permet de comprendre sa polémique avec les éminents représentants du premier averroïsme, Albert et Aquin. La question d’ouverture établissait ce qu’Aristote entendait par la thèse selon laquelle l’intellect nous vient de l’extérieur. La citation susmentionnée d’Aristote tirée de l’ouvrage *De generatione animalium*II.3 décrit l’acte de la première substance indivisible qui existe physiquement ainsi que mentalement et intellectuellement par l’acte de l’âme individuelle (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, 736b12). L’écrit cité d’Aristote explique que la connaissance de l’âme et de l’intellect commence au niveau de l’acte corporel de la vie (ἐνέργεια σωματική), dans le cadre de l’activité causale exercée par la première substance indivisible. Il faut maintenant explorer la nature particulière de l’acte intellectuel. Il commence comme acte d’existence sur le mode de l’ipséité existentielle et non à partir de l’identité objective, ce qui est une position averroïste typique de la modernité. Siger défend l’immatérialité et l’immutabilité de l’intellect (QIIIDA, qq. 2, 3). Il se réfère à l’intellect donné de l’extérieur (*ab extrinseco*) qui est réellement expérimenté dans l’existence personnelle. La quatrième question de QIIIDA ajoute un principe de recherche phénoménologique supplémentaire à la première doctrine de l’intellect venant de l’extérieur. L′argument est directement tirée de CMDA. La question herméneutique du « comment » nous reconnaissons le monde et nous-mêmes dans l’acte de l’existence réelle donnée à la première personne, Siger la considère comme une question fondamentale. Le nouveau statut de la recherche phénoménologique dans la métaphysique est fondé sur la causalité des substances premières. Ce fait est d’une nature absolument fondamentale pour Aristote et Averroès, ainsi que pour Siger (*ecce ratio quae potuit Aristotelem movere* ; QIIIDA, q. 4, p. 12.67). La quatrième question de QIIIDA porte sur le fait de savoir si l’intellect humain est de nature sensuelle et matérielle (*si est generabilis*, p. 12.70). Alexandre et, après lui, les alexandrins modernes et postmodernes l’ont affirmé. Ils ont défini *intellectus materialis* lié aux sens. Ensuite, ils ont séparé la composante immatérielle extérieure à l’individu moderne, qu’ils ont reliée au corps sur le mode de *copulatio*. À la suite de CMDA, Siger rejetait cette solution absurde. Il soutient avec Aristote l’immatérialité de l’intellect humain dans le mode *ingenerabilis*, qui vient de l’extérieur pour accomplir les facultés animales de l’âme. La composante intellectuelle de l’âme ne peut avoir le même principe de connaissance que les sens, car l’intellect est donné dans la modalité « *inmixtus* » et « *ab extrinseco* » par rapport à la connaissance sensorielle. Mais contrairement au dualisme des alexandrins modernes, l’unité originelle de l’intellect doit être retrouvée de telle sorte qu’elle satisfasse aux exigences scientifiques des *Seconds Analytiques*. La preuve déductive reprend la causalité des substances premières qui est rattachée au membre médian du syllogisme. L’approche de QIIIDA à la question de connaissance est strictement anti-cartésienne. Siger croit fondamentalement aux sens, car l’intellect ne s’actualise qu’à travers la connaissance sensorielle. Le premier moderniste Rufus ne croit pas à la « matière désobéissante » (*inoboedientia materiae* ; OBJ II, ch. 3.3.2), que les postmodernistes Descartes et Husserl ont suivi. La méditation de Siger sur le mode de connaissance procède exactement à l’inverse de celle des avicennistes. Le modernisme considère la pensée comme une activité essentielle qui se situe en dehors de la causalité des substances premières. Dans cette conception erronée, l’intellect est objectivement donné au corps de l’extérieur. Ce dualisme détermine le chemin du Sophisme oxfordien, qui aboutit au dualisme cartésien de la personne. L’introduction de l’ouvrage de Siger affirme au contraire que la cognition commence avec les sens et qu’elle est un acte indivisible de la personne. Par conséquent, il n’y a pas d’aperçu direct de la nature de l’âme parce qu’elle n’est pas reconnaissable en elle-même à l’état pur. De plus, toute véritable connaissance universelle est le résultat d’une preuve scientifique qui étudie la causalité réelle des substances premières. Elle doit s’appliquer également à l’âme. Pour la preuve scientifique de l’âme humaine, cette thèse de base qui conduit la démarche scientifique, elle doit être vraie sans compromis. La philosophie de l′homme étudie scientifiquement le seul être qui fait la science ; par conséquent, l’étude d’« *anima intellectiva* » doit être absolument valide sur le plan méthodologique. Les modernistes et les postmodernistes observent le monde sous l’influence du Sophisme oxfordien ; alors, ils ont adopté l’approche exactement opposée à celle de Siger. Le modernisme porrétane et Descartes postmoderne étudient les hypostases inexistantes qui servent de support aux premiers principes de la cognition. Ils reconnaissent ces entités hypostasiées et non existantes dans une intuition directe. La « science » moderne observe ses produits propres qui n’existent pas dans la réalité. Le sujet paranoïaque moderne ne s’en préoccupe pas, car l’individu moderne ne croit qu’en lui-même comme fondement de cognition (*Ge-Stell*). Siger sait que la modernité commence avec la substance spéculative de l’âme (*scibile*) qui est insérée dans l’ontothéologie mythologique. Dans un deuxième temps, les modernistes déduisent l’intellect en tant que propriété hypostasiée ou même en tant que substance de ce monde objectif imaginaire. La définition moderne d’« *anima intellectiva* » est donc complètement paranoïaque. Elle se situe en dehors de l’approche scientifique classique des *Seconds Analytiques*. Cette stupidité regarde le concept moderne de l’homme comme un individu schizophrène. Dans les premières méditations historiques sur la philosophie dans l’Occident latin, Siger explore « *operatio* » réelle de l’intellect selon CMDA. L’acte de connaissance intellectuelle montre que la personne hylémorphique, en tant que substance première, possède une causalité spécifique qui concerne les activités de l’intellect. À l’instar de la métaphysique d’Averroès, Siger scientifique cherche d’abord la trajectoire fondamentale (*Vor-blickbahn*) dans laquelle émerge le sens de l’être reconnu par l’intellect. L’interprétation de connaissance suit la même méthodologie et les mêmes principes que l′écrit CMDA. Par conséquent, Siger s’est séparé de la mythologie dogmatique et philosophique de *Modernorum*, ainsi que du premier averroïsme d’Albert et d’Aquin. Dans la question de l’unité de l’intellect, ils ont été influencés par l’avicennisme issu de l’école de Tolède.

La quatrième question établit un nouveau point de départ phénoménologique à travers lequel le cours de la cognition est éclairé. L’intellect comme un phénomène existe sur le plan *per prius* à travers les activités observées et expérimentées de l’âme. Le maître Brabançon part du fait observé par Aristote que l’essence de l’âme n’est pas immédiatement apparente (οὐδέν πω φανερόν, *De anima* 413b25). Dans son brillant commentaire du CMDA, Averroès aborde à nouveau la manière herméneutique dont la connaissance est donnée dans l’âme humaine, conformément à la question fondamentale énoncée dans *De anima* (πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν, *De anima* 439a13). L’intellect est séparé des qualités sensuelles de l’âme, qui sont situées dans les différents organes du corps. La métaphysique construite sur les effets réels de la première substance examine le « Comment » (πῶς) de phénomenologie qui détermine la perspective phénoménologique et herméneutique pour étudier l’acte de cognition intellectuelle. L’interprétation de Siger suit l’argumentation clé de CMDA II.1, où le « Comment » herméneutique fondamental (πῶς, *quomodo*) est défini.[[210]](#footnote-210) Il détermine l’approche méthodologique d’Averroès qui s′interroge sur la connaissance de l’intellect. Ce passage de CMDA sépare le texte original *De anima* de l’interprétation ingénieuse du Commentateur. Aquin refusait de l’accepter, comme nous le verrons plus loin. Avec cette question, l’écriture CMDA commence l’analyse du cours réel de cognition. Averroès ouvre par cette question le commentaire sur DA III qui élabore l’analyse la plus importante de l’intellect comme *tertium genus* (OBJ I, ch. 2.4.3). Siger, et après lui Heidegger, ont repris le questionnement d’Averroès. La partie citée de CMDA III.1 permet de clarifier la nature de l’âme et de l’intellect. Elle devient le point de départ de recherche sur l’intellect. La citation tirée de CMDA présente la procédure qui va rétrospectivement des effets aux causes. Cette procédure détermine toute l’approche de la métaphysique de Siger et son interprétation de cognition humaine.

« Le Commentateur dit dans l’interprétation du troisième livre *De anima* que “nous reconnaissons l’âme d’abord par rapport à nous, en suivant ses activités et non selon la substance”. L’activité de l’intellect nous permet donc de reconnaître la substance de l’âme (*actio intellectus facit nos scire substantiam eius*). Il est donc possible de chercher une réponse à la question de savoir si l’âme est créée ou incréée. » [[211]](#footnote-211)

Nous reconnaissons l’âme par son activité (*actio intellectus*), car ces actes sont donnés dans l’ordre de la causalité énoncée. La connaissance de l’âme doit procéder de l’architecture complexe des actes mentaux (*scire actiones animae prius est apud nos*). Deuxièmement, nous déduisons l’essence de l’âme sur la base des activités de l’âme à l’aide des preuves scientifiques. Grâce à la causalité approuvée et énoncée de l’âme, il est possible de reconnaître l’âme par rapport à son essence (*scire eius substantiam*). L’intellect se révèle à travers son activité, et selon ces effets nous pouvons déduire son essence (*actio intellectus facit nos scire substantiam eius*). Nous sommes capables de rechercher et de reconnaître le mode de notre pensée par nous-mêmes. Par conséquent, la base de la connaissance est l’acte de l’existence physique et non l’autoréflexion augustinienne ou avicennienne. Nous pouvons alors passer des conséquences aux causes, de l’empirisme à la métaphysique, et étudier l’essence de l’intellect (*scire eius substantiam*).

L’approche de la recherche s’est séparée de la position objectiviste d’*Oxfordian Fallacy* qui définissait *anima intellectiva* objectivement comme l’essence. La modernité déduit ensuite de cette essence les propriétés de l’intellect sur le mode néoplatonicien, conformément au *Liber de causis*, selon lequel l’activité de la forme supérieure caractérise les activités inférieures (*operatio sequitur formam*). Au contraire, Siger explore scientifiquement la nature de l’intellect selon les *Seconds Analytiques*. Les effets de l’âme cachée en tant que cause de la causalité passent par les activités mentales selon la devise classique « *operatio sequitur esse* ». Il est nécessaire de comprendre le terme « *esse* » non pas comme les avicennistes dans le mode « *ens inquantum ens* », mais selon la métaphysique d’Averroès de « substance *qua* substance ». Siger n’est pas un moderniste comme Rufus, Kilwardby et Bonaventure pour croire à l’intuition directe des essences. Aquin commença par l’étude de l’intellect en tant que forme et il procéda à ses effets (ch. 4.5.2). Il en va de même pour la définition de l’âme, car les effets peuvent être déduits de l’âme comme une hypostase définie de cette manière. Selon Siger, il s’agit d’une approche incorrecte, mise dans le cadre du Sophisme oxfordien. Nous n’obtenons alors qu’une définition formelle à cette question, sous la forme « ce que c’est l’intellect ». La prédication de l’intellect comme essence se fait en éclairant l’intellect par-derrière, à partir de la valeur nominalement donnée de l’être avicennien. L’intellect ainsi étudié n’est donné pour la connaissance que sur le mode *obiective*, c’est-à-dire seulement comme une hypostase objective, une forme subsistante de la *res* cartésienne, ou même comme une substance du troisième genre sur le mode de l’hylémorphisme universel. Selon l’interprétation précédente selon *De generatione animalium* (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, 736b12), le corps est le *subiectum* des facultés intellectuelles de l’âme. Dans le mode *actus essendi*, la personne est liée à l’existence d’une substance première hylémorphique. Sur la base des faits susmentionnés, l’opération correspondante de l’intellect donnée « *ab extrinsece* » doit être causalement démontrable en tant que les effets de la substance hylémorphique. L’existence de l’intellect et de l’âme n’est pas évidente en soi, mais elle provient de la connaissance sensuelle vécue. Par conséquent, la cognition ne peut être définie *per prius* par une essence ou par une hypostase postulée *ad hoc*, comme c’est le cas dans le modernisme et le postmodernisme. Nous avons vu que Siger était prêt à reconnaître cette position dans l’étude de la première et de la deuxième partie *De anima*, que nous trouvons dans le Manuscrit de Munich (ch. 4.3.2). Dans la troisième partie *De anima*, l’approche objective et essentielle est exclue. L’écriture de QIIIDA éliminerait ainsi la question herméneutique la plus importante d’Averroès : Comment l’intellect fonctionne-t-il en tant que puissance existentielle de l’âme dans l’être humain réel ? Siger prit la compréhension de l’intellect en fonction de lecture *De anima* interprétée dans la lignée de CMDA. Il est ainsi devenu le premier phénoménologue de la scolastique et le seul véritable interprète d’Averroès dans l’Occident latin. La définition de la personne qu’il a fondée n’est pas identique aux représentants du premier averroïsme défendu par Aquin ou Albert. Ces deux aristotéliciens sont restés avicennistes sur ce point. Ils n’ont pas vu la position métaphysique erronée d’Avicenne qui est donnée par la primauté de la définition essentielle. Le chapitre précédent a expliqué que, pour cette raison fondamentale, le maître Brabançon refusait de reconnaître la métaphysique d’Avicenne comme la première science de l’être, parce qu’elle n’était pas la première science des substances réelles. Aquin et Albert ne sont jamais allés aussi loin dans leur rejet d’Avicenne. C’est pourquoi ils sont restés avec une jambe sur *via Modernorum*.

Siger et, après lui, Heidegger, dans la question de l’existence et de la cognition, ne définit pas essentiellement « ce que c’est » l’intellect, mais « comment » l’existence est vécue en première personne. On comprend maintenant pourquoi Siger a droit au titre honorifique de *Doctor Invidiosus*. Revenons à la citation de l’œuvre *De generatione animalium* II.3 (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον) qui caractérise l’approche de l’école sicilienne sur l’unité de la personne et de l’intellect. L’acte d’existence intelligible a lieu dans la personne physique en tant que substance première, et non dans la conscience schizophrénique de *Modernorum* qui reste séparée du corps. La pluralité des substances dans l’homme, sous la forme du corps et de l’âme néoplatoniciens, ou *res extensa* et *res cogitans*, contredit la première science d’Averroès fondée sur la causalité des premières substances. En suivant CMDA, Siger postule une interprétation de la phénoménologie de l’âme et de l’intellect sur le mode triadique : *per actiones intellectus—apud nos—ad substantiam intellectus*. La causalité de la cognition est donnée par l’acte de l’intellect dans le mode *tertium genus* qui fait une composante de l’âme comme sa faculté immatérielle. Après l’établissement de cette premisse intermédiaire du syllogisme déductif (*medium*), Siger peut déduire une conclusion générale sur la nature de l’intellect dans le mode *quartum genus*. L’intellect est alors conçu comme une entité abstraite sur le mode *obiective*, c’est-à-dire comme le concept potentiel et universel. Mais le fait essentiel de l’intellect, grâce à la *demonstratio* complète, garde un caractère scientifique et il ne s’agit donc pas d’une simple spéculation objective. Une triade similaire guide l’exploration de l’existence par Heidegger dans le cadre de l’ontologie fondamentale. Chez Siger, le triple acte de compréhension existentielle est donné par une description complète de l’acte de reconnaissance, c’est-à-dire de la manière réelle dont nous faisons la connaissance. Le résultat de la phénoménologie présentée « *ad mentem Averrois* » fait la nouvelle facticité de cognition. Il renvoie au principe aristotélicien du « comment » la vraie cognition s’approprie de l’étant (*dativus possessivus*, ch. 4). Le commentaire de Siger sur *De anima* ne suit pas seulement les arguments objectifs de CMDA, ce qui a été fait correctement par Albert et Bacon dans le premier averroïsme. La quatrième question définit le point de départ de l’investigation phénoménologique du « Comment » nous reconnaissons, parce que l’âme et l’intellect ne peuvent pas être une substance. L’intuition herméneutique de Siger établit d’abord la direction à partir de laquelle la manifestation du sens entre dans le champ de la recherche. Selon l’herméneutique de la facticité de Heidegger, l’homme reconnaît à travers l’intellect immatériel séparé des sens. Tous les philosophes classiques s’accordent sur le point de savoir « ce que c’est » l’intellect en tant que tel (*Gehaltsinn, Gefragtes*). Cependant, la question est posée, de savoir « comment » nous nous reconnaissons réellement comme une personne unique dans le corps (*Bezugssinn, Befragtes*). L’expérience personnelle de la connaissance constitue le support d’une démonstration scientifique. Mise dans le contexte de la déduction, l’interprétation porte sur le « comment » s′engage la composante intellectuelle de l’âme, car elle détient un caractère différent de celui des sens. La preuve déductive vient des propriétés de « ma » pensée dans le corps en tant que substance première. Ce n’est que dans un troisième temps que l’interprétation atteint la nature métaphysique de l’homme, qui possède la capacité de connaissance intelligible du monde (*Vollzugssinn, Erfragtes*). Parce que l’intellect et l’âme ne sont pas « quelque chose » à la manière de la substance (*hoc aliquid*), la métaphysique ne peut pas définir objectivement l’intellect et l’âme à la manière du néoplatonicien Avicenne. Il est donc nécessaire de suivre Averroès, afin d’étudier le fonctionnement de l’intellect dans le cadre des facultés animales de l’âme. Cette activité fait l’ordre de *demonstratio* pour en déduire l’essence de l’intellect.

L’approche phénoménologique de l’unité de l’intellect peut être exprimée comme la différence entre le terme « *homo ipse intelligit* » (Siger) et le terme « *homo intelligit* » (Aquin). C’est sur ce point que l’interprétation objectiviste d’Aquin sur le mode « *veritas* » diffère de la phénoménologie de Siger faite sur le mode « *alètheia* ». La conception de l’intellect comme « *ipse* » (*tertium genus*) ou comme « *idem* » (*quartum genus*) n’est pas la même du point de vue de l’évidence scientifique. La question de l’imposition métaphysique du sens et de la supposition logique du sens est clairement distinguée dans l′écrit CMDA. La preuve scientifique de l’intellect doit suivre la procédure correcte de prédication catégorielle conformément au texte canonique des *Catégories* (*Cat*. 2a14–16). Dans le premier cas, l’*anima intellectiva* est définie sur le mode *simpliciter* et *actualiter*, c’est-à-dire comme une description du mode existentiel par lequel nous faisons la connaissance. Dans le second cas, il ne s’agit que d’une définition sur le mode *simpliciter* lorsque l’âme existe en tant qu’espèce abstraite et seulement en tant que sens universel donné à l’esprit. Une fois de plus, la procédure de preuve déductive selon *Seconds Analytiques* entre en jeu. La procédure suit la double prédication métaphysique de la première substance ou de l’essence (*Anal. Post.* 84a11–14). Aristotélicien Aquin n’a pas vu cette différence entre les deux approches de l’intellect et il transforma Averroès en un averroïste, ce que l’école de Bonaventure avait déjà accompli auparavant. L’œuvre *De anima* n’inclut pas explicitement cette division en reconnaissance existentielle et formelle de l’âme, mais seulement l’interprétation du Commentateur faite sur le mode de l’école sicilienne. Seule l’interprétation de CMDA est authentiquement donnée « *ad mentem Aristotelis* » parce qu’elle soutient l’objectif fondamental de la métaphysique de la « substance *qua* substance ». L’identité de la personne est bien plus que l’identité de l’acte individuel de connaissance. L’identité ne garantit que la définition formelle de l’âme ou de l’homme.

Cette distinction constitue la différence fondamentale au sein du premier averroïsme entre les disciples de Siger de la rue du Fouarre (*pars Sigeri*) d’une part et les représentants religieux du premier averroïsme d’autre part. Ceux-ci comprenaient Thomas d’Aquin et Aegidius Romanus depuis 1268, tout en se séparant de « *pars Sigeri* » pour défendre la nouvelle interprétation *De anima* de Thomas en tant qu’*Expositor Novus*. De même, la modernité analytique contemporaine, en suivant le Sophisme objectiviste oxfordien, ne peut pas comprendre la définition de l’existence de Heidegger. La séparation entre l’aristotélicien Heidegger et l’avicenniste Husserl était tout aussi inévitable que la séparation entre les artistes aristotéliciens de la rue du Fouarre et la faculté moderne des ordres mendiants.[[212]](#footnote-212) En conséquence, la gigantomachie de la substance entra dans un nouveau cycle, qui était basé sur l’exégèse aristotélicienne selon le Commentateur et Siger de Brabant. Le second averroïsme était complètement en dehors du débat des penseurs de l’école du premier averroïsme, comme en témoignent les fuites répétées de Rufus, Kilwardby et Pecham de l’Université de Paris à Oxford. Les modernistes ont présenté la nature de l’intellect d’une manière totalement erronée, dans l’esprit du dualisme, emprunté au monde des simulacres non existants du troisième genre. Siger et Aquin rejettent tout dualisme à la suite d′« Homme volant » élaboré par Avicenne. Cependant, Albert et Aquin n’ont pas été en mesure d’interpréter pleinement l’acte de compréhension dans le cadre du « Comment » que nous reconnaissons, saisi dans le cadre de la personne unique, existante dans le corps. Averroès et Siger ont décrit la manière dont la pensée en mode *per prius* procède de l’existence de la personne en mode « *ipse* » (*scire actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam*). Siger entendait par définition scientifique de l’unité de la personne quelque chose de différent de la modernité tolétane, car il suivait la voie de l’école sicilienne. L’analyse formelle de l’intellect ne recouvre pas toute la perspective de CMDA. L’apologie de la cognition réelle élaborée par Siger dans QIIIDA contient le cœur de la polémique ultérieure contre Albert et Aquin, qui est décrite dans l’ouvrage *De anima intellectiva*. Nous y reviendrons plus en détail dans le chapitre suivant. Le débat de Siger avec les modernistes reprend la polémique plus ancienne entre l’école d’Alvernus et le second averroïsme. La question fondamentale concerne le statut des espèces, dont nous faisons l’expérience dans la cognition actualisée. Le traité doit étudier la manière dont la forme universelle de la nature immatérielle est reconnue (*quod forma, qua acceptionem universalem fieri in nobis experimur, non sit materialis* ; QIIIDA q. 4, p. 13.93–94). Cela nous amène à la question suivante du différend entre le premier et le second averroïsme, qui concerne le statut différent de *species intelligibilis*. L’espèce a-t-elle un caractère hypostatique et univoque ou est-elle un pur produit de l’intellect ?

Siger procède selon *Secondes Analytiques* qui défendent la primauté métaphysique de la première substance réelle. L’exposition provenant de face, de la première substance reconnue par les sens, détermine la composante réceptive et donc purement potentielle de l’intellect immatériel. L’immatérialité de l’intellect produit des espèces et elle exclut la matérialité donnée par les sens. Ainsi, l’univocité des espèces avec la réalité de la substance première est exclue. C’est la condition pour établir la théorie de la vérité comme correspondance énoncée par les termes *proportio* et *consimilitudo* dans CMDA. La nature différente des espèces conduit à une analyse de l’acte de connaissance, où cette question prend son origine. La vérité en tant que correspondance naît de la différence entre les espèces sensuelles et intelligibles, puisque l’intellect s’actualise à partir des sens. Le premier intellectuel d’Occident latin, après Alfarabi comme Second Maître, commence par une définition précise des espèces universelles et détermine leur statut en faisant le lien entre les sens et l’intellect.

« La vérité est ce que nous entendons par des formes intelligibles données par l’abstraction sensuelle. Mais dans l’acte propre de comprendre, l’intellect n’a pas besoin d’un organe des sens. À travers les fantasmes sensuels, l’intellect prend les essences immatérielles des choses, dont ni l’imagination ni les sens ne sont capables. » [[213]](#footnote-213)

La citation définit clairement le processus d’abstraction sensuelle donné à partir de la direction des sens et donc matériellement défini (*cum phantasmate abstractione*). Ce processus corporel est séparé de l’acte immatériel de l’intellect (*intelligimus*… *formae intelligibilis*). La phrase suivante annule la thèse de base du deuxième averroïsme et nie le statut univoque des espèces. Siger défend la conception d’Averroès de la vérité comme *proportio* des sens et de l’intellect, et nullement la vérité de la modernité donnée par le *rectitudo* d’Anselme. Le principe herméneutique, le « Comment » nous connaissons, dit que nous faisons l’expérience de la cognition dans l’acte réel d’existence donné dans la première substance hylémorphique. L’intellect assume les *quidditas* universelles et par conséquent immatérielles des choses (*intellectus accipit quidditates rerum insensibiles*) à travers l’imagination sensuelle (*sub phantasmatibus sensibilibus*). Aegidius Romanus refusait d’enquêter sur cette connexion paradoxale dans le Manuscrit d’Oxford et il transforma Averroès en un averroïste (ch. 4.3.2). Siger part d’une véritable compréhension de CMDA et définit le véritable cours de cognition. La médiation sur la première philosophie déploie la phénoménologie de la compréhension (*tu quaeres*), qui est donnée par la manière herméneutique dont nous reconnaissons (*qualiter*).

« Cherchez-vous comment nous expérimentons en nous-mêmes la réception des formes universelles données par la cognition intellectuelle ? Quelle est l’activité propre de l’intellect ? J’affirme que l’intellect possède sa propre activité, donnée d’une certaine manière (*quodammodo*), et j’affirme également que nous sommes capables de l’expérimenter (*dico quod hoc experimur*). Il en est ainsi parce que l’intellect est donné d’une certaine manière (*quodammodo*) comme s’il s’agissait d’une composition de matière et de forme (*sicut aliquid compositum*). Dans la totalité de ses capacités, l’intellect perçoit l’activité, qui est caractérisée par la forme. Par conséquent, l’intellect est une forme ; de plus, c’est une activité qui est caractérisée par la matière, et à partir de là, l’intellect est une sorte de matière. » [[214]](#footnote-214)

La question du caractère des espèces est posée d’une manière complètement différente de celle du modernisme et du postmodernisme qui est objectivement aveugle à la cognition herméneutique de la personne faite sur le plan d′*alètheia*. Siger n’étudie pas « ce qu′est » l’espèce, mais pose une autre question : Comment éprouvons-nous en nous-mêmes l’émergence d’un sens universel ? La cognition dans le corps crée une connaissance universelle par l’exercice personnel de l’intellect (*in nobis fieri ab intellectu*). Le « *factum* » objectif n’est pas le même que l’herméneutique de « *fieri* ». À la suite d’Averroès, le premier phénoménologue Latin de la personne demande au niveau de l’existence (*Bezugssinn, Befragtes*) comment la réception des formes reconnues s’opère en vertu d’une causalité réelle (*qualiter ergo experimur acceptionem formae communis*). Dans l’acte de son propre acte de reconnaissance, nous expérimentons (*experimur*) l’espèce à travers les activités composées de l’intellect données à la fois sensuellement et intellectuellement. L’intellect ressemble à une composition hylémorphique (*intellectus noster est quodammodo sicut aliquid compositum ex materia*). Mais toute mésalliance avec la quasi-matière de Bonaventure est exclue ; voyons la thèse précédente sur l’intellect séparé de la matière (*ab extrinseco*). Notre expérience directe montre la cognition à la fois de la direction des sens matériellement donnés (*debetur materiae unde materia est*) et de la direction de l’intellect abstrait et synthétisant (*debetur formae unde forma est*). La conclusion de la citation affirme que nous sommes capables d’expérimenter les deux directions reprises dans l’acte holistique de l’intellect (*in toto enim potentia percipitur operatio*). Comparons ce « *debetur* » de Siger donnée par nécessité selon *Secondes Analytiques* avec les formulations dogmatiques et sophistiques du deuxième averroïsme, à savoir de l’école analytique d’Oxford (*subiectum debet esse tale* ; ch. 4.3.2). Siger définit la nécessité de la cognition en fonction de la causalité réelle du lien médian du syllogisme, tout comme *Secondes Analytiques* l’exigent pour la cognition scientifique. Encore une fois, la thèse fondamentale d’Aristote et d’Averroès s′applique que les universaux n’existent que dans l’intellect. Il était clair pour tous les maîtres aristotéliciens de Paris que Siger défendait la métaphysique « *ad mentem Averrois* » selon CMDA et amendait le dualisme caché dans l’original *De anima*. Dans la modalité herméneutique, Siger montrait le phénoménologique « Comment » la cognition authentique se déroule dans l′homme. Vers l’an 1266, il présenta une interprétation de l’intellect selon la preuve scientifique des *Secondes Analytiques*, en parfait accord avec la lettre et l’esprit de CMDA. Sa brillante interprétation expédia le Sophisme oxfordien par rapport à la cognition, en commençant la démonstration à partir du lien médian de la preuve déductive, que chacun de nous expérimente personnellement lorsque nous reconnaissons quelque chose. Siger synthétisa le nouveau sujet de cognition sur le mode de l’évidence anti-cartésienne basée sur l’expérience sensuelle. Citons sa réponse à la question de savoir comment l’intellect synthétise la forme générale à partir de la cognition sensuelle.

« Nous sommes conscients de l’activité de l’intellect (*nos consciii sumus intellectum*) grâce aux facultés corporelles (*ex virtutibus corporis*). Les actes qui sont donnés ou qui se déroulent en nous sont créés par les capacités du corps et de la matière définies de cette manière. De manière similaire (*similiter*), nous percevons les actions qui se déroulent dans et à travers l’intellect. C’est notre propre intellect (*ipse est intellectus noster*), à travers lequel nous expérimentons l’appréhension de la connaissance universelle (*per quem experimur*), qui surgit en nous (*fieri in nobis*). Notre intellect s’éprouve lui-même dans l’acte de sa propre activité (*apprehendit se ipsum sicut operari*). Si nous acceptons ces présuppositions, la conception de l’intellect en émerge comme immatérielle et non produite corporellement. » [[215]](#footnote-215)

Revenons à la question de l’acte de penser que nous vivons à la première personne. La première phrase abolit le mythe du *cogito* cartésien, qui fonctionne comme une substance distincte du corps, ce qui fabrique une autre substance dans l’homme. Puisque l’intellect est actualisé à partir de la direction des sens (*ex virtutibus corporis*), nous recevons à la fois la connaissance des sens et la connaissance de notre connaissance (*nos consciii sumus*). La connaissance de l’intellect pour être un *factum* de connaissance est donnée physiquement et sensuellement au début (*conscii sumus...intellectum*). Ce point constitue le noyau de la théorie « *subjective—obiective* » qui a été introduite à cette époque. Le porteur de l’intellect est la faculté immatérielle d’*anima intellectiva* composite. Le mode intellectuel « *inmixtus* » fait l’expérience de son propre corps comme un objet reconnu (*obiective*). La capacité intellectuelle de l’âme est actualisée sur le mode existentiel par le corps sensuel en tant que sujet substantiel d’*anima intellectiva* (*subiective*). La cognition est donnée par notre propre intellect (*ipse est intellectus noster*), à travers lequel nous expérimentons la réception d’une cognition universelle (*per quem experimur*). L’enseignement de Siger sur le double caractère de la cognition intellectuelle sur le mode « *subjective—obiective* » a été repris par les maîtres de la rue du Fouarre. Il est confirmé par *Anonymus Giele* écrit par Boèce de Dacie (ch. 4.3.1). Ce raisonnement a également été utilisé par des semiaverroïstes objectifs tels qu’Aegidius, qui, cependant, ne comprenaient pas ou rejetaient l’aspect existentiel et phénoménologique de cet enseignement. Nous reconnaissons l’intellect à la première personne de telle manière (*experimur huiusmodi*) que nous expérimentons l’acte de cognition à un niveau universel (*acceptionem universalem fieri in nobis*). L’intellect est exposé de face, et en même temps cet acte se déroule sur le mode « *ipse* », puisque nous faisons nous-mêmes le lien médian de la cognition au sens de causalité unique. L’acte de penser est entièrement en notre pouvoir, car nous pensons quand nous le voulons par nous-mêmes.

Premièrement, Siger analysait des médiations de la cognition (*experimur—conscii sumus*) au niveau de causalité directe donnée dans le corps et dans l’esprit (*tertium genus*). Lorsqu’il termina la preuve déductive, il tira une conclusion qui peut être formulée comme un concept universel de l’intellect (*quartum genus*). Après avoir établi les deux médiations de la connaissance donnée corporellement et consciemment, il est possible de passer au dernier niveau essentiel de la conclusion générale. Ce n’est qu’alors que l’intellect apparaît comme une essence dans l’acte d’autoréflexion cartésienne ou augustinienne (*intellectus noster apprehendit se ipsum sicut operari*). Cependant, ce point de vue n’est donné par Siger que comme conclusion du syllogisme déductif qui énonce intégralement l’activité causale de l’intellect. La citation montre que l’intellect réfléchi et reconnu comme objet de notre cognition n’est plus un *scibile* objectif du second averroïsme, mais la notion d’intellect comme *quartum genus* selon CMDA. Ce concept abstrait de l’intellect ne pense pas, ni ne reconnaît pas, car nous ne faisons l’expérience de la pensée qu’à la première personne (*tertium genus*). Alors l’immatérialité de l’intellect s’applique, puisqu’il est séparé des sens par son propre acte de penser. L’intellect reconnaît quand nous le voulons par nous-mêmes en tant que personne et sa reconnaissance s′effectue dans l’acte immatériel de penser. Les sens, en revanche, doivent reconnaître au moment où ils sont influencés de manière causale par un changement de l’organe réceptif. Cet argument de base est utilisé dans l’écriture CMDA contre les alexandrins modernes en relation avec Thémistius. La cognition faite au sens de « *ipse* » signifie que nous expérimentons la pensée comme étant pleinement en notre pouvoir (OBJ I, ch. 2.4.3). Nous reconnaissons tout à la première personne et dans le corps et c’est pourquoi nous connaissons intellectuellement quelque chose quand nous le voulons. Siger comme un philosophe scientifiquement formé rejette une définition de l’intellect comme une hypostase porrétane qui se contemple dans l’acte d’illumination objective. Il synthétisa le travail des sens corporels et de l’intellect selon la science aristotélicienne. L’expérience intellectuelle commence à partir de la cognition sensuellement donnée (*experimur*) ; ce n’est que dans la deuxième étape que cet acte peut produire un acte augustinien ou avicennien de conscience réfléchie, qui est connecté à un intellect déjà actualisé (*conscii sumus*). Contrairement à la modernité, Siger définit l’intellect à travers la causalité d’une personne physiquement existante, car la cognition est déterminée par des espèces sensibles synthétisées dans l’imagination. La différence entre la cognition vécue à partir des sens et la cognition vécue à travers la conscience de l’intellect séparé établit la nouvelle définition de la connaissance. L’intellect est dans une position extérieure donnée « *obiective* » à l’égard des sens, car leur activité réside dans un organe sensoriel. Mais la capacité réceptive de l’intellect est une puissance immatérielle et doit donc être actualisée à partir de la direction des espèces sensuelles (*subiective*). L’*intellectus possibilis* ne peut pas recevoir une autre actualisation, car sinon il serait une substance matérielle ou immatérielle. La faculté réceptive de l’âme, sur le mode d’*intellectus possibilis*, représente le champ de la révélation du sens universel de l’être dans le nouveau type de connaissance universellement et non matériellement donné. Cet acte de cognition est établi à la première personne, car il s’agit d’un acte de connaissance conditionné physiquement et sensuellement. Cette détermination brillante de la conscience de soi est liée à l’existence de la personne physique en tant que substance première. Il avait été complètement oublié jusqu’à ce qu′*Analytik des Daseins* de Heidegger crée une nouvelle phénoménologie de la personne en tant que *tertium genus*.

Siger trouva la nouvelle forme de *dativus auctoris* (ch. 4). Le magister Brabançon décrit de manière phénoménologique la façon dont la personne existante reconnaît le monde. Le sujet dualiste moderne n’existe pas dans l’unité d’un acte existentiel ; le sujet moderne pose devant lui le monde mythologique de l’être objectif du troisième genre. Pendant les siècles suivants de l’averroïsme moderne, il ne resta que le modèle avicenniste de l’intellect autoréflexif en tant que substance cartésienne du troisième genre (*res cogitans*). L’intellect défini par Siger et expérimenté dans l’acte de cognition intellectuelle (*ipse est intellectus noster*) diffère fondamentalement dans le mode « *subiective* » du concept universel de l’intellect, qui est donné à la fin de la cognition comme une pure abstraction dans le mode « *obiective* ». L’acte de cognition existentielle (*tertium genus*) fait un objet intentionnel en tant qu′une cognition de l’intellect sur le plan de la notion universelle (*quartum genus*). Ainsi, le *dativus finalis* de l’ensemble du processus de cognition est également donné, à travers lequel l’universalité spécifique de la cognition dans le mode *quartum genus*. La connaissance est donnée au niveau de toute l’humanité. Ce type d’intellect n’existe que comme une abstraction dans la pensée sous la forme universelle nommée « *species humana* ». Thomas d’Aquin et l’ère moderne ne pouvaient pas voir cette distinction entre l’intellect comme *tertium* et *quartum genus*. Ils rejetaient la définition scientifique de l’intellect selon CMDA comme l′averroïsme. À la suite de l’éclipse de la personne en tant que la première substance, la domination objective de l’hypostase, appelée « intellect » ou « âme », est apparue. Cette domination de l’intellect objectif du troisième genre a ouvert l’errance majeure (*Irrtum*) de la nouvelle métaphysique. Siger ne sépare jamais complètement les deux côtés de l’intellect, mais les distingue précisément en déterminant l’exposition de l’intellect de face, de la direction des choses réelles. Elles existent *simpliciter* et exercent la causalité réelle. Ce genre de nécessité constitue le fondement d’une description unifiée et holistique de la façon dont l’intellect fonctionne dans la personne réelle. La nouvelle forme de conscience attachée au « *subiectum* » de Siger n’est pas un *cogito* avicennien et cartésien, qui est donné comme une première personne fictive séparée du corps, comme dans le cadre de l’égologie transcendantale de Husserl. La définition de Siger du sujet est donnée comme une double sorte de « *conscientia*» Il subsiste sur l’âme entéléchique personnelle, qui est donnée comme un composite de la forme actualisée dans le substrat matériel. Les modernistes ont complètement raté la nuance fondamentale de CMDA donnée par la différence de Siger entre l’acte d’intellect donné « *subiective* » dans l’âme et l’intellect synthétisé « *obiective* » en tant que cognition universelle faite par l’acte personnel de penser. Cela donne à la fois l’unité de l’intellect comme « *homo ipse intelligit* » qui est séparé des sens. La connaissance doit donc avoir *pluralis majesticus* car elle est une, indivisible, immatérielle et séparée des sens (*conscii sumus*). La réceptivité dans le contexte d’*intellectus possibilis* est une puissance immatérielle de l’âme, à travers laquelle l’acte de compréhension vient à l’existence. Il est donné au niveau de la première substance réelle, exercée à la première personne, c’est-à-dire comme un acte holistique de la personne. La cognition en tant que *tertium genus* est un acte de notre corps hylémorphique fait sur le mode de la causalité existentiellement expérimentée. Il ne s′agit en aucun cas d′une substance séparée, que nous méditons du haut de l’esprit moderne séparé du corps. La thèse du deuxième averroïsme sur la pluralité des substances chez l’homme est rejetée comme complètement superflue et absurde. Il fait une version aristotélicienne de *dativus incommodi*. La version moderniste de ce datif est complètement folle, car elle a développé la métaphysique objective sans la substance première et l’humanisme nihiliste sans la personne existante.

Siger acheva à une destruction phénoménologique du modernisme qui a précédé la destruction phénoménologique de la philosophie nihiliste faite par Heidegger (*Destruktion*). Sa nouvelle interprétation phénoménologique d’Aristote date de 1922 et elle a été remaniée dans l’ouvrage *Sein und Zeit* (SZ, § 6). Par conséquent, l’écriture QIIIDA rejetait le semiavérroïsme dans l’interprétation *De anima* par Thomas d’Aquin, dans laquelle l’intellect séparé est considéré comme une forme objective et séparée. Cette forme hypostatique élaborée « *ad mentem Aristotelis* » décrit le processus de la cognition par-derrière. Bien que cette exégèse corresponde à la lettre *De anima*, ce n’est certainement pas le sens originel de CMDA, ni l’unité de la personne donnée « *ad mentem Averrois* ». Ensuite, à l’instar du néoplatonisme, l’âme actualisée forme un principe intellectuel directeur et séparé en tant que batelier et navire (*sicut nauta navis*). Siger rejette fondamentalement toute conception substantielle de l’intellect immatériel, ce qui prouve une fois de plus son excellente lecture de CMDA.

« L’intellect ne conduit nullement le corps à la perfection par sa substance, mais par sa potentialité. S’il le faisait à travers la substance, il ne serait plus séparable (*non esset separabilis*). Averroès dit dans le commentaire sur le deuxième livre *De anima*  que l’intellect n’utilise pas le corps comme instrument ; alors, il ne peut pas se donner comme une substance. De même, Aristote dit dans le deuxième livre *De anima* que l′intellect n′est pas à l′état actualisé par rapport au corps. C'est-à-dire par rapport à aucune partie du corps, puisqu'il utilise le corps d'une manière différente. » [[216]](#footnote-216)

L’intellect humain est séparé du corps organique d’une manière très spécifique (*separabilis*). C’est la perfection immatérielle donnée du corps en tant que personne (*intellectus perficit corpus*). Néanmoins, l’intellect ne complète pas les potentialités hylémorphiques et physiques, puisqu’il serait alors une autre substance dans l’homme (*non per suam substantiam*). L’intellect est *subiective* lié au corps, parce qu’il n’est pas une autre substance. Il présente une faculté de l’âme au niveau supérieur, puisque l’âme est la forme unique du corps. Cependant, l’intellect est une faculté immatérielle, qui ne peut être séparée des sens dans son propre acte de penser. Donc, il complète les facultés du corps de manière « *obiective* ». Prise du point de vue de son acte immatériel (*separabilis*), la séparabilité de l’intellect comme une potentialité est métaphysiquement différente de l’intellect moderne qui est donné comme substance séparée (*separatus*). Du point de vue de la datation et de la paternité du Manuscrit de Munich, cette distinction de l’intellect dans le mode *separabilis* a une signification clé, puisqu’elle renvoie au deuxième livre *De anima*.

Selon DA I–II que Siger commentait dans le Manuscrit de Munich, il est possible de créer un aperçu objectif de l’intellect dans le mode « *separatus* » comme dans la philosophie d’Aquin vers l’an 1267 (*potest esse*, ch. 4.3.2). Mait la définition correcte de l’intellect est faite de manière « *obiective* » ; elle est vraie sous la condition que nous déterminons phénoménologiquement et correctement l’acte existentiel de penser sur le mode « *subiective* ». Siger écrivit le commentaire sur les deux premières parties *De anima* et l’a envoyé à Thomas d’Aquin en Italie soit individuellement, soit avec le commentaire déjà publié sur la troisième partie (QIIIDA), ce qui est cohérent avec l’affirmation d’Agostino Nifo. Par conséquent, Aegidius gardait une relation positive avec l’analyse de Siger dans le mode « *obiective* » qui établit l’interprétation de DA I–II dans le Manuscrit de Munich. Par conséquent, Aegidius entretenait une relation positive avec l′analyse de Siger dans le mode « *obiective* » que l′interprétation de DA I-II établit dans le manuscrit de Munich. Aegidius utilisait le schéma « *subiective—obiective* » conformément à l′analyse de Siger de DA I–II, mais pas dans le même sens. Il conçut la différence comme un avicenniste, puisque l’intellect est défini dans le semiaverroïsme objectivement, comme une forme intellectuelle. Selon cela, l’intellect est une substance donnée dans le mode « *separatus* » des modernistes. C’est pourquoi Aegidius rejeta l’écriture QIIIDA dans le Manuscrit d’Oxford, car la troisième partie avait été composée exclusivement « *ad mentem Averrois* ». Aegidius remplaça la troisième partie *De anima* expliquée dans QIIIDA par sa propre création. Son exégèse était faite selon Thomas d’Aquin qui l′a élaborée « *ad mentem Aristotelis* ». C’est pourquoi l’herméneutique considère la compilation d’Aegidius de l’écriture QIIIDA de Siger comme historiquement la première interprétation thomiste (c’est-à-dire sophistique) qui a été faite par rapport à *De anima*. Aegidius écrivit le premier traité thomiste selon l’interprétation d’Aquin disposée « *ad mentem Aristotelis* ». Siger rejetait l’interprétation d’Aquin comme une explication incomplète et donc philosophiquement incorrecte (ch. 4.5.3). Thomas d’Aquin et Aegidius ont créé un nouveau type de l’averroïsme d′Averroès. Ils ont rejeté les conclusions de Siger dans le traité QIIIDA. Cependant, toute l’école des « *pars Sigeri* » de la rue du Fouarre était d’accord avec l’interprétation de Siger parce qu’elle était tout simplement brillante. C’est pourquoi Boèce de Dacie dans l’œuvre *Anonyme Giele* défendit l’enseignement de Siger au nom de toute l’école du premier averroïsme (ch. 4.3.1). Aegidius en tant que représentant de l’école *sophistae Latini* ne pouvait prétendre qu’il ne comprenait pas cette explication lucide des deux principaux maîtres artistiques de la rue du Fouarre. Alors, ce moine augustinien se tourna vers le semiavérroïsme d’Aquin et il quitta l’école de Siger en 1267–68. Son tournant est clairement visible dans la troisième partie du Manuscrit d’Oxford. Le traité O III fait une *Lichtung* initiale du thomisme par la nouvelle doctrine d’Aegidius qui révèle la non-vérité de modernité victorieuse. Le traité *Anonymus Bazán* confirma le thomisme nouvellement établi. Aegidius défendait Aquin contre Pecham vers l’an 1270.

Siger abolit dans le traité QIIIDA toute possibilité de semiavérroïsme comme manquante ; l’intellect ne peut pas être une forme subsistante chez l’homme. C’était la position explicite d’Aquin et d’Aegidius et en partie aussi celle d’Albert. L’interprétation du troisième livre *De anima* selon CMDA est la seule qui satisfasse les conditions d’exégèse existentielle qui fonde la preuve scientifique de la nature immatérielle et séparée de l’intellect selon *Secondes Analytiques*. Siger était et est toujours *Expositor Novus*, car il comprenait le sens de la métaphysique d’Aristote « *ad mentem Averrois* » et à partir de cette position interprétait l’écriture *De anima* selon CMDA. D’autres explications de l’unité de la personne basée sur *anima intellectiva* définie comme une forme autonome sont insuffisantes. Elles ne procèdent que de l’essence théoriquement déterminée d’*anima intellectiva*, qui, de plus, est définie sur la base du postulat théologique de l’immortalité de l’âme. La prédication herméneutique existentielle de la compréhension dans le mode « *separabilis* » se rapporte à l’intellect comme acte de compréhension individuelle dans le corps. Averroès et Siger ont refusé l’intellect hypostatisé sur le mode objectif de « *separatus* ». Cet intellect serait venu à la personne de l’extérieur. L’intellect moderne est une substance séparée néoplatonicienne (le deuxième averroïsme) ou une forme subsistante (Grosseteste, Thomas d’Aquin, Aegidius). Thomas d’Aquin dut quitter Paris à Pâques 1272, car la Faculté artistique sous la direction de Siger n’avait pas accepté son interprétation aristotélicienne. Il abolit la pleine unité de la personne. L’aristotélisme classique d’Aquin (et plus encore le thomisme moderne d’Aegidius) rejetait l’interprétation de CMDA. Aegidius et Aquin fournirent une interprétation inadéquate *De anima*, qui incluait le dualisme de deux formes subsistantes chez l’homme. Ensuite, nous ne connaissons pas quand nous le voulons faire, car l’intellect hypostasié reste dans le mode de « *separatus* ». Dans ce mode, l’âme ne peut pas tout reconnaître, car il lui manque la réceptivité immatérielle universelle. Dans ce cas, il n’est pas possible de définir *intellectus possibilis* selon CMDA, mais seulement l’intellect matériel à la Thémistius, Alexander et Bonaventure. La définition de cognition du point de vue de l’intellect matérialisé signifierait que l’intellect, comme le corps, est de nature matérielle. Alors il ne serait pas séparable dans le mode « *inmixtus* » de la cognition sensuelle (*si per suam substantiam perficeret, non esset separabilis*). L’intellect, par son activité, n’appartient pas au corps, puisqu’il n’a pas d’organe comme les sens. D’autre part, cependant, ce n’est pas une forme hypostasiée, car elle serait alors séparée en tant qu′une substance, en suivant le mode « *separatus* ». Nous trouvons les deux solutions erronées dans l’averroïsme de *Modernorum* cartésiens, qui définissent la personne comme la composition de deux substances incompatibles (matérielles, immatérielles). Il se peut aussi que le modernisme rejette l’explication erronée du mode *separabilis* et réduise l’intellect à un acte du corps, pour être un *intellectus materialis*. La réduction de l’homme à l’animal et la pensée à la *vis aestimativa* d’Avicenne signifient que l’intentionnalité reste au niveau de la cognition sensorielle. Cela est une erreur commune à la fin des temps modernes dans la période du règne des sciences cognitives comme forme pleinement nihiliste de la philosophie première. Dans les derniers jours de déraison (*apaideusía*), un nouveau démiurge a créé un intellect artificiel à son image folle et a commencé à l’adorer comme une nouvelle idole. Modernité prend la personne pour un cadavre spécifique et concrète, ou un intellect matériel, soit animal soit artificiel.

La référence à Averroès et Aristote attire l’attention sur le fait que l’externalité de l’intellect par rapport au corps repose sur son immatérialité en tant que pure potentialité (*intellectus perficit corpus... per suam potentiam*). La puissance ne peut jamais être une hypostase dans l’aristotélisme, puisqu’elle n’existe pas. Par conséquent, *intellectus possibilis* n’est ni la substance actualisée des avicennistes ni la forme immatérielle indépendante des semiaverroïstes. Chaque personne, en tant que première substance hylémorphique dotée d’intellect, possède la possibilité d’actualiser sa propre cognition à partir des sens. La cognition est donnée comme un acte immatériel de la partie intellectuelle de l’âme qui existe dans le corps personnel. Si l’intellect est une puissance immatérielle et purement réceptive de l’âme composée de cette manière, alors nous pouvons insister sur la différence complète de l’intellect potentiel et immatériel de la cognition sensuelle matérielle actualisée faite sur le mode « *inmixtus* » et « *separabilis* ». Cette nouvelle forme du dualisme donnée au sein de la personne existante abolit le schéma substantiel du deuxième averroïsme et de la modernité. L’introduction au livre QIIIDA insiste sur le fait que l’âme humaine possède un caractère composite, puisque l’intellect est immatériel et simple. Sous cette forme, il se lie aux capacités végétatives et animales de l’âme (*non faciunt animam simplicem, sed compositam*, ch. 4.4.1). Suivant l’exemple de CMDA, Siger accorda à l’intellect le statut de la puissance immatérielle de l’âme, abolissant ainsi le dualisme moderne de l’âme intellectuelle et du corps sensuel. En tant que potentialité, l’intellect complète l’existence de la personne dans le corps qui est une substance matérielle actualisée. Bien que l’intellect soit de nature immatérielle, il n’est qu′une puissance. Cette puissance immatérielle est séparable (*separabilis*) du point de vue de son acte spécifique du corps existant en tant que substance matérielle. La façon dont l’intellect existe dans le mode de séparabilité part de la description phénoménologique de la façon dont nous connaissons réellement quelque chose. Nous reconnaissons donc objectivement (*obiective*) sur le mode de CMDA, car nous reconnaissons notre propre corps comme un objet intellectuellement animé. Cela ne peut jamais être atteint uniquement par la cognition sensuelle. La cognition intellectuelle dépend de la cognition sensuelle, mais elle en est fondamentalement différente. L’âme est définie « *subiective* » comme un nouveau fondement (*subiectum*) de cognition, puisque la faculté intellectuelle vient de l’extérieur à la cognition sensuelle. Son objet intentionnel actualisé (*species sensibilis*) est pris dans l’imagination comme objet de la seconde intentionnalité de l’intellect réceptif (*species intelligibilis*). Ce schéma de « *intellectus in potencia* » a été discuté pour la première fois par le Deuxième Maître (*intellectum secundum*; OBJ I, ch. 2.1.1). La cognition de l’intellect se déroule alors dans le mode *subiective* qui est lié à la faculté immatérielle d’*anima intellectiva*. En ce qui concerne la cognition des sens, *anima intellectiva* exerce cette faculté sur le mode « *obiective* ». La cognition sensuelle est hylémorphique et actuelle dans le contexte de la première substance ; mais le porteur de l’intellect est l’*anima intellectiva* immatérielle et non le corps. Puisque l’intellect n’est qu’une puissance immatérielle de l’âme, il doit être actualisé à partir de la direction des sens. L’intellect n’a pas d’autre objet de connaissance que l’intention sensuelle, car celle-ci est en soi une pure puissance (*tabula rasa*). À leur tour, les cognitions sensuelles en elles-mêmes et par elles-mêmes n’ont aucune possibilité d’être universelles, car la faculté intellectuelle leur vient de l’extérieur.

La phénoménologie de cognition intellectuelle est donnée comme unité existentielle de la cognition donnée de manière intelligible (*conscii sumus*) ; ainsi, elle diffère de la cognition sensuelle donnée au niveau des sens corporels (*experimur*). Mais l’intellect dans le mode *separabilis* dépend entièrement dans le mode subjectif de l’actualisation provenant des sens, car il n’est en soi qu’une potentialité de l’âme. Cette position unique de Siger n’a pas été reconnue par les modernistes du second averroïsme, ni par les semiaverroïstes comme Thomas d’Aquin et Aegidius. Dante appréciait cette pensée ingénieuse et il acclamait à juste titre Siger comme le meilleur philosophe de son temps. L’homme n’est pas un animal, car la cognition animale de l’âme n’est pas déterminée dans le mode « *ipse* » comme acte universel d’*anima intellectiva* qui est composé (τοιαύτης d’Aristote, *ipse* de Siger). Mais l’intellect est intentionnellement tourné vers les sens actualisés, et par conséquent il n’est donné que dans le mode de la capacité de l’âme donnée dans le mode de *separabilis*. Le pouvoir d’universalité ne réside que dans le pouvoir immatériel et séparé de l’âme, qui, grâce à la pure potentialité, dépend fondamentalement d’une actualisation de la direction des sens. Les deux types et modes de cognition doivent se rejoindre dans le cadre de la vérité en tant que *proportio* de CMDA. Siger préservait l’unité réelle de la personne qui reconnaît le monde et aussi le soi-même de diverses manières. La différence entre la puissance immatérielle de l’intellect (*separabilis*) et le statut rejeté de l’intellect en tant que substance cosmique (*separatus*) fonde la nature de la vérité comme *proportio* d′Averroès. La nature de la correspondance entre les sens et l’intellect est discutée dans QIIIDA, q. 9. L’introduction pose la question phénoménologique de base « comment » (*qualiter*) l’intellect séparé est connecté à la première substance hylémorphique (*qualiter intellectus nobis copulatur*).[[217]](#footnote-217) Examinons maintenant la partie clé du traité qui a amené l’accusation d’averroïsme pour Siger. Les discussions précédentes ont montré que la séparation de l’intellect signifie beaucoup de choses. Soit l’intellect est numériquement un et actuellement donné chez tous les hommes également et de l’extérieur (*unus intellectus in omnibus*) ; soit l’intellect est une faculté immatérielle potentielle de l’âme qui se distingue du corps et des sens par son caractère immatériel sur le mode de *tertium genus* et *subiective*. En conséquence, l’intellect est effectivement présent en chaque personne dans le mode de « *ipse* » parce qu’il est lié à l’acte hylémorphique du corps en tant que première substance existante (*separabilis*) ; ou c’est un intellect numériquement différent, qui est donné comme une substance externe (*hoc aliquid*) ; ou, c’est un intellect défini comme une forme hypostasiée ou une essence de l’âme dans le mode *separatus*.

Siger confirme que l’intellect humain ne peut exister d’aucune de ces manières dans le mode de séparation (substance, forme), car alors ce serait une substance cosmique séparée qui se connecterait à l’homme de l’extérieur. Cette théorie des « *sequaces Aristotelis* » a été strictement rejetée comme hérétique par l’évêque Alvernus (OBJ II, ch. 2.3). Une absurdité encore plus grande est représentée par l’hylémorphisme universel et son simulacre d’*intellectus possibilis*, divisée numériquement et individualisée par la matière première de Dinant. Il copule de l’extérieur avec *intellectus materialis* individualisé chez l’homme par *materia spiritualis*. Les modernistes attribuaient cette mythologie à Averroès comme un averroïste. Quiconque prend au sérieux la théorie de l’intellect numériquement individualisé fait de l’intellect une substance distincte qui, de plus, doit être matérialisée. C’était et c’est la solution de tous les alexandrins modernes. Ils supportent la schizophrénie d’une personne et de deux substances opposées, déterminées numériquement. La cognition, en tant que puissance, ne peut pas être une sorte de matière, qui est la seule pour individualiser la substance hylémorphique. Siger commence par rappeler la séparation et l’immatérialité de l’intellect selon CMDA.

« Le Commentateur donne l’explication suivante. Si l’intellect était numériquement différent chez toutes les personnes (*numaretur numeratione hominum*), alors ce serait une faculté située dans le corps. Mais l’intellect n’est pas une capacité physique. Par conséquent, il ne peut pas être individualisé de cette manière. » [[218]](#footnote-218)

Puisque l’intellect n’est pas de nature matérielle (*virtus in corpore*), toute individualisation dans le corps physique matériel est impossible (*non numeratur numeratione hominum*). Siger et Averroès considèrent une individuation matérielle de l’intellect comme un non-sens. L’intellect immatériel est simplement une sorte de puissance immatérielle. Sinon, l’intellect serait une faculté matérielle et actualisée liée au corps (*intellectus esset virtus in corpore*). L’intellect a déjà été déterminé comme *separabilis* par rapport au corps, d’ailleurs, défini dans le mode *inmixtus* et *obiective*. Siger a brillamment compris le raisonnement de CMDA contre l’intellect hylique de Thémistius et Alexandre. L’activité intellectuelle de l’âme est immatérielle et ne siège dans aucun organe des sens. Dans la partie clé de l’argument, Siger rejette l’identité numérique de l’intellect comme un faux problème. L’intellect n’est pas sur le mode d’« *idem* » numérique individualisé par la matière, puisqu’il est *inmixtus* et *separabilis* sur le mode d’« *ipse* » existentiel ». Le problème de l’unité numérique de l’intellect se trouve dans l’averroïsme objectif des alexandrins modernes, mais en aucun cas dans l’aristotélisme critique d’Averroès et de Siger. C’est pourquoi les objectivistes modernes et postmodernes ont également fait de Siger un averroïste sur le mode de la théorie identitaire de l’intellect donnée comme une substance quasi matérielle du troisième genre (*intellectus materialis*). L’identité numérique de l’intellect est un non-sens absolu du point de vue de CMDA et Siger. L’intellect immatériel individualisé devrait être donné dans le cadre de l’abstraction mathématique et serait un nombre abstrait donné uniquement en pensée. Or, l’intellect serait individualisé dans la matière et cesserait d’être une faculté immatérielle de l’âme sur le mode « *ab extrinseco* » par rapport à la cognition sensuelle. Cependant, *intellectus possibilis* et *agens* ne peuvent être ni une pure abstraction ni une substance, car nous faisons l’expérience de la reconnaissance réceptive de l’intellect dans notre corps comme la seule substance existante (*conscii sumus*). Par conséquent, sur la base de la causalité existentielle ainsi reconnue, nous pouvons synthétiser la forme objective de l’intellect dans mode *quartum genus*. Siger a fondamentalement rejeté la nature numérique de l’intellect. L’intellect de forme numérique ne surgirait que par l’individualisation de quelque matière. Un tel intellect serait réduit à un simple *intellectus materialis*, et n’aurait aucun attachement à l’*intellectus possibilis* d’Averroès.

« De ce qui précède, la conclusion devient évidente: l’intellect, étant immatériel, par sa nature, il ne peut être divisé selon une individualité numériquement donnée. » [[219]](#footnote-219)

La question de la nature numérique de l’intellect est fausse. L’intellect ne peut pas être une abstraction mathématique, car nous pensons comme une substance hylémorphique à la première personne. L’intellect est donné « *ab extrinseco* » par rapport à la matière. C’est la raison qu’il ne peut pas être pressé dans les procédures d’abstraction mathématique (*in eius natura non est quod multiplicetur secundum numerum*). L’intellect de Siger est un acte de la personne. Par conséquent, il n’est pas un individu porrétan objectif de Rufus et Bonaventure. L’individu moderne est donné à la fin de la série par la division des significations universelles, fondée par *materia spiritualis*. La spéculation sur la nature numérique de l’intellect est insérée dans la pensée du deuxième averroïsme avec la matière objectivement conçue comme un *tertium ens*. L’individuation de l’intellect est un non-sens, car l’individu n’est pas une personne existante, mais seulement un concept abstrait donné dans la pensée. Les concepts ne pensent pas parce qu’ils n’ont aucune possibilité de le faire. L’intellect substantiel séparé des formes cosmiques ne possède aucune matière ; pourtant, il se trouve entièrement en dehors de l’existence humaine. Un tel intellect chez l’homme serait une substance actualisée séparée cartésienne (*hoc aliquid, res cogitans*). L’intellect des avicennistes et des cartésiens est essentiellement séparé ; il est individualisé par des actes matériels du corps, qu’il rejoint la personne de l’extérieur, sur le mode de *coniunctio* avicenniste ou de *colligatio* porrétane. Siger rappelle que tout attachement de l’intellect matériellement individualisé au corps représente l’enseignement erroné d’Avicenne, qui a été rejeté par Averroès.[[220]](#footnote-220) Le traité, avec Thomas d’Aquin, Albert et Aegidius en tant qu’auteur d’*Anonymus Bazán*, rejette la solution erronée du deuxième averroïsme. Les modernistes ont ajouté de la matière spirituelle à l’intellect et à l’âme, créant ainsi une substance hylémorphique objective, à laquelle ils ont finalement également ajouté une individualisation numérique. Selon Aristote et Averroès, l’individuation doit se dérouler différemment ; voyons la phénoménologie susmentionnée de l’acte d’existence dans les deuxième et quatrième questions QIIIDA en mode *subiective*. La non matérialité garantit l’unité de l’intellect qui ne ressemble à la substance que dans le mode « *quodammodo* ». Voyons la citation ci-dessus (*intellectus noster est quodammodo sicut aliquid compositum ex materia et forma* *;* QIIIDA, q. 4, p. 14.16‒22). L’intellect forme une puissance immatérielle pure de l’âme en tant que forme du corps. La preuve en est notre propre activité mentale, dans laquelle l’acte de pensée personnelle génère un contenu mental universel (*ex quo intentionum imaginatarum est una ratio*).[[221]](#footnote-221) La partie suivante de la neuvième question rejette donc une exploration de l’intellect en tant que substance ou forme hypostasiée. Thomas d’Aquin élaborait cette théorie lors de son premier séjour à Paris et plus tard dans *De unitate intellectus*. Siger doit revenir au principe phénoménologique clé de *similiter* ou *consimile* expliqué dans CMDA. Les actes de l’intellect sont donnés *per prius* ; son essence est reconnue *per posterius*. Siger commence par l’acte spécifique de la cognition intellectuelle, qui est distincte de la cognition sensuelle. Encore une fois, les deux manières phénoménologiques sont distinguées par rapport à la manière dont nous reconnaissons.

« Les sens sont reliés à nous par cette partie de la personne qui est faite de la matière. Mais l’intellect se connecte avec nous à travers cette partie de la personne qui est faite par la forme. Puisque les sens sont matériellement connectés avec nous, ce qui est vécu à travers les sens est également connecté avec nous. Mais ce n’est pas le cas dans le cas de l’intellect, mais juste l’inverse. Ce n’est pas que l’intellect (*non enim per hoc quod intellectus copulatur nobis*) ou l’intelligibilité donnée extérieurement se connecteraient avec nous, mais parce que nous sommes nous-mêmes connectés au contenu de la pensée (*sed quia intellecta copulantur nobis*). » [[222]](#footnote-222)

La cognition sensorielle est essentiellement donnée parce qu’elle a lieu dans le corps en tant que substrat matériel (*sensus enim copulatur nobis per partem eius quae est materia*). Les organes des sens peuvent être localisés dans le corps en tant que sujet de la cognition sensorielle. L’intellect immatériel séparé est lié à l’acte physique formellement (*per partem eius quae est forma*). La manière de relier les sens au corps et à l’intellect, ainsi que l’intellect au corps, n’est pas donnée dans le mode de copulation, car elle est donnée dans le mode *subiective* et *obiective*. Par conséquent, il y a aussi une double manière de la connaissance. La cognition sensuelle est directement liée au corps (*quia sensus copulatur nobis*) et elle est donc individualisée du point de vue de l’espèce sensuelle (*ideo sensata copulantur nobis*). L’intellect immatériel ne peut pas posséder la même forme d’individuation numérique que les sens ; par conséquent, nous devons procéder en sens inverse (*non sic de intellectu, sed e converso*). L’intellect reconnaît le corps comme un objet. Par conséquent, il n’est pas donné comme une quasi-substance ou un acte sensoriel qui fonctionne à travers un organe assigné à un substrat physique (*non enim per hoc quod intellectus copulatur nobis*). Siger n’est pas un averroïste moderne ; il n’a donc aucune forme de copulation de l’intellect externe avec la personne consciente. L’approche phénoménologique et scientifique des *Secondes Analytiques* dicte la procédure allant des effets réels aux causes réelles ; si c’est le cas, alors Siger élabore une définition universelle de l’essence. La phénoménologie de pensée excluait tous les alexandrins modernes. Il ne s’agit pas d′un intellect hypostasié qui se connecte avec nous comme un être du troisième genre ou comme une forme eidétique cosmique. Nous percevons les actes de la pensée comme les nôtres, parce que nous les éprouvons directement et donc subjectivement (*non quod intellectus copulatur nobis*). La partie citée concernant le lien avec les contenus reconnus de la pensée a un caractère clé et est restée incomprise pendant des siècles. L’intellect ne peut pas copuler avec nous d’une manière mythologique, car il n’est pas une substance ; il est existentiellement connecté avec nous (*subiective*, *tertium genus*). L’intellect n’existe que dans l’acte *« ipse homo intelligit* », dont les critiques de Siger étaient et ne sont toujours pas capables. Sur le mode externe, nous ne percevons les contenus que comme une objectivité reconnue (*obiective*), car nous les percevons comme le résultat de notre acte de cognition existentiellement expérimenté (*subiective*). Mises dans le mode de la « *copulatio* », seuls les « *intellecta* » ne nous sont associés en tant que produits de la pensée, et en aucun cas un « *intellectus* » qui forme la puissance de l’âme. Siger rejette en principe l’idée que tout intellect substantiel est connecté au corps à la manière de l’organe sensoriel donné dans le corps. Le commentaire sur *Liber de causis*, le dernier ouvrage connu de Siger datant des années 1275–76, résume son interprétation de l’intellect selon le Commentateur alors qu’il défend l’ipséité de l’être humain. La différenciation de l’intellect ne peut pas être donnée uniquement par la matière, car la simple identité de la personne en résulterait. L’homme est lui-même grâce à l’acte unique et à l’existence intellectuellement donnée et vécue. Il fait un autre type de personnalisation que par les formes intellectuelles essentiellement données ou par l’intelligibilité des espèces. Tous ces vestiges de l’avicennisme ne peuvent subsister après une lecture approfondie de *De anima* faite selon CMDA. Le rejet des spéculations sur l’unité numérique ou la pluralité de l’intellect, ils sont contenus dans la citation suivante de *Quaestiones super Librum de causis*.

« Si l’intellect humain était divisé selon les corps individuels, il serait individualisé selon la matière. Comme on l’a dit plus haut, la différence de nombre numérique dans le contexte d’une seule espèce n’est due qu’à la matière individuelle (*in formis per materiam individuatis*). Alors, l’espèce intelligible dans un intellect réceptif n’aurait pas pu être une porteuse de la cognition universelle, mais seulement de la cognition faite au niveau de l’individu. Un tel intellect n’aurait pas différé des sens ou de l’imagination. Toutes ces affirmations sont erronées dans la mesure où elles affirment que l’intellect est individualisé par la matière selon les corps humains individuels et est donc numériquement différent. » [[223]](#footnote-223)

Siger mit fin au débat avec le modernisme de cette époque et d’aujourd’hui sur l’unité numérique ou la multiplicité de l’intellect. L’intellect expérimenté personnellement n’est pas un organe corporel au sens de l’entité localisée (*hoc aliquid*), qui pourrait être individualisée à l’aide de n’importe quelle matière ou de n’importe quel organe corporel. La partie précédente a expliqué que l’acte de l’intellect inclut à la fois la cognition empirique des sens matériels (*experimur*) et la connaissance universelle (*conscii sumus*) de son propre acte d’intellect immatériel séparé sur le mode de *separabilis*. La dualité entre la double expérience en tant que « perception subjective et sensuelle » (*experimur*) et « conscience objective et intellectuelle » (*conscii sumus*) détient un caractère fondamental. Puisque nous savons par expérience personnelle comment l’intellect fonctionne en nous, nous déclarons universellement « ce » qu’est l’intellect en tant que puissance immatérielle de l’homme définie dans le mode de l’essence (*quartum genus*). Contrairement au « *cogito ergo sum* » cartésien, le pluriel « *conscii sumus* » est absolument fondamental. L’intellect, en tant que faculté immatérielle de l’âme, est séparé des sens. Par conséquent, il est complètement uniforme et inséparable grâce à son don en tant que potentialité permanente et universelle. Après la réalisation des médiations de la cognition données à la fois physiquement et consciemment (*experimur—conscii sumus*), une conclusion générale essentielle surgit, par laquelle l’intellect apparaît dans l’acte d’autoréflexion (*intellectus noster apprehendit se ipsum sicut operari*). Cette universalité spécifique de la personne dans le mode *quartum genus* peut finalement être comprise de manière générique comme la nature universelle de l’humanité. Ce que nous expérimentons dans le mode universel n’est que l’intellect en tant que chose générale, qui est commune à tous les hommes et n’est donnée que dans la pensée. Il faut voir le terminus « *universitas humana* » de Dante qui s’inspire de ce précis « *silogizzò* » tiré de Siger (ch. 4.4). Le concept universel de l’intellect ne peut jamais penser, car il se trouve dans le mode *quartum genus*. Mais, l′intellect peut penser dans le mode *obiective*, car il se trouve dans l′état de penser qui existe *subiective*. Ce détail fait la différence entre les *sophistae Latini* de toutes sortes et Siger. Il n’est pas un objectiviste, car il pense de manière « *obiective* ». La puissance donnée dans l’acte d’existence de la personne ne peut pas être une substance objective du troisième genre. L’intellect, en tant que puissance pure ou même en tant qu’abstraction donnée uniquement en pensée, ne peut pas copuler avec nous comme une substance séparée de *Modernorum*, parce que nous n’expérimentons pas la pensée de cette manière. L’intellect est *separabilis* du point de vue de son activité immatérielle, mais non *separatus* du point de vue de ses actes, car il n’est ni une substance ni une forme. Dans le cas de cognition intellectuelle immatérielle de l’âme, l’exact opposé de ce qui était vrai pour la cognition sensuelle s’applique. Nous n’avons ni organe corporel ni substance physique ; mais nous expérimentons cet acte, c’est-à-dire la puissance personnellement actualisée de l’âme dans le cadre d’une activité existentielle spécifiquement humaine. Nous pensons les contenus intellectuels (*intellecta*) à la première personne et les expérimentons donc dans l’acte existentiel de connaître sur le mode *obiective* en tant que contenus intelligibles séparés (*intellecta copulantur nobis*). Dans l’esprit de l’école de Blund, Siger distingue précisément entre l’acte intentionnel (*subiectum intentionis*) lié à la personne pensante et son objet résultant (*intentio* ; OBJ II, ch. 2.1.2).

Le maître de Brabantia est beaucoup plus radical dans son rejet de la nature substantielle de l’intellect qu’Albert et Thomas d’Aquin. Par conséquent, il les critique pour leurs solutions fautives de l’unité de l’intellect. L’intellect, en tant que faculté formelle de l’âme, n’a pas d’organe des sens, et nous ne pouvons pas le définir comme « *ceci ici* » (*hoc aliquid*). Chaque objectivation de l’intellect le change en un *intellectum*, une signification universelle dans la pensée en tant que *quartum genus*. L’identification de la cognition matériellement donnée peut avoir lieu dans le cas de l’organe sensoriel donné dans le corps, qui, grâce à l’individualisation par la matière, a également un caractère numériquement distinct. L’intellect n’a pas de définition substantielle ou essentielle dans la cognition scientifique selon *Secondes Analytiques* et ne peut pas en avoir une, car il ne peut pas être individualisé comme une substance. Mais il agit de manière causale en nous, parce que nous pensons quand nous nous voulons en tant qu′une personne. Par conséquent, l’acte de compréhension est vécu à la première personne, dont la causalité forme un support de syllogisme scientifique. Par l’expérimentation de cognition sensuelle de l’âme, nous allons à la « con-naissance » intelligible et déterminée (*con-scientia*). Ensuite, il est possible d’établir les caractéristiques de base d’*anima intellectiva*, qui sont données sur la première substance comme leurs effets causaux (*tertium genus*). Selon Siger, le débat sur l’individualisation d′un certain *tertium ens* appelé « intellect » moderne ou postmoderne, est complètement absurde. L’intellect donné « *ab extrinseco* » et dans le mode « *inmixtus* » n’est pas de nature matérielle en tant qu’universel abstrait et il n’est donc pas numériquement individualisé. D’où vient son unicité existentielle ?

« Par conséquent, il faut dire que l’intellect, par sa nature réceptive, peut prendre les intentions sensuellement données, parce qu’il est ainsi connecté avec nous par son être potentiel. En conséquence, il se connecte dans son acte avec des intentions sensuelles de telle manière qu’il s’y réfère en vertu de sa puissance (*se haberet in potentia ad illas*) ; l’intellect est connecté avec nous, car il est actualisé par cette activité (*per hoc copulatur nobis in actu*). Puisque les intentions sensuelles sont différentes selon les individus, l’intellect est numériquement différent en raison de sa connexion avec les perceptions sensuelles. » [[224]](#footnote-224)

La citation indique clairement, en référence à la partie précédente, que l’intellect fait la partie immatérielle de l’âme. En ce qui concerne les intentions sensuelles perçues, c’est une puissance pure (*quantum est de natura sua, est in potentia ad intentiones imaginatas*). La puissance ne peut être ni individuelle ni substantielle à la manière d′une chose qui existe. L’intellect n’est pas quelque chose de potentiel qui est ensuite actualisé à la manière de la première substance (τόδε τι, *hoc aliquid*), comme le supposent à tort les objectivistes. L’intellect humain représente une manière unique dont la partie immatérielle de l’âme fonctionne sur le mode phénoménologique de « *Wie* ». Seule *anima intellectiva* est séparée de la cognition matérielle faite par les sens. Grâce à la puissance immatérielle, elle garde la capacité de reconnaître les formes pures. Puisque la puissance intellectuelle est un acte de la personne, elle s’actualise également en vertu de l′*actus essendi* personnel. La cognition sensuelle apporte une actualité fondamentale à l’âme intellectuelle. En conséquence, l’intellect est actualisé par les organes corporels et par la cognition sensuelle des choses extérieures. Ensuite, la cognition mentale de la personne reçoit le vrai sens du terme « *subiective* ». L’intellect personnel s’actualise dans le mode existentiel *inmixtus* qui est *ab extrinseco* tiré de la cognition sensorielle individualisée par les organes du corps. La cognition sensuelle prend à la fois une individuation et une actualisation à travers la matière du corps. L’intellect en tant que tel ne peut pas être numériquement individuel, car il n’existe pas comme une hypostase. Il est une pure puissance immatérielle et son individuation passe par les espèces sensuelles. Elles sont la seule forme sensible qui possède l’actualité formelle nécessaire pour faire démarrer la connaissance. L’intellect n’est donné que sous deux modes : l’acte existentiel de la personne qui est personnalisé par le corps (*tertium genus*) ; le concept abstrait qui est individualisé par l′abstraction (*quartum genus*). Il faut bien noter la différence entre personnalisation et individualisation. L’intellect n’a pas d’organe des sens. Il vient aux perceptions sensuelles de l′extérieur (*ab extrinseco*), parce qu’il fait une puissance non matérielle de l’âme ; il prend donc en charge la connaissance empirique sur le mode « *inmixtus* » et « *obiective* ». Cette puissance universelle est actualisée pour la connaissance de tout (y compris l’être non matériel) uniquement à partir de fantasmes sensuels actualisés qui surgissent sur un substrat matériel (*intentiones imaginatae numerentur secundum hominum numerationem*). Les fantasmes sont individuels, car ils représentent des formes intentionnellement reconnues données sensuellement par des organes corporels (*species sensibilis*). La composante réceptive de l’intellect reprend les intentions sensuelles à travers sa propre puissance immatérielle. Dans l’acte de réception, l’intellect est engagé dans le mode *tertium genus*, puisque dans le moment d′« *intellectio* », cette potentialité immatérielle spécifique de l’âme est réalisée dans le mode *subiective*. L’intellect en tant que puissance dans le mode *separabilis* transforme les *species sensibilis* en *species intelligibilis*. Comme elles sont déjà actualisées en tant que connaissance empirique, elles initient la partie immatérielle et purement potentielle d’*anima intellectiva*. En conséquence, la capacité de réception d’*intellectus possibilis* est actualisée et en même temps son individuation se produit par l’absorption des intentions immatérielles données par les espèces sensuelles sur le mode d’« *experimur* ». L’acte de l’intellect est alors vécu comme une expérience existentielle de la personne sur le plan « *conscii sumus* » (*subiective, tertium genus*). En conséquence, l’intellect devient conscient de lui-même comme évident dans l’acte mental et physique (*fieri*) de la perception autoréflexive (*intellectus noster apprehendit se ipsum sicut operari*). Cela garantit la causalité réelle de l’intellect. La conclusion qui en résulte du syllogisme déductif présente l’intellect comme une essence (*quartum genus*). Le schéma d’exposition de l’intellect de face, de la direction des *species sensibilis* actualisés et individuel montre la brillante solution de Siger de l’unité de la personne et de la cognition selon CMDA. Puisque l’intellect n’est qu’une potentialité, il est également en puissance pour la cognition sensuelle réellement donnée, qui est matérielle et individualisée. Mais l’identité de la cognition sensuelle n’est pas la même que l’ipséité de la personne donnée par la cognition de l’intellect. La réflexion faite à travers l’intellect est donnée en ce qui concerne l’identité sensuelle « *ab extrinseco* » et dans le mode « *conscii sumus* ». La cognition sensuelle est indispensable, car elle assure l’individualisation réelle de connaissance. La puissance immatérielle de l’intellect entend, absorbe et synthétise tout dans le mode *separabilis*. Par conséquent, au niveau de sa puissance immatérielle, *intellectus possibilis* reprend les « *intentiones imaginatae* » actualisées et individualisées. Par l’acte de cette double intentionnalité, la compréhension individualisée devient un acte unifié de pensée réalisée. Il se situe en dehors des sens (*obiective*), mais pas en dehors du corps (*subeictive*). L’intellect prend l’espèce en tant que connaissance sensuelle dans le processus d’abstraction quand il reçoit une forme cognitive qui est sensuelle et actualisée. Cette deuxième forme d’intentionnalité fait abstraction des formes immatérielles séparées des *species sensibilis* numériquement individuelles, réelles et matérielles. L’orientation intentionnelle de l’intellect réceptif vers les perceptions matériellement différenciées génère l’intelligibilité de l’espèce résultante par interaction avec l’intellect actif. Mais les espèces de l’intellect, en vue de leur universalité, ne sont en puissance que par rapport à l’espèce sensuelle singulière et actuelle donnée matériellement. Cela donne la définition complète de l’intellect par rapport à la cognition sensuelle.

Les termes « *consimile* » et « *simile* » séparent la définition d’Averroès d’*intellectus possibilis* selon Avicenne. Son intellect est une substance donnée dans le corps (*intellectus materialis*) qui communique avec une forme de l′intellect cosmique complètement séparé (*intellectus agens*). Averroès rejetait la solution dualiste de Thémistius et Alexandre (OBJ I, ch. 2.4.3). Siger refusa l’intellect humain comme *hoc aliquid* des modernistes Latins. L’intellect est une puissance non matérielle passive de l’âme qui, grâce à la réceptivité supplémentaire de l’intellect (*inmixtus, inmaterialis, ab extrinseco, separabilis*), est capable d’individualisation à travers les contenus matériels sensuels. L’intellect prend ces contenus sensuellement donnés dans l’acte de compréhension existentielle (*conscientia, appréhensio*). L’actualisation d’*anima intellectiva* dépend totalement des sens, puisque l’intellect humain est *tabula rasa*. Le transfert de l’actualité de la réalité via les sens vers l’intellect à travers le datif métaphysique assure la cognition comme correspondance des premières substances et de l’intellect. La vérité en tant que correspondance des choses et de l’intellect est pleinement établie lorsque l’intellect a traversé toutes les étapes de la médiation. La faculté immatérielle de l’intellect n’a pas de nature numérisée qui est donnée par la matière, parce que l’intellect personnel est comme une puissance séparée et immatérielle de l’âme (*separabilis*). Cette capacité représente la puissance de l’âme qui constitue la seule forme qui existe dans l’acte de la personne en tant que substrat hylémorphique. Par conséquent, pour Siger, l’intellect est lié à l’espèce réelle dans le mode *subiective*, car il enlève l’individualisation des sens matériels. La principale caractéristique des *species sensibilis* est qu’elles fonctionnent comme un diaphanum, car elles représentent une forme cognitive non matérielle. Ces *species sensibilis* sont déjà des formes actualisées. L’imagination sensorielle en tant que faculté de l’âme (*imaginatio, sensus communis*) transforme les perceptions qui proviennent des sens matériellement donnés en forme *species sensibilis*. Chaque mouton voit son propre « loup » (*species sensibilis*) qui représente la cognition synthétique de l’animal individuel à travers *vis aestimativa* (OBJ I, ch. 2.4.4). L’analyse du Manuscrit d’Oxford a montré que même les semiaverroïstes tels qu’Aegidius et Thomas d’Aquin ne comprenaient pas correctement la fonction du diaphanum dans CMDA. Seul le diaphanum, en étant engagé dans les différents niveaux de médiation, explique la manière dont la matière intelligible reçoit l’individuation à travers les sens matériels. Ici, une médiation bien faite est essentielle. La chose réelle n’est pas une connaissance empirique des animaux qui est déjà en soi de nature non matérielle. Ce qui est matériel, ce sont les perceptions des organes sensuels du corps. En plus, une connaissance empirique n’est pas une connaissance intellectuelle. Les formes non matérielles sensuelles sont liées au corps, tandis que les espèces intelligibles sont liées à l’intellect que Siger définit avec les caractéristiques susmentionnées.

La modernité a rejeté le statut de *species sensibilis* en tant que forme de base qui établit la cognition humaine à la manière de l’âme comme *tabula rasa*. Les illuminés possèdent un accès direct au monde supérieur des formes et ils n’ont pas besoin d’actualiser leur intellect par une exposition du sens faite de face. Citons encore une fois la partie clé de CMDA II.5, qui traite de cette double nature de la cognition intellectuelle.[[225]](#footnote-225) L’intellect ne peut être donné dans aucun acte de sa propre subsistance, car c’est simplement la puissance de l’âme qui fait la seule forme du corps. L’intellect pris comme une hypostase aurait aboli l’unité substantielle de la personne ; la reconnaissance potentielle de l’être entier serait anéantie ; la vérité ne serait plus considérée comme une correspondance aristotélicienne. Les maîtres de la rue du Fouarre et Bacon installé à ce temps là à Paris ne pouvaient pas tolérer ce suicide moderne de la philosophie. Cette destruction prit forme devant leurs yeux à la Faculté des ordres mendiants. Bacon précisément caractérisait la procédure dangereuse de ses contemporains qui ont pris la fausse philosophie comme fondement de théologie moderniste (*philosophia dominatur in usu theologiam*, OBJ II, ch. 3.4.3). La subsistance de l’intellect a été défendue par le modernisme et par des théologiens semiaverroïstes tels que Thomas d’Aquin et Aegidius. Ceux-ci devaient faire de l’intellect non matériel une forme hypostasiée, afin d’assurer les postulats théologiques, tels que l’immortalité de l’âme humaine. Siger était de profession le premier philosophe critique de l’Occident latin. Il a donc rejeté la mutilation de la philosophie par des hypothèses génériquement différentes qui proviennent des autres sciences, car cela est une approche non scientifique. Selon *Seconds Analytiques*, la théologie, en tant que science génériquement différente, garde des critères des preuves qui diffèrent de l’interprétation philosophique *De anima* d’Aristote. Elle a été présentée « *ad mentem Averrois* » selon l’école sicilienne. Par conséquent, l’explication des magistères datée de 1272 concernait également Thomas d’Aquin et Aegidius. Ils ont postulé l’intellect comme une forme hypostasiée ajoutée à l’âme de l’extérieur, afin de sauver le postulat chrétien de l’immortalité de l’âme humaine. Le brillant penseur Siger fut élu recteur des Artistes contre Alberich de Reims, parce qu’il avait sauvé à la fois la vérité de la philosophie et celle de la théologie telle qu’elle était documentée dans la Déclaration d’avril 1272. Dieu moderne n’avait pas besoin de naître d’une fallacieuse philosophie de falsafa et de mourir dans le nihilisme de l’Occident latin. Il faut noter qu’il n’est pas entré dans *Wirkungsgeschichte* de falsafa sous cette forme hérétique. C’est pourquoi la déclaration de 1272 était si fondamentale; les modernistes ont dû la détruire ainsi que toute la Faculté de la rue du Fouarre. Pour la modernité du second averroïsme et pour les semiaverroïstes, en revanche, la déclaration des artistes de 1272 était la dernière goutte de la tasse pleine de leur amertume sophistiquée. Après sa défaite, Aquin quitta immédiatement Paris à Pâques, en avril 1272. Pierre d’Auvergne fut nommé nouveau recteur des Artistes par le légat pontifical en mai de la même année. Après la publication du traité de Siger *De aeternitate mundi* et *De anima intellectiva*, le silence académique des modernistes et des semiaverroïstes s′installait. Les académiciens battus de la faction moderniste prirent recours à des moyens autoritaires, comme d’habitude. Ils savaient bien que l’évêque parisien et le pape étaient de leur côté. Le pouvoir est la forme moderne de la vérité. Toute la dispute sur le soi-disant averroïsme prit fin avec la condamnation et la dissolution du groupe de Siger par le décret épiscopal de Tempier de 1277.

### 4.4.3 Unité de la personne

La position de Siger était brillante, car le *Docteur Invidiosus* était le seul philosophe Latin de son temps à sauver la pleine unité de la personne et de l’intellect pour la philosophie occidentale. L’intellect étant entièrement réceptif par rapport aux sens (*possibilis*), il n’est illuminé que de face, par des fantasmes sensuels. Ces fantasmes forment la base de l’individualité et de l’actualité sensuelles qui impliquent la nature de l’intellect humain donnée de manière passive. La conclusion de la neuvième question QIIIDA rejette l’opinion selon laquelle l’intellect s’unissait à nous à la manière d’une substance séparée. C’est la thèse bien connue de tous les averroïstes et objectivistes, qui n’ont compris ni l’approche de CMDA ni l’argumentation de Siger. Ils faisaient de l’intellect une hypostase moderne et relient cet être du troisième genre au corps à la manière de *colligatio* moderne (ch. 4.2.2). Ils ont ensuite attribué à Averroès et à Siger leurs propres erreurs qui portent sur la nature matérielle ou substantielle de l’intellect. Cette procédure donna naissance à un individu numériquement distinct qui fait un substrat pour l’intellect hypostasié, étant une substance indépendante et numériquement distincte. Siger fermenent contestait cette erreur fondamentale de la modernité. Les modernistes ont mal compris la thèse fondamentale de CMDA parce qu’ils n’ont pas lu *De anima* du premier au troisième livre, mais à l’envers. Ensuite, ils ont postulé que l’intellect était une substance indépendante sur le plan de *separatus*.

« Ils ont attribué à Averroès le contraire de ce qu’il affirmait (*oppositum suppositionis Averrois*). Ils prétendent que les contenus conçus restent avec nous seulement parce que l’intellect reste avec nous. C’est une erreur. L’intellect reste en nous précisément parce que nous produisons des contenus de pensée. » [[226]](#footnote-226)

Nous ne pensons pas parce que l’intellect est lié à nous d’une manière cartésienne de substance ou d’actualité (*quod intellectus continuatur nobis*). Aquin attribuait cette « *continuatio* » avicenniste à Averroès en 1268 dans son interprétation aristotélicienne du *De anima* qui se trouve dans ST I, q. 88. Aegidius reprit ce passage dans la troisième partie du Manuscrit d’Oxford (ch. 4.3.2). Mais Aquin avait déjà adopté cette position erronée (c’est-à-dire « averroïste ») bien avant, lors de son premier séjour à Paris quand Siger y étudiait à la même époque. Le passage cité montre que Siger explicitement rejeta cette interprétation averroïste de l’intellect de Thomas vers 1266 au nom de l’école sicilienne. En tant qu’un étudiant de Siger, Aegidius le savait pertinemment. Son sophisme dans le manuscrit d’Oxford en 1268 à propos d’Averroès prouve sa perplexité « thomiste » (*per rationes quas ponit Commentator contra seipsum*, ch. 4.3.2). Siger ne peut admettre aucune forme d’actualisation de cognition faite par-derrière, à partir d’un intellect hypostasié. L’acte de penser serait entièrement dépendant d’un tel intellect connecté en forme de *separatus*. Quiconque considère l’intellect comme une entité numériquement individualisée n’a pas compris la thèse fondamentale de CMDA. Siger interprète la nature de l’intellect à partir des effets expérimentés de cognition (*intellecta*). À partir de la substance première, source de causalité originelle pour l’intellect de la personne (*subiective*), nous pouvons reconnaître scientifiquement ses effets, c’est-à-dire la puissance intellectuelle immatérielle d’*anima intellectiva*; elle est donnée par la production de la connaissance universelle et personnelle (*obiective*). Il n’y a que la personne réelle en tant que substance première actualisée qui pense dans le cadre des facultés mentales. Le prétendu averroïsme de Siger, donné par la négation de l’intellect numériquement individuel, est tout aussi absurde que l’averroïsme d’Averroès. La thèse de l’intellect numériquement uniforme et séparé représente un simulacre sophistique de modernité. Dans la philosophie de Siger, l’époque moderne à la pensée spéculative observe et condamne ses propres erreurs et sophismes comme dans un miroir déformé (*speculum*). Grâce à l’immatérialité et à la puissance pure de l’intellect, Siger défend pleinement la conception de l’intellect comme *tabula rasa*, ce qui n’était pas le cas dans le second averroïsme et seulement partiellement dans le semiaverroïsme d’Albert, d’Aquin et d’Aegidius.

La douzième question QIIIDA rejetait donc clairement toutes les théories de *Modernorum* sur les principes innés de connaissance donnés dans l’âme humaine. Ils sont donnés soit par la réunion de l’intellect substantiel avec l’âme, soit de manière habituelle, sur le mode de l’intellect matériel de Thémistius, soit en tant que principes innés de connaissance, comme c’était le cas de Rufus (*potentia substantialis*). Siger inclut Albert et tous les Avicennistes dans ce groupe qui suppose un « *intellectus in potentia* » ou un « *intellectus in habitu* » inné. Ils présupposent les premiers principes innés de la cognition selon Avicenne (OBJ I, ch. 2.3.1). Toutes ces opinions sont erronées, car les principes de la connaissance sont générés dans l’acte existentiel de la cognition et l’intellect est une *tabula rasa*.

« Certains soutiennent, et il semble que ce soit aussi la position d’Albert (*videtur esse positio Alberti*), que notre intellect contient une certaine connaissance innée, par exemple des premiers principes, qui est donnée à tout le monde, pour être une énonciation de quelque chose dans le contexte de l’affirmation, de la négation, et d’autre chose semblables. Ils ne soutiennent pas que ces principes de connaissance innée soient l’intellect actif ; mais ils disent qu’ils soient l’instrument de l’intellect actif (*sunt instrumenta intellectus agentis*), avec lequel l’intellect actif conduit l’intellect possible à l’actualité. Mais cette opinion est erronée. » [[227]](#footnote-227)

Selon l’interprétation de Siger, Albert défend une position averroïste. Il insiste sur les premiers principes innés ou habituels de la connaissance (*intellectui nostro est innata aliqua cognito*), qui sont actualisés par l’intellect actif (*sunt instrumenta intellectus agentis*). Il s’agit d’une position typique d’Avicenne, que Kant et d’autres postmodernistes ont adoptée par la suite. L’intellect actif fonctionne de telle manière qu’il actualise de manière autonome la composante réceptive de l’intellect par le biais de ces premiers principes (*per quae educit intellectum possibilem ad actum*). Il y a deux sources a trouver chez Avicenne pour soutenir cette position. Le concept d′*intellectus materialis* avicenniste contient en soi les premiers principes évidents du raisonnement qui sont ensuite vérifiés par les expériences faites premièrement au niveau d′un enfant. Ensuite, il y a une expérience mystique qui présuppose l′orientation innée de l′homme comme *imago Dei* vers son Créateur. Chez Albert, on trouve une affirmation similaire dans la définition avicenniste d’*intellectus sanctus* mentionnée plus haut, qui, à l’instar d’Alvernus, permet la cognition mystique sur le modèle de l’illumination (OBJ II, ch. 2.4.2). Mais la connaissance naturelle suit l’interprétation aristotélicienne, ce qu′Albert confirme dans *De homine* en utilisant le terme « *diffinitio passionis* ». Albert conserve le même point de vue que Siger dans le cas de la causalité expérimentée de la connaissance dans l’âme, puisqu’il a correctement créé la premisse intermédiaire (*medium*) de la preuve scientifique selon *Seconds Analytiques* (OBJ II, ch. 2.4.1). Le commentaire ultérieur d’Albert sur *Seconds Analytiques* adhère à l’interprétation présentée dans *De homine*.[[228]](#footnote-228) Vers 1240, l’évêque Alvernus clairement percevait les caractéristiques néoplatoniciennes d’Aristote, qui n’existaient cependant pas dans l’interprétation aristotélicienne d’Averroès qui avait été honoré du titre « *philosophus nobilissimus* » pour cette raison. La conception de la cognition d’Albert rejette les principes hypostasiés de la cognition pour les mêmes raisons que Siger. L’intellect ne serait pas une *tabula rasa* et deviendrait une substance. Sur ce point, Albert suit la synthèse de connaissance pour aboutir à l′*intellectus speculativus* selon CMDA (OBJ II, ch. 2.4.2). Puisque l’âme est *tabula rasa*, la connaissance des premiers principes est basée sur la connaissance réelle, donnée au niveau des sens. Nous disposons des principes de connaissance au moment quand nous tirons les conclusions des énoncés ; ensuite, nous les conservons comme un habitus de pensée. L’ordre inversé crée une définition problématique de l’intellect qui fait une forme essentielle. La polémique de Siger avec Albert et Aquin démontrait ce fait.[[229]](#footnote-229) L’affirmation d’Albert « *impossibile esset evadere conclusionem* » signifie les deux choses à la fois : l’intellect moderne en tant qu’habitus et l’intellect du Commentateur actualisé par *species sensibilis*. Siger affirme contre Albert que toute actualisation hypostasiée ou innée de cognition (réalisée par les principes innés ou habituels, par l’intellect comme une forme hypostatique de l’âme) signifierait que la cognition humaine possède sa propre actualisation effectuée en dehors des phantasmes reçus. L’âme avicenniste n’était pas une *tabula rasa* et l’intellect actualiserait la connaissance à partir d’elle-même, au lieu de l’actualiser de face, à partir de la direction des choses réelles, sensuellement connues. Par conséquent, l’âme ne pourrait pas être tout sur le plan de potentialité immatérielle de connaissance, ce qui est la thèse clé *De anima*. À la suite de Bacon, Siger critique la prédication « *in artificialibus* » de Bonaventure (ch. 4.1.1). Il n’y a pas d’espèces innées dans l’âme qui servent de matière à l’intellect actif qui utilisait ces *scibilia* comme un instrument (*instrumenta intellectus agentis*). L’ontothéologie moderniste défend le concept de la pensée comme un acte créateur qui traite la matière du troisième genre en elle-même, en utilisant les idées innées comme des instruments. Les modernistes énoncent l’intellect comme une substance réelle donnée à la manière d’« Homme volant » moderne ou de sa version nihiliste contemporaine connue sous le nom de « cerveau dans une cuve » (*Brain in a Vat*). La pensée ne fonctionne pas à la manière d’un artisan qui nourrit l’idée de l’œuvre et la presse ensuite dans la matière. La composante réceptive de la capacité intellectuelle de l’âme établit la cognition en prenant tout ce qui vient des sens. En tant que *tabula rasa*, l’intellect aristotélicien ne peut rien concevoir en dehors de lui-même, car il n’a pas l’actualité propre à lui pour initier le processus de cognition. L’actualisation de l’intellect provient exclusivement de la cognition sensorielle qui fait du sujet réel de la connaissance intellectuelle (*subiective*). Le point de vue de Siger sur ce point est le même que celui de Bacon cité plus haut. L’intention universelle du créateur (*universale quod est in artificialibus*) se situe sur le mode de la prédication universelle et elle ne posséde pas en soi la causalité des substances premières (*non retinet ratio causalitatis* ; OBJ II, ch. 2.4.3). Le traité de Siger sur l’âme refuse toute actualité formative dans l’intellect humain en lui-même. Ce traité pionnier analyse et interprète la véritable manière de connaître, qui préserve la séparabilité de l’intellect (*separabilis*) ainsi que l’unité substantielle de la personne. L’intellect habituellement donné aurait sa propre actualité, et cela s’appliquerait également aux principes innés de la cognition. Une telle nature de l’intellect rappelle le modèle néoplatonicien du batelier et du navire (*sicut nauta navis*, ch. 4.4.2). Siger utilise l’argument de la capacité de l’artisan par rapport à la matière (*ut ars ad materiam*) à traiter la matière sensuelle afin de relier l’intellect immatériel réceptif aux phantasmes. L’intellect n’a pas d’autre principe d’actualisation que les formes sensuelles qui établissent la causalité de la cognition intellectuelle séparée. Voyons la définition susmentionnée de l’intellect sur le mode *subjective*. Mais la forme immatérielle est libre par rapport à la connaissance sensorielle, qui fait un diaphanum pour être modifiée dans l’acte d’intentionnalité seconde et d’abstraction immatérielle (mode *obiective*). Siger refuse les principes immanents innés issus de cognition avicenniste qui opèrent comme des instruments utilisés par *intellectus agens*. Un tel intellect est une faculté de raisonnement hypostasiée à la manière de *cogito* cartésien et possède ses propres instruments actualisés qui sont présents en permanence dans l’âme. Siger attribue la cognition dans la prédication « *in artificialibus* » à la doctrine d’Aristote. L’école des nouvelles « *sequaces Aristotelis* » lie la cognition à une forme d’intellect séparé dans l’âme. Cette question est d’une importance majeure puisqu’elle sépare la définition d’Aristote de l’intellect dans *De anima* de l’explication de CMDA. En utilisant cette distinction, Siger se sépare des semiaverroïstes de l’école du premier averroïsme comme l’étaient Albert et Aquin.

« Aristote dit que l’intellect actif peut “faire n’importe quoi comme un métier par rapport à la matière” ; mais l’intellect et le métier agissent de manière différente (*differenter tamen agunt intellectus et ars*). L’art façonne la forme à partir d’elle-même dans la matière, mais en aucun cas l’intellect ; il a besoin d’intentions sensuelles pour ce faire. C′est cela qu’affirme Averroès. » [[230]](#footnote-230)

Grâce à sa potentialité radicale, l’intellect défini par Siger ne peut pas fonctionner dans le modèle artistique de modernité (*differenter tamen agunt intellectus et ars*). L’intellect humain n’est pas dans la position de l’artisan qui existe comme une substance première. L’intellect s’actualise dans le sens des fantasmes sensuels et n’a pas un caractère purement créatif comme chez les modernistes (*intellectus... eget intentionibus imaginatis*). Le métier et la capacité artistiques façonnent activement la matière (*ars per se sufficit ad ponendum formam in materia*). Mais ce n’est pas le cas de la connaissance théorique, qui n’est universelle que parce qu’elle est absolument réceptive. L’intellect humain ne peut servir d’instrument qu’en relation avec la volonté, qui actualise la connaissance dans la réalité (*intellectus practicus*, ch. 6.1). L’intellect ne porte en lui ni matière ni actualité et ne peut donc être actif par lui-même. La cognition sans les sens n’a aucune possibilité d’existence, car l’intellect n’est pas indépendant comme quelque chose fait substantiellement ou habituellement. L’intellect est une pure puissance de l’âme, contrairement à l’idée de l’artisan, qui crée activement la matière grâce à sa capacité artistique personnelle. L’âme est également capable de connaître autre chose que le sens, parce qu’elle est universellement tout par sa puissance. La phrase d’Aristote « *omnia facere* », citée par Siger dans son interprétation de CMDA, fait référence à la manière dont la composante active de l’intellect est activée chez l’homme. La pensée humaine n’a pas d’actualité propre sous la forme de principes innés de connaissance et ne se reconnaît que par des fantasmes. Par conséquent, il faut interpréter l’ensemble du Corpus aristotélicien, y compris *De anima*, *Physique* et *Métaphysique*. Il ne faut pas dogmatiser *Seconds Analytiques* et absolutiser l’écriture logique d’*Organon*, comme l’ont fait et le font encore les sophistes, les objectivistes et les positivistes modernes. L’interprétation de connaissance faite par CMDA surpasse l’interprétation *De anima* sur ce point. Ce fait a séparé l’interprétation d’Aquin présentée « *ad mentem Aristotelis* » et l’interprétation de Siger présentée « *ad mentem Averrois* » vers l’an 1266. Les semiaverroïstes et les thomistes comme Aegidius ont choisi l’interprétation d’Aquin après 1266 et ils l′ont acclamé comme *Expositor Novus* contre Siger. Cette procédure du thomisme tout juste formé est visible dans la troisième partie du manuscrit d’Oxford écrit par Aegidius vers 1268. Siger, en tant que véritable *Expositor Novus*, est un vrai connaisseur d’Averroès et donc aussi d’Aristote, comme le prouve sa dispute avec Aquin (ch. 4.4.4). Il ne peut donc pas accepter la thèse des avicennistes comme Bonaventure et Descartes sur le *cogito* pensant de manière autonome et sur l’idée innée d’un Dieu moderne dans l’esprit humain. Résumons maintenant le credo de Siger en ce qui concerne la cognition selon QIIIDA, q. 12. Il défend le principe de *tabula rasa* et de l’illumination du sens faite uniquement à partir des substances premières.

« Je maintiens et je crois qu’il n’y a pas de connaissance innée du contenu intelligible dans notre intellect, mais que l’intellect se trouve dans la pure possibilité de tout ce qui est intellectuellement connaissable. Il n’y a pas d’intuition innée des premiers principes de la cognition, car toute cognition naît de fantasmes sensuels. » [[231]](#footnote-231)

L’âme est une table vierge et nous n’avons pas de principes innés de connaissance qui produiraient leur propre contenu de connaissance (*non est innata aliqua cognito intelligibilium*). L’intellect est une simple puissance, ni plus ni moins, car c’est une capacité immatérielle de l’âme donnée dans le corps. La composante active de l’intellect est actualisée par la composante réceptive de l’intellect immatériel, qui est séparée des sens. Cette puissance universelle est actualisée uniquement par les fantasmes sensuels (*ex phantasmatibus intelligit quidquid intelligit*). Puisque l’intellect est en puissance pur par rapport aux sens, il n’a pas d’actualité propre (*nullius intus habens innatam cognitionem*). Par conséquent, l’intellect n’a pas de principes innés de cognition qui refléteraient quelque chose à travers l’intuition faite à l’Avicenne, Grosseteste, Descartes et Kant. Siger n’est pas un moderniste et n’a pas besoin de principes innés ou donnés *a priori* pour justifier la cognition. Ockham prit la même position à Oxford contre l’école des scotistes (ch. 5.4.1). Son interprétation minimaliste de la cognition, connue aujourd’hui sous le nom de « rasoir d’Ockham », rejetait tout ajout mythologique au concept de cognition selon CMDA. Dans le cas de tout principe de cognition hypostasié, l’âme serait une substance séparée (*hoc aliquid*). Cela provoquerait la désintégration de l’unité de la personne, ce qui ne perturbait en rien le modernisme et le postmodernisme jusqu′à nos jours. Siger souligne que l’âme ainsi actualisée ne pouvait pas reconnaître l’ensemble de l’être d’une manière purement réceptive. Pris du point de vue de la puissance pure et séparée, il ne pourrait pas absorber tout le contenu intelligible (*in pura potentia ad omnia intelligibilia*). C’est pourquoi Siger a brillamment interprété l′écrit CMDA. Il définit l’intellect comme une puissance immatérielle qui est actualisée à partir de la connaissance des sens. L′intellect comme *tertium genus* détermine la connaissance sur le mode *subiective*. Après l’actualisation par les sens, la puissance immatérielle forme des concepts immatériels et universels (*intelligibilia*). L’intellect se rapporte à ceux-ci quant à ses objets. La déduction objective pour la preuve scientifique de l’intellect (et non la mythologie moderne) détient donc la forme suivante.

* *Maior* : Tous les humains sont des êtres rationnels par nature (*Gehaltsinn*).
* *Minor* comme un *medium* juste : Le pouvoir de l’intellect est défini en vertu de la causalité réelle faite en mode *subiective*, par l’imposition métaphysique de l’intellect comme *tertium genus* (*Bezugssinn*).
* *Conclusion* : L’intellect en tant qu’essence universelle est nécessairement correcte et donc scientifiquement déduite ; il est reconnaissable de manière évidente, en tant que *quartum genus* postulé de manière adéquate (*Vollzugssinn*).

Selon Siger, « intellect » moderne en tant que *tertium ens* objectif est reconnu objectivement, c’est-à-dire de manière fausse. Les connaissances scientifiques fondées sur une causalité réelle sont exclues de ce mode déductif trompeur. La « preuve »  de la modernité est dogmatiquement donnée. Des postulats théologiques tels que l’immortalité de l’âme et le non-sens nihiliste contemporain sont philosophiquement erronés. Les mythologues utilisent une forme essentialiste et donc logique de preuve déductive pour déterminer la nature de l’intellect. Siger exclut l’essence logique de l’intellect en tant que forme hypostasiée (Thomas d’Aquin, Albert) de la preuve. La métaphysique n’est pas de la logique ; et certainement pas une logique moderne basée sur des fondamentaux démoniaques comme l’arrivée future d’Antéchrist (OBJ II, ch. 3.1.3). Dans ce mode de *demonstratio*, nous devrions comprendre les affirmations apparemment averroïstes de Siger, telles que la déclaration suivante « *intelligibilia autem nun educuntur de potentia intellectus, sed fluunt in eo ab extrinseco* » (QIIIDA, q. 13; 43.94–96). Nous connaissons tout à travers des fantasmes sensoriels matériels, car seuls ceux-ci viennent vraiment de l’extérieur à l’intellect réceptif immatériel. Par conséquent, cette correspondance des choses, des sens et de la pensée est la seule façon dont nous pouvons véritablement reconnaître le monde. Seule la puissance peut être actualisée, mais pas l’actualité déjà donnée d’une substance intellectuelle. L’âme, en tant que forme actualisée dotée d’une puissance intellectuelle immatérielle, perdrait la seule possibilité d’actualiser réellement l’intellect. Cela peut se faire uniquement par des fantasmes sensoriels (*subiective*). La théorie de la vérité en tant que correspondance affirme que nous ne générons pas la vérité « *in artificialibus* » de la manière actuelle des simulacres médiatiques et idéologiques. Nous reconnaissons le monde tel qu’il est réellement. Siger a rejeté la forme moderne de *dativus possessivus*. L’appropriation de la vérité moderne se fait comme un « *Ge-Stell* » subjectivement formé, c’est-à-dire complètement « *in artificialibus* ». En fait, le « *Ge-Stell* » original d’Aristote, Averroès et Siger se fait à l’envers, c’est-à-dire en mode *subjective*. Nous ne possédons pas la vérité, mais la vérité dispose de nous. La réalité s’approprie l’intellect comme la faculté universelle de l’âme, qui reconnaît le monde de manière *obiective*, c’est-à-dire comme une connaissance adéquatement faite.

De l’interprétation précédente, il devient clair que Siger contestait la thèse du deuxième averroïsme selon laquelle l’intellect reconnaît directement les choses réelles de telle manière qu’il les reprend dans leur état réel dans la cognition humaine (*particulare particulariter non intelligit*).[[232]](#footnote-232) Cela n’est pas possible en raison des manières complètement différentes dont les sens et l’intellect reconnaissent la réalité. L’intellect ne se réfère aux choses que par l’acte de penser qui nous fait rejoindre les choses. Cet acte d’intellect subsiste dans le cadre de la personne existante comme une substance première. Par nos propres actes cognitifs, nous reconnaissons le ratio formel et commun des choses. Seul le produit résultant de la cognition personnelle prouve, grâce à l’immatérialité et à l’unité de la cognition universellement donnée, que l’intellect en tant que faculté de l’âme est commun à tous les êtres humains.[[233]](#footnote-233) L’intellect possible n’a pas d’actualité propre qui lui permettrait de retenir la connaissance à la manière de *memoria* d’Augustin ou à la manière des principes innés de cognition postmodernes de Kant. Les *species intelligibilis* sont synthétisées par l’acte d’*intellectus possibilis* réceptif.

« Aristote dit que l’âme est le lieu de l’espèce (*locus specierum*), c’est-à-dire l’âme intellectuelle. Mais il devient le lieu de l’espèce uniquement par l’acte de penser. Il s’ensuit que les contenus stockés dans l’intellect possible sont nécessaires pour effectuer l’acte de compréhension. » [[234]](#footnote-234)

Le « *modus receptionis* » immatériel est lié à la manière dont nous recevons des espèces intellectuelles au-delà des espèces sensuelles. L’âme n’a aucune reconnaissance habituelle des espèces ; son acte de reconnaissance rend le chemin par lequel ces espèces deviennent apparentes en tant que contenus objectifs reconnus. Elles ne peuvent pas exister dans l’âme dans une sphère similaire à la mémoire RAM de l’ordinateur. C’était la définition faite par Bonaventure et Pecham pour stocker la multiplicité des *tertium ens*. Le processus psychique d’intentionnalité et d’abstraction crée des espèces, et l’âme devient ainsi le « lieu » comme origine des espèces. L’intellect actif, en tant qu’autre faculté de l’âme dans la dernière étape de l’abstraction, peut changer l’intelligibilité des espèces en concept de langage qui en résulte. Selon *Seconds Analytiques*, le sujet de la preuve démonstrative doit contenir des connaissances données par l’expérience corporelle. Sinon, la déduction est invalide au sens de la vérité scientifique, car elle ne répondrait pas à la causalité réelle au niveau de la substance première qui est introduite via l’imposition métaphysique. Albert défendit ce point contre *Oxfordian Fallacy* que Grosseteste et Kilwardby introduisirent (OBJ II, ch. 3.4.1). Siger rappelle à nouveau la mise en forme phénoménologique d’Averroès comme la double voie de « *Wie* » herméneutique, pour examiner la façon comment l’abstraction prend sa forme. La citation distingue précisément l’acte d’abstraction universelle de l’acte d’intentionnalité individuelle. Chacun de ces actes est fait d’une manière différente.

« Nous expérimentons en nous-mêmes deux processus d’abstraction (*experimur autem in nobis duas operationes abstractas*). L’activité première de l’abstraction est la réception des connaissances universelles qui sont abstraites (*receptio intelligibilium universalium abstractorum*). La deuxième opération d’abstraction, que nous avons expérimentée, concerne l’abstraction du contenu intelligible, car auparavant ce n’étaient que des intentions sensuelles. Puisque nous expérimentons ces deux processus d’abstraction en nous-mêmes, nous savons qu’il doit y avoir deux facultés mentales en nous au moyen desquelles cette activité opère. La connaissance des activités de l’âme en nous précède la connaissance de son essence (*scire enim actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam*). » [[235]](#footnote-235)

Le défenseur le plus solide du premier averroïsme commence par la description des actes mentaux (*experimur autem in nobis duas operationes abstractas*). La capacité la plus importante de l’âme explorée à travers le processus expérimenté de l’abstraction est son pouvoir d’absorber les formes immatérielles de reconnaissance qui ont été générées dans le processus d’abstraction (*receptio intelligibilium universalium abstractorum*). Par conséquent, l’intellect possible est l’endroit approprié pour garder l’espèce reçue. Importante est la phrase suivante qui définit le chemin de la compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*) à partir duquel cette abstraction est déterminée. L′acte de compréhension comme une puissance pure ne peut pas penser ces contenus par lui-même, car l′intellect ne détient pas de principes cognitifs innés. Nous percevons l’acte d’abstraction intellectuelle de telle manière que nous en faisons l’expérience (*operatio abstracta, quam in nobis experimur*). Les espèces sensuelles données individuellement sont reçues dans l’acte d’abstraction (*abstractio intelligibilium, cum prius essent intentiones imaginatae*). Ce n’est que maintenant que la reconnaissance scientifique de l’âme est complète, car la premisse supérieure et inférieure de l’énoncé (*maior, minor*) fait une conclusion déductive. La réception est une puissance générale de l’âme dans le cadre de l’immatériel *intellectus possibilis*, qui est universellement réceptif (*maior*). Cette puissance générale est actualisée en vertu de la causalité provenant des intentions sensuelles. Tout cela se fait dans le processus de cognition donnée de manière causale et expérimentée directement (*minor*). Le résultat consiste dans le processus d’abstraction, qui est à nouveau reconnu par sa propre expérience, qui, cependant, est déjà donnée dans le cadre du sens universel (*conclusion*). Contrairement à Descartes, la phénoménologie des actes mentaux distingue deux processus différents, « comment » la pensée se reflète dans sa propre connaissance (*experimur has duas operationes fieri*). Le mot « *fieri* » signifie le processus de cognition en mode de *subiective*. Ensuite, dans une conclusion déductive correctement construite, on peut affirmer (*scimus quod necesse est*) que précisément ces deux fonctions liées à la nature intellectuelle de l’âme humaine doivent exister en nous (*in nobis duas virtutes esse*). Le caractère clé est la transition des preuves scientifiques de « *fieri* » de l’intellect à son « *esse* ». Le modernisme averroïste et le postmodernisme ont complètement ignoré cette procédure de démonstrations déductives. La paranoïa moderne le fait à l′envers. Le maillon médian du syllogisme doit inclure la réalité causalement donnée des phénomènes reconnus (*experimur*). La définition résultante de l’intellect est donnée en forme de l’essence universelle. Siger a parfaitement compris le sens de CMDA, puisque Averroès avait complété Aristote sur ce point. Albert et Aquin étaient les semiaverroïstes ; ils n’ont pas explicitement pris ce point de vue. Siger les critiquait explicitement à cause de cette omission dans son deuxième commentaire sur *De anima*. Il a été écrit au moment de la crise majeure après l’an 1270. La question phénoménologique « comment » nous reconnaissons est donnée par l’expérience faite à la première personne. Il doit former une composante de la description de l’intellect et de l’âme. Siger rejette une définition de la cognition, de l’âme et de la personne faite à travers une approche essentielle de l’intellect. C’est l’effet du Sophisme oxfordien fait dans le cadre du principe porrétane « *inmediate* » qui a été inséré dans le premier averroïsme. Siger a créé à juste titre une démonstration scientifique de l’intellect humain selon le principe « *ex inmediatis* » selon *Secondes Analytiques*. Puisqu’un phénomène est donné, c’est-à-dire le processus de cognition dans le cadre d’*intellectio* individuelle en tant que *tertium genus* d’Averroès, l’essence scientifiquement reconnue de ce phénomène est également donnée, c’est-à-dire les universelles reconnues (*intellecta*). Enfin, à la fin de la démonstration déductive, l’essence est définie : l’intellect en tant que forme universelle reconnue, qui est la même pour toutes les personnes en mode *quartum genus*. En 1272, les maîtres de la rue du Fouarre ordonnèrent que cette procédure soit obligatoire pour la recherche scientifique de la personne et de l’intellect dans le cadre de la vraie philosophie. Seule cette procédure, qui énonce la causalité réelle de l’intellect en nous, garantit que nous savons ce qu’est l’intellect et ce qu’est l’âme sur le mode de la conclusion essentiellement et nécessairement établie. La transition scientifique et phénoménologique est justifiée. Le passage de « *fieri* » à « *factum* », fondé de manière scientifique et phénoménologique, confirme la validité de la déduction selon les *Secondes Analytiques*. Il faut commencer par « *fieri* » de l′intellect (*tertium genus*) pour arriver à l′intellect comme « *factum* » (*quartum genus*). La procédure suit la nécessité générée par le datif métaphysique. La description phénoménologique de la cognition provient de l’événement réel d’*anima intellectiva*, qui est existentiellement donné *per prius* (*scire enim actiones animae prius est*). La deuxième étape va à l’essence de l’âme intellectuelle reconnue *par posterius* (*scire eius substantiam*). La causalité est en nous-mêmes, parce que nous reconnaissons quand nous le voulons, et non parce qu’un intellect externe se connecte avec nous. Nous ne nous reconnaissons pas comme des animaux non plus, car notre *intellectus possibilis* arrive à nos sens de l’extérieur, c’est-à-dire sur le mode *separabilis* et *inmixtus*.

Le traité ultérieur *De aeternitate mundi* montre dans la polémique sur l’éternité des espèces que cette erreur des modernistes comme Bonaventure et Pecham est liée à la nature erronée d’*intellectus possibilis*. L’intellect réceptif des modernistes intègre confusément toutes les fonctions de la cognition en lui-même ; de plus, il « exsiste » en mode hypostatique (*cum sit possibilis sicut subiecti, est ipsius agentis ut efficientis*).[[236]](#footnote-236) Le texte cité de Siger confirme avec Averroès que les significations universelles sont de pures potentialités ; ce n’est que sous cette forme qu’elles peuvent être reçues par l’intellect donné de manière *subiective*, qui est la pure puissance de l’âme (*intellectus rei qui est in possibili, cum sit possibilis sicut subiecti*). Le mot-clé « *sicut subiecti* » indique que l’intellect n’est pas un sujet au sens de la substance, car l’intellect serait une *res* moderne hypostasié. Ainsi, la triade herméneutique de la compréhension est complétée en procédant du phénomène à sa cause. Nous avons le contenu immatériel de la conscience (*intellecta*, *Gehaltsinn* de Heidegger), qui produit le double type de causalité expérimenté directement en nous (*experimur—conscii sumus*, *Bezugssinn*). En raison d’une double question phénoménologique, nous déduisons la manière du « Comment » l’intellect fonctionne comme un phénomène. Siger réussit d′établir dans le syllogisme scientifique tout le processus de compréhension, qui est finalisé dans la définition essentielle de l’intellect (*Vollzugssinn*). Les avicennistes commencent par l’essence, puis ils créent une définition théologique, idéologique et mythologique de l’intellect humain. La modernité ne voit aucune différence entre l’expérience existentielle de l’intellect et la définition essentielle de l’intellect. Essentiellement, l’être humain est considéré comme un cadavre, ce qu’Abélard rejetait (OBJ II, ch. 1.3). L’école sicilienne basée sur le Commentateur suit l’acte existentiel de l’âme (ψυχῆς ἔργον, ch. 4.4.2). Le premier averroïsme n’est pas guidé par des connaissances mythologiques manipulées par des Furies académiquement formées. Le jugement critique suit le chemin des phénomènes réels, que la philosophie doit sauver pour créer la véritable cognition de l’être. Par conséquent, Siger et son école, en paroles et en actes, protègent la philosophie en tant que première science sur l’état réel du monde. Les illuminés ont dû annuler cette véritable déclaration sur l’unité de la personne et de sa cognition intellectuelle. Les sophistes Latins ont atteint cet objectif de manière pleinement rationnelle et objective. Le décret de Tempier issu au mars 1277 devint une agora philosophique où la gigantomachie de la personne comme seule substance était combattue de manière artistique. Les Furies sous la forme subjective étaient irréconciliables. Il y avait trop peu de sages dans l’Église à l’époque qui étaient capables de voir à travers l’*alètheia* archaïque pour découvrir le sens originel de cette dispute fondamentale. Une personne aussi sage était l’évêque parisien Alvernus de la génération précédente. Cette erreur métaphysique (*Irrtum*) établit le *factum* objectif fondamental de modernité et de postmodernité qui aboutit à la philosophie nihiliste d’aujourd’hui (*Irre*). La personne schizophrène, décomposée en plusieurs substances mythologiques, s’est finalement transformée en une différence binaire entre l’un un et le zéro. Sous la direction des Muses apolliniennes, Dante démontrait la place unique de Siger dans la philosophie de l’Occident latin. Le titre honorifique de *Docteur Invidiosus* manifeste toute *alètheia* apollinienne de sa philosophie sur le mode de la vérité et de non-vérité. La divine comédie dirigée par Muses et Furies se déroule dans la catégorie herméneutique appelée « *dativus modi* » (ch. 4). La modalité de compréhension intellectuelle chez la personne est donnée soit de manière vraie et donc aristotélicienne ; soit de manière schizophrénique et donc moderne. La philosophie doit sauver le phénomène originel de Siger en tant que véritable averroïste ; il faut le sépararer d’un Siger tragicomique qui est un averroïste moderne. Par conséquent, il est nécessaire de revenir à l’agora philosophique et de faire un réquisitoire catégorique (κατηγορέω) de la divine comédie à travers une forme appropriée de prédication catégorique. La lecture pythienne d′« averroïste » Siger doit nécessairement procéder du phénomène causalement déterminé de la compréhension intellectuelle, et non des délires modernistes. Il est nécessaire d’interpréter à la fois la forme musicale et la forme maniaque de la divine comédie exposée par Dante de manière non dissimulée. La première forme de vérité divine est vraie et cachée sur le mode *obiective* ; la dernière forme d’erreur démoniaque est tragique et pleinement révélée sur le mode de l’objectivité. Les deux formes de la pensée constituent aujourd’hui, sur le plan d’*alètheia*, le destin de l’Occident, aujourd’hui pas seulement de l′empire Latin.

La première partie de QIIIDA est essentielle pour comprendre la philosophie de Siger. Il est nécessaire de prendre en compte l′architecture des quatre parties du traité mentionnées dans l’introduction (ch. 4.4.1). Le Commentateur suivit *De anima* de la bonne manière, du début (DA I–II) à la fin (DA III). Il est nécessaire de suivre l’écriture QIIIDA de la même manière. La réceptivité universelle de l’intellect expérimentée dans l’acte individuel d’intentionnalité (*experimur*) doit être maintenue dans le cadre d’espèces universelles abstraites (*conscii sumus*). Maintenant, nous pouvons procéder à la spéculation averroïste typique de CMDA III.5 sur l’éternité d’*intellectus possibilis* (OBJ I, ch. 2.4.3). La détermination générale de l’intellect ne peut être analysée que maintenant, après la preuve finalisée de toutes les opérations de l’intellect. La cognition intellectuelle des espèces durera aussi longtemps que la philosophie existera en tant que moyen de cognition scientifique basé sur *intellectus possibilis* personnellement expérimenté. La citation suivante est prise par les averroïstes modernes de telle manière qu’ils transforment *intellectus possibilis* en substance. Les analyses précédentes ont montré qu’un tel cas ne correspond pas à la position de Siger. Il confirme la position d’Averroès sur ce point en ce qui concerne la nature de l’intellect comme *quartum genus*.

« Le Commentateur résout ceci comme suit : l’un des intellects est connecté à l’espèce humaine (*copulatur humanae speciei*), et l’autre intellect se connecte à la personne existante à travers la forme cognitive de l’espèce personnelle (*copulatur huic individuo humanae speciei*). La connexion entre l’intellect possible et l’espèce humaine implique un caractère plus substantiel (*essentialior est*) que la connexion au niveau des espèces personnelles. Ceci est donné de telle manière que l’espèce humaine est une espèce éternelle et doit être connectée de cette manière avec l’intellect, qui est éternel. Le lien avec l’individu est moins substantiel dans le cadre du genre humain (*minus essentialis est*). L’intellect peut se détacher de la personne individuelle ; cependant, l’intellect lié à l’espèce humaine ne peut jamais se détacher d’elle (*intellectus a specie humana numquam separetur*). » [[237]](#footnote-237)

Nous devons prendre en compte les interprétations antérieures de la preuve scientifique traitant de l’unité de la personne et de l’intellect selon *Secondes Analytiques*. Il devient clair que le texte désigne l’intellect comme une essence et une notion universelle, car il est lié à l’abstraction spécifique sous le nom de toute l’humanité. L’humanité ne pense pas, seule la personne le fait. Siger dit clairement que « *species humana* » portée par l’intellect comme *quartum genus* n’est pas « *species hominis* » portée par l’intellect comme *tertium genus*. La détermination de l’intellect est donnée d’une manière au niveau de la personne existante (*minus essentialis*) et de l’autre manière au niveau de toute l’humanité (*essentialior*). Dans le premier cas, donné par l’acte existentiel de l’intellect dans le mode *tertium genus*, l’intellect n’est qu’une quasi-substance et donc donné dans le mode « *minus* » par rapport à son être en tant qu’espèce universelle. Dans l’humanité, en revanche, il est pleinement universel, mais au prix qu’il n’existe que dans la pensée du philosophe comme une abstraction. Grâce à la détermination spécifique de l’humanité au niveau de l’universalité, cette définition de l’intellect dans CMDA n’a pas de caractère déficient, comme c’est le cas de son être réel dans la personne.[[238]](#footnote-238) En termes de déduction basée sur « *esse* » essentielle de l’intellect possible ainsi donné, la deuxième procédure de *Catégories* s’applique. Nous énonçons maintenant dans le mode *per prius* le sens du genre universellement supérieur vers l’espèce (τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη, *Cat*. 2a15–16). Maintenant, il est clair que nous prenons « *intellectus* » dans le mode *obiective* comme une sorte d’« *intellectum* ». L’intellect en tant qu’essence n’est connecté au niveau de la personne que sur le mode de la connaissance externe (*intellectus copulatur huic individuo*). Ce mode d’unification ne concerne que l’intellect en tant que notion universelle que nous pouvons accepter ou rejeter, car il s’agit d’une question de cognition personnelle (*minus essentialis*). Au contraire, prise au niveau de « *species humana* », l’essentialité de l’intellect constitue une forme authentique de l’humanité (*essentialior*). L’intellect en tant que signification universelle de l’espèce humaine est né comme la conclusion correcte du syllogisme déductif scientifique, c’est-à-dire sur la base de la cognition causalement expérimentée, que nous avons personnellement en notre pouvoir. Ensuite, la conclusion de cette déduction est universellement valable pour toutes les personnes. La différence entre la faculté potentielle donnée dans la personne existante et le concept universel de l’intellect en tant qu’espèce est absolument fondamentale. Les interprétations objectives ne sont pas en mesure de voir ce *Bezugsssinn*, car elles confondent la nécessité logique et essentialle (*suppositio*) avec la nécessité métaphysique et existentielle (*impositio*). Bacon et Siger diraient que la modernité ne pense pas du tout Elle n’a aucune idée de l’acte de penser (*intellectio*). Elle considère *intellectio* comme un contenu mental (*intellectum*). La vision théorique de l’être spécifique et universel de l’intellect (*factum*) est en contradiction avec l’acte de la personne (*fieri*). Personnellement, l’intellect se manifeste par le fait que chacun de nous pense en tant qu′une personne. L’individu moderne détient l’intellect comme *tertium ens* mythologique et donc objectif. Cet individu ne peut pas penser correctement et l’état actuel de l’Occident y correspond tout à fait objectivement. L’être abstrait (*esse*) de l’intellect réceptif est donné de manière déductive comme une notion universelle ; est pleinement lié à l’humanité en tant qu’espèce, ce qui est tout à fait correct. Dans la personne existante, l’intellect est destructible (*corruptibilis*), ce qui n’est pas le cas de l’intellect en tant que signification universelle.

La preuve scientifique correctement établie permet, par rapport à la nature de l’intellect, de déterminer la caractéristique spécifique et pleinement universelle de l’intellect du point de vue de la détermination générale de la personne capable de philosophie. On retrouve cette conclusion avec la même série de preuves dans CMDA.[[239]](#footnote-239) Le caractère universel d’*intellectus possibilis* est lié à l’existence de la philosophie dans le cadre de l’humanité en tant qu’espèce. La réceptivité immatérielle en tant que propriété spécifique et donc générale de l’âme n’est prouvée en pensant que dans l’existence d’une humanité pensante réceptive en tant qu’espèce. La philosophie, qui, selon *Secondes Analytiques*, achève la démonstration complexe, assure une véritable cognition scientifique au niveau de l’universalité de l’intellect en tant qu’essence. L′intellect sur le plan « *species humana* » fait le dernier élément d’une série accomplie de preuves (*quartum genus*). Cette énonciation catégorique de l’intellect en tant qu’espèce est liée à l’existence de l’intellect personnel en tant que substance première dans la réalité (*tertium genus*). L’intellect reconnu par la déduction comme une notion universelle est déterminé de manière abstraite et spécifique au niveau de l’humanité en tant qu’espèce (*species humana*). Cette signification universelle n’a pas sa propre subsistance, car elle est une abstraction de l’esprit. Seul l’être humain existant peut penser et peut évoquer causalement la pensée et l’expérimenter sur le mode *inmixtus*. L’humanisme de Siger et Dante exige l’intellect de la personne existante en tant que *tertium genus* afin de déterminer le caractère universel de l’homme ou de l’humanité en tant que *quartum genus*. Sans l’intellect réceptif existentiellement donné, le lien intermédiaire de la preuve n’aurait aucune causalité effective donnée à partir de la première substance. La même position est défendue dans l’ouvrage ultérieur *De anima intellectiva*.[[240]](#footnote-240) La clé est le passage « *anima secundum apparentia de ipsa* », qui est pris séparément du véritable « *fieri* » de l’âme dans le corps. L’intellect en tant qu’essence peut être pris selon « *esse* » théoriquement postulée, qui est ontologiquement différent de l’actualisation de l’intellect en tant que puissance personnelle dans l’âme (*non habet opus sine corpore*). La détermination spécifique d’*intellectus possibilis* dans le mode de l’espèce universelle n’est possible que dans le cadre de l’intellect en tant qu’espèce abstraite appartenant à l’espèce humaine. L’humanité ne pense pas, puisqu’elle ne possède pas d’intellect comme acte personnalisé de l’âme (*subiective, tertium genus*). Par conséquent, le modernisme objectif pense de manière complètement paranoïaque ; donc, il a rejeté l’averroïsme supposé de Siger et du Commentateur. L’école du deuxième averroïsme a créé le mythe d’un *intellectus possibilis* cosmique au niveau de l’humanité selon David de Dinant (OBJ II, ch. 2.1.3). Cet intellect cosmique copule avec l’intellect humain. Thomas d’Aquin reconnut que de telles absurdités ne devraient pas être imputées à Averroès. Il a donc créé un mythe plus philosophiquement acceptable qui reste à nouveau associé à la copulation intellectuelle. L’histoire de la folie moderne (*Irre*) commence bien avant l’ouvrage bien connu de Foucault, *Histoire de la folie à l’âge classique* (1961). Le corps ne pense pas, ce qui ne dérange en rien les philosophes pensant objectivement dans la détermination de l’identité de l’individu concret. La modernité définit le sujet comme un *tertium ens*, en vertu de la forme spécifique de copulation avec sa propre hubris intellectuelle. L’abstraction mathématique et logique n’exige pas la réalité de la personne pensante, car ce genre d’abstraction fonctionne avec les essences. Pour la détermination spécifique de l’homme comme un individu, le cadavre est une preuve suffisante ; aujourd’hui, seule la preuve ADN assure l’identité du cadavre. Siger et Dante inspiré par lui ont bien compris la valeur fondamentale de la philosophie d’Averroès pour le destin humaniste de l’homme qui est exposé par la lumière de la raison naturelle. La philosophie explore la détermination d’*intellectus possibilis* de la manière raisonnée, dans laquelle l’intellect opère dans la personne existante. Du point de vue d’Aristote et d’Averroès, l’humanité existe en tant qu’espèce (*quartum genus*) tant qu’il existe au moins un homme existant qui est capable d’une pensée humaine spécifique (*tertium genus*). Trouver de telles personnalités était déjà assez difficile, même à l’époque de l’âge classique, lorsque l’histoire de la folie moderne venait de commencer. Siger et, après lui, Dante savaient parfaitement qu’Averroès parle ici d’une espèce humaine abstraite. L’existence de cette espèce ne réside que dans notre intellect et ne peut jamais être considérée de manière substantielle, comme l’ont fait et le font encore les averroïstes. L’humanisme donné par la nouvelle interprétation d’Averroès ne détermine pas la spécificité de l’homme à partir de la direction du cadavre, comme dans le second averroïsme et dans le modernisme moderne.

Siger critique *Nominales* et averroïstes modernes de l’école de Bonaventure qu′ils prennent l’intellect immatériel comme une substance distincte.[[241]](#footnote-241) Les modernistes ont fait de l’intellect une hypostase au lieu d’observer la manière dont nous pensons réellement. Ils ne voient pas la question phénoménologique du « Comment » la pensée se déroule à travers notre connexion avec les intentions intellectuelles (*intentiones intellectae*). Il est nécessaire de suivre la manière dont les intentions deviennent compréhensibles en nous, et de ne pas juger l’intellect comme une substance séparée (*secundum quod copulatur isti et non absolute*). La pensée peut être prise de manière purement abstraite (*simpliciter in se*) ; dans ce cas, la spéculation porte sur « *esse* » de l’intellect et en aucun cas sur de « *fieri* » phénoménologique qui est vécu réellement. Une fois de plus, la différence fondamentale entre les définitions de l’intellect comme *tertium* et *quartum genus* s’applique. L’analyse de cognition dans QIIIDA fait une distinction claire entre le texte *De anima* et l’interprétation ingénieuse du Commentateur. Siger commençait sa carrière philosophique après le décès d′Alvernus, le chancelier de l’Université et l’évêque parisien. Le maître de la rue du Fouarre a tracé des lignes de démarcation entre Aristote avicennien, Aristote aristotélicien et l’interprétation d’Aristote selon Averroès. C’était une interprétation absolument magistrale, qui est malheureusement restée en dehors de la capacité intellectuelle du modernisme à cette époque et d′aujourd′hui. La philosophie de Siger a été rejetée par les aristotéliciens théologiques, qui se sont installés dans les écoles religieuses de *sophistae Latini* (Aegidius, Thomas d’Aquin). Contrairement à l’école du deuxième averroïsme, ces semiaverroïstes comprenaient très bien les arguments de Siger, mais les rejetaient pour des raisons théologiques. Ce fut le cas d’Albert, qui devint la cible des critiques de Siger. Albert évitait la philosophie de « *pars Sigeri* » indirectement, mais très efficacement. Albert n’est pas venu en aide à cette école de l’évêque Alvernus dans les moments difficiles de l’attaque principale de 1270–74. Et pourtant, il appartenait à cette école, comme Siger l’a clairement déclaré pour sa défense. Siger brillamment défendait la tradition de l’aristotélisme authentique à l’Université de Paris, rue du Fouarre, et il a donc été nommé recteur des artistes de cette époque. La citation suivante résume la conception de l’unité de l’intellect donnée selon l’intention correctement interprétée de la métaphysique d’Aristote.

« L’intellect actif et l’intellect possible doivent être compris de telle sorte qu’ils ne soient pas deux substances, mais deux capacités différentes d’une seule et même substance. Aristote l’avait déjà deviné (*sentit*) lorsqu’il affirmait dans le troisième livre *De anima* qu’un genre [de l’intellect] détient une capacité par laquelle il fait connaissance de tout ; le second genre [de l’intellect] détient la capacité d’être en puissance pour recevoir tout. Dans l’âme donnée par la combinaison de l’intellect actif et passif, nous recevons tout et en faisons abstraction selon la volonté personnelle. Par là, nous affirmons qu’il s’agit des capacités d’une seule et la même substance et de notre intellect. » [[242]](#footnote-242)

L’unité de l’intellect (*de intellectu agente et possibili*) est donnée par deux facultés différentes de l’âme (réceptive, synthétique), qui sont données dans le cadre de l’unique substance existante (*sunt duae virtutes eiusdem substantiae*). Grâce à la conception correcte de ces deux facultés, la thèse de la réceptivité universelle de l’âme est valable. Ainsi, la possibilité d’une cognition universelle est fondamentalement donnée par le fait qu’une capacité peut tout synthétiser et que l’autre capacité différente peut à son tour tout accepter en puissance pure (*est omnia facere et aliquod aliud quod est in potentia omnia*). Les deux facultés séparées de l’âme (*passio, actio*) données dans le cadre du double acte de compréhension personnelle forment une unité substantielle (*virtutes eiusdem substantiae*) de l’intellect donnée dans le cadre de la personne connaissante (*intellectus nostri*). L’intellect n’est pas une substance séparée comme dans le second averroïsme, car il fait deux facultés complémentaires de l’âme. Par conséquent, nous avons à la fois des actes de pensée passive et active pleinement en notre pouvoir (*recipimus et abstrahimus ad libitum nostrum*). La théorie de la cognition entièrement personnalisée est terminée ; en même temps, toutes les thèses fondamentales du deuxième averroïsme sont rejetées. Dante admirait et louait ce style de pensée clair et précis de Siger. Par conséquent, il mit ce magister modeste, discret et persécuté au panthéon céleste des philosophes chrétiens d’une manière très spécifique. Magister Siger complète la philosophie des dominicains bien connus, Albert et Thomas d’Aquin, dans le dixième Chant du *Paradis*. Il a amélioré et complété ce qui était imparfait chez ces deux penseurs aristotéliciens. C’est pourquoi Dante considère Siger le plus grand philosophe contemporain. Bonaventure n’appartient pas à cette trinité de représentants philosophiques du premier averroïsme. Il est loué pour ses mérites ecclésiastiques et théologiques (*Paradiso, canto* XII). L’évaluation de Dante va exactement dans le sens de l’analyse présentée dans la quatrième matrice. Le penseur florentin, contrairement aux modernistes de l’époque et aux postmodernistes d’aujourd’hui, reconnaissait les mérites historiques de Siger pour l’éternité donnée au paradis.

Siger est devenu le fondateur objectivement oublié de l’humanisme occidental. La différence dans la détermination de l’homme entre la modernité et le premier averroïsme a été exposée dans le différend sur « *homo mortuus* » mentionné dans le traité *De anima et de potenciis eius* (OBJ II, ch. 2.2.1). La matrice précédente traitait de l’école des *Nominales* qui établissait la figure de l’humanisme moderne dérivée d’un cadavre hypostasié. Le premier averroïsme défend l’humanisme sur le mode de *dativus finalis* lié à la personne vivante. Il y a la double conception de la béatitude opérée d’abord par l’intellect qui a été perfectionné par la foi chrétienne révélée. La détermination de l’intellect a eu un effet historique sur la pensée européenne à travers Dante, qui avait adopté la définition de Siger d’*intellectus possibilis* en ce qui concerne l’humanité en tant qu’espèce humaine. Dans son concept de l’intellect réceptif en tant que destin universel spécifique de l’humanité, une nouvelle *Lichtung* de l’humanisme occidental est donné, qui détermine son *alètheia* à la fois sur le mode de la vérité et de la non-vérité. Siger a précisément déterminé le mode de connaissance de la personne en termes de vérité en tant que correspondance. Il était le meilleur philosophe de son temps qui défendait l’unité substantielle de la personne d’une manière véritablement scientifique. Par conséquent, il a donné à l’espèce humaine une unité spécifique en termes de tâches et d’objectif de reconnaître tout à sa manière réceptive, ce qui n’est pas propre aux animaux, aux anges ou à Dieu. Le brillant *Doctor Invidiosus* a fondé la version humaniste de *dativus finalis* (ch. 4). L’humanité est dotée de la capacité spécifique d’intellect réceptif, qui représente un destin commun de l’humanité. L’existence de la philosophie est nécessaire pour définir l’humanité sur le mode unique de l’espèce, car nous sommes des animaux quant au genre. L’intellect possible, présenté sous un mode universel spécifique, a défini l’essence de toute l’espèce humaine de telle sorte que l’unité de la personne existante soit préservée comme son fondement. Dante a utilisé ce genre d’*intellectus possibilis* dans sa double vision (*fieri, esse*) pour ouvrir l’époque pratique de l’humanisme dans le cadre de « *universitas humana* ». L’écriture *Monarchia* suit Siger en faisant la référence à CMDA. La forme de Dante d′« esse » spécifique de l’intellect possible est donnée comme une existence spécifique de l’humanité en ce qui concerne les « *fieri* » réels de cet intellect dans la personne existante.[[243]](#footnote-243) Le penseur et poète florentin n’a pas appliqué l’argument de Siger susmentionné dans le cadre philosophique de l’éternité des espèces, mais l’a utilisé pour la définition de la rationalité politique. L’humanité réalise sa possibilité historique à l’aide de la rationalité politique basée sur l’activité personnelle (*intellectus practicus*). Dante relie cette rationalité politique à l’acte personnel d’*intellectus speculativus* d’Albert (OBJ II, ch. 2.4.2). Siger a interprété l’acte de l’âme comme l’accomplissement personnel de l’intellect (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, *De generatione animalium* 736b12). Dante utilisait l’extension d’Aristote de l’intellect théorique dans la pratique (*intellectus speculativus extensione fit practicus*, *Mon*. 1.3.9) pour définir l’action politique donnée personnellement. La connexion entre *tertium* et *quartum genus* est réalisée par le poète Dante à l’aide de la synecdoque, qui, à travers la causalité commune, relie le tout et la partie.[[244]](#footnote-244) L’action rationnelle crée un acte spécifique de l’humanité (*operatio humane universitatis*), qui, du point de vue de la finalité de l’intellect, lui appartient comme la composante la plus élevée de l’homme (*ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur*; *Mon*. 1.3.4). Puisque l’acte de penser a une espèce universelle donnée abstraitement (l’intellect d’Averroès en tant que *quartum genus*), l’unité de l’humanité est également définie par cette réceptivité universelle au niveau de l’intellectus possibilis, par laquelle l’humanité est devenue une espèce. Nous sommes une espèce unique l’un pour l’autre (*species humana*), car nous respectons cette nature spécifiquement humaine en nous-mêmes. En tant que personnes uniques, nous existons et pensons ; mais en tant qu’espèce humaine, nous reconnaissons et énonçons l’humanité de manière universelle. Le lien avec la conception d’Alfarabi de la nature humaine a donné naissance à une nouvelle forme d’humanité de l’humanisme, qui est objectivement réprimée aujourd’hui (OBJ I, ch. 2.1.1). La conception de l’intellect possible a donné la définition de base de l’humanité pensante et agissante de manière autonome (*ultimum de potentia ipsius humanitatis*; *Mon*. 1.3.7). À la suite de cette distinction, l’intellect humain réceptif spécifique (*intellectus possibilis*) apparaît au niveau théorique comme la base de l’unité du genre humain. Selon QIIIDA, q. 14 cité ci-dessus, l’unité de l’humanité est donnée sous la forme de la possibilité spécifique de l’espèce humaine tout entière d’avoir son propre être spécifique (*humana species aeterna est*), qui est lié à la capacité également spécifique de penser qui n’est propre qu’à l’homme (*intellectus qui ei copulatur aeternus est*). L’action et la pensée autonomes de la personne donnée au niveau de l’acte existentiel (*intellectum fieri*), suivent la possibilité universelle de la cognition (*intellectum esse*) dans le cadre de l’humanité en tant qu’unité spécifique. Selon *Éthique à Nicomaque*, cet intellect cognitif agit en réalité ici et maintenant comme l’intellect pratique causalement agissant de la personne (*extensione fit practicus*, ch. 6.1). Cette extension ne doit pas être comprise par l’exposition faite par-derrière, de la direction d’*intellectus possibilis* hypostasiée, mais avec Siger et Dante de la direction de la personne unique, c’est-à-dire par l’exposition du sens provenant de face, de la direction de la forme éthique et politique de l’intellect pratique en tant que *tertium genus*. Ensuite, l’unité philosophique de l’humanité établit également l’unité donnée en tant que communauté éthico-politique universelle (*universitas humana*). L’activité politique et la cognition théorique sont devenues le destin historique de l’Occident et déterminent la forme de son humanité. L’intellect matériel lié aux sens n’arrive pas à construire cette unité spécifique de l’humanité. L’intellect actif séparé représente une sorte d’être propre aux intelligences cosmiques et angéliques et non à l’être humain qui connaît le monde par les sens. Le chapitre précédent a montré que l’intellect humain en tant qu’espèce est clairement séparé de l’être créé éternel des intelligences cosmiques qui possèdent *intellectus agens* pleinement actualisé (ch. 4.4.1). Par conséquent, l’unité de l’humanité est construite sur le caractère spécifique d’*intellectus possibilis, speculativus* et *practicus* (mode *separabilis*), et non sur l’intellect cosmique actif (mode *separatus*). Dante a ouvert l’époque de l’humanisme européen en transformant l’humanisme philosophique du prêtre séculier Siger en un humanisme politique. L’herméneutique d′« *universitas humana* » a souligné dans l’interprétation de l’écriture *Monarchia* que Dante n’était pas un averroïste (Umlauf 2012). Poète et penseur florentin, à l’instar d’Averroès et de Siger, aurait dit que l’ipséité de l’homme en tant qu’être politique repose sur le fait que l’humanité en tant qu’« universitas humana » peut être définie dans le cadre d’une béatitude et d’une sagesse politique spécifique et universelle ; cependant, chacun de nous s’en rend compte personnellement. Dante a compris que l’unité universelle de l’intellect et le destin de l’humanité sont donnés en dehors de la vérité théologique révélée. L’unité de l’humanité existe d’une manière spécifique dans la philosophie de grands penseurs comme Siger. Dante l’a célébré dans *Divine Comédie* d’une manière divine. C’est pourquoi, dans la génération suivante de *Modernorum*, Dante est devenu un averroïste, tout comme Siger.

### 4.4.4 Différend sur le titre *Expositor Novus*

Après la publication de l’ouvrage de Aquin *De unitate intellectus* (1270), Siger s’est rendu compte que l’enseignement des célèbres dominicains, Albert et Aquin, s’accordait sur certains points avec la solution averroïste élaborée selon la métaphysique erronée d’Avicenne (ch. 4.4.1). Mais les deux aristotéliciens rejetaient toutes les erreurs du second averroïsme, à savoir l’hylémorphisme universel et la pluralité des substances dans l’homme. Siger établit clairement la différence fondamentale entre la métaphysique d’Avicenne et celle d’Averroès. Cette différence fondamentale dans l’interprétation de *Corpus Aristotelicum* conduit à un débat jusqu’ici inexploré sur le titre *Expositor Novus* entre Siger et Aquin dans les années 1270–72. Ce débat est embrumé par de fausses accusations d’averroïsme et par l’expulsion du groupe de Siger de la Faculté artistique en 1277. Aegidius fonda le thomisme comme une sorte d’averroïsme objectif qui fonda une nouvelle école de *sophistae Latini*. Les vainqueurs de cette école ont établi une métaphysique objectiviste après l’année 1280. Le deuxième commentaire de Siger sur *De anima* est apparu dans cette période mouvementée après l’année 1270. Le brillant *Doctor Individiosus* n’avait aucune raison de modifier les arguments précédents dans le commentaire du *De anima* I–III (Manuscrit de Munich et QIIIDA). Les deux commentaires sur DA I–III ont créé la seule théorie de l’unité complète de la personne dans l’Occident latin, avant l’analytique existentielle de Heidegger (ch. 4.4.1). Siger confirme que la preuve scientifique de l’âme doit suivre la causalité de la personne réelle, dont l’acte de penser est énoncé dans le lien médian de *demonstratio*. L’investigation doit procéder par les effets expérimentés de l’intellect en nous, en suivant *Seconds Analytiques*. L’âme immatérielle et l’intellect ne sont pas reconnaissables dans l’intuition directe de la connaissance ; la preuve déductive part de l’abstraction établie par les *species sensibilis*. La phénoménologie de Siger considère comme un problème la nature semiaverroïste de l’intellect élaborée dans l’école du premier averroïsme. Siger défend le syllogisme scientifique déductif, dans lequel la définition de l’intellect est basée sur l’unité existentielle de la personne (*homo ipse intelligit*). Le deuxième principe phénoménologique du *De generatione animalium* II.3 est d’une importance fondamentale pour l’argumentation (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον). Un débat similaire a été introduit dans l’herméneutique par Heidegger sur le mode de la double compréhension existentielle (*Bezugssinn*). La phrase clé renvoie au double concept de prédication de l’existence humaine (*vivere, utroque modo dictum, est ab anima*), qui explique la partie explorée *De anima* (τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν, 415b13).

« Il faut ajouter à ce qui précède que nous pouvons comprendre d’une première manière (*uno modo*) en vertu de l’acte de vie (*vivere*) c’est-à-dire de l’être premier du corps vivant (*primum viventis corporis*). Le Philosophe dit dans le deuxième livre *De anima* que l’acte de vie actualisé des êtres vivants est leur être (*vivere viventibus est esse*). Mais par acte de vie, il faut aussi entendre les manifestations réelles de la vie et de l’âme (*opera vitae et animae*). Ces deux types de la vie sont donnés par l’âme (*vivere, utroque modo dictum, est ab anima*). Cependant, l’acte de la vie englobant l’être des êtres vivants ne se manifeste que de la première manière (*manifestatur vivere primo modo*) et ne concerne l’être de l’âme dans les êtres animés que par la vie elle-même, qui est la manifestation de l’âme et de l’être vivant (*per vivere quod est opus animae et vitae*). » [[245]](#footnote-245)

Cette citation rejette la définition essentielle de l’âme selon l’école de Tolède, en pleine conformité avec l′écriture QIIIDA précédemment publiée. L’âme ne se manifeste pas dans son « *esse* » abstraite, mais seulement dans son « *fieri* » actuel, c’est-à-dire dans les actes de la vie. L’acte de vie comme le « τὸ ζῆν » d’Aristote ou le « *vivere* » de Siger peut être compris à la fois de manière essentielle et phénoménologique. La seconde procédure garantit la connaissance de l’âme à l’aide d’une déduction scientifique liée à l’être hyparchique de la personne en tant que substance première. Seule cette approche répond à l’objectif des *Seconds Analytiques* sur le mode « *ex inmediatis* » (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post*. 84a14). Ce type de preuve conduit à une connaissance scientifique complète de l’âme et de l’intellect. Elle se fait par la causalité vécue, sur le mode du *« conscii sumus* » (ch. 4.4.2). Aquin n’est pas allé aussi loin, comme en témoigne la disputatio *De virtutibus* (1271–72) qui se tenait déjà à Paris. La conférence cite le *De anima* 415b13–14 (*vivere viventibus est esse*) contre les modernistes comme une preuve de la définition inadéquate de la vertu selon Augustin (*virtus qua recte vivitur* ; *De virtutibus*, q. 1, a. 2, arg. 15). Thomas relie l’acte d’être d’Aristote à l’âme en tant qu’essence sur le mode de Gundissalinus et de la définition d’Avicenne selon l’école de Tolède (*anima enim est principium vitae per suam essentiam*).[[246]](#footnote-246) Le commentaire sur *De anima* 415b13 fait par Aquin n’a pas le caractère phénoménologique que Siger établit auparavant. Ces deux citations attestent que Thomas ne voit pas le principe phénoménologique de l’exploration de l’âme, qui est défendu par Siger dans l’école du premier averroïsme selon CMDA, alors dans le mode de l′intellect comme *tertium genus*. Siger relie l’interprétation erronée d’Albert à l’enseignement d’Aquin, puisque les deux théories concernent l’essentialité de l’âme mentionnée ci-dessus. L’âme est présentée comme un principe de vie établi *a priori* (*principium vitae per suam essentiam*). Cette définition essentielle de l’âme selon Avicenne montre la primauté de la conception substantielle. Le membre intermédiaire du jugement scientifique (*experimur—consciii sumus*, ch. 4.4.2) n’atteint pas l’acte d′existence qui est expérimentée en la première personne. La preuve déductive de l’intellect et de l’âme selon le datif métaphysique n’est pas établie. Cette erreur fondamentale (*Irrtum*) de l’école *sophistae Latini* détermine la forme moderne de *dativus possesivus* (ch. 4) sur le modu Sophisme oxfordien. La nature de l’intellect doit être étudiée sur le double mode de la prédication scientifique (*Anal. Post*. 84a11–14). L’herméneutique de l’objectivité doit définir précisément la définition existentielle de la personne selon « *utroque modo* » de Siger. Faite selon CMDA, sa brillante définition diffère fondamentalement de l’universalité moderniste, qui manque de fondements existentiels et phénoménologiques. Dans le thomisme, la définition de la personne n’est donnée que dans le mode per se réalisé dans la modalité essentielle et universelle. Cela signifie que l’unité de la personne est établie exclusivement dans la métaphysique de l’essence issue d’Avicenne. C’est une erreur typique de Grosseteste et de Rufus. Ils ont aboli l’abstraction métaphysique d’Averroès dans leur interprétation des *Seconds Analytiques* et ont défini la substance aristotélicienne comme une essence avicenniste. Le terme « *per se* » est pris soit existentiellement, soit essentiellement dans la définition de l’âme et de l’intellect. Il n’a en aucun cas la même signification dans l’école de Siger et dans l’école thomiste. Les deux écoles partagent des interprétations différentes de la preuve scientifique selon *Seconds Analytiques* (OBJ II, ch. 3.1.1). Selon Siger, l’ipséité de la personne suit la double logique de l’imposition du sens donné par la double interprétation « *per se* » (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post*. 84a12). L’ordre exact des énonciations doit être établi en fonction de l’ensemble des preuves (*Anal. Post*. 84a13–14). La preuve scientifique correctement élaborée est venue de l’« ἐνυπάρχει ἐν τῷ » (a13) vers l’« ὑπάρχουσιν αὐτοῖς » (a14). L’école des sophistes Latins du premier averroïsme (Albert, Aquin, Aegidius) a une preuve incomplète donnée seulement sur la base d’une essence déterminée « *per se* ». Mais alors ils ne désignent pas la personne comme « *homo ipse intelligit* » de Siger. Ils utilisent seulement la désignation *« homo intelligit* ». Le mode de « *ipse* » donné par l’imposition métaphysique d’une existence unique a disparu de la preuve. Cette omission a corrigé la conception de *Dasein* de Heidegger jusqu’à plusieurs siècles plus tard. L’impact de l’existence causalement déterminée a été remplacé par la supposition logique de l’« intellect » en tant qu’essence. La déduction a été créée sur le mode *Anal. Post*. 84a14 pour aboutir à l’identité essentielle de la personne sur le mode « *idem* ». Siger définit l’unité de la personne sur le mode *alètheia* ; c’est pourquoi Dante l’a célébré comme le meilleur philosophe de son temps. Aquin a offert la définition de second ordre de l’unité faite sur le mode de *veritas* objective. Le terme « *ipse* » suit la méthode scientifique aristotélicienne qui est démontrée dans le cas de la phénoménologie de Sigers de l’intellect comme acte de l’âme (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον). Seule cette procédure, donnée selon la procédure complète des *Seconds Analytiques*, dégage la définition de la personne des erreurs issues d’*Oxfordian Fallacy*. La critique des deux dominicains avait déjà été incluse dans le premier commentaire complet de Siger sur *De anima*. Le manuscrit de Munich et QIIIDA critiquait la version modérée du Sophisme oxfordien qui était en œuvre dans les définitions de l’âme et de l’intellect. Le brillant métaphysicien voyait clairement qu’Albert et Aquin abandonnaient la phénoménologie de la pensée. L’école de Siger (*pars Sigeri*) fut la seule à défendre la définition de la personne « *utroque modo* » contre les deux écoles unifiées de sophistes Latins (*Moderni*, Albert, Thomisme). La définition existentielle de la personne a pris la place de l’universalité métaphysique thomiste dans la métaphysique de l’essence d’Avicenne. Cette définition doit être rejetée comme insuffisante au nom de la prédication d’*anima intellectiva* dans le scénario existentiel et hyparchique réalisé selon l’interprétation du Commentateur dans CMDA. Les sophistes Latins ont suivi la version de Rufus d’*Oxfordian Fallacy* (OBJ II, ch. 3.3.1) et ont élaboré une définition objective de l’intellect sur le mode « *secundum-quod-ipsum-est* » (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό, *Anal. Post*. 73b27). Ils ont combiné les deux modes génériques différents d’être donné *simpliciter* et *per se*. Cependant, l’écriture QIIIDA déjá clairement distinguait les énoncés métaphysiques et logiques qui impliquent le phénomène appelé « *homo ipse intelligit* ».

L’ouvrage *De anima intellectiva* (1272) confirma les points les plus importants de la critique de Siger mentionnés ci-dessus. L’ouvrage a été publié quand Aquin arrivait à Paris avec sa conception philosophiquement erronée d’« *anima intellectiva* ». Les définitions essentielles d’*anima intellectiva* n’ont pas de valeur fiable tirée du datif métaphysique, mais des présupposés théologiques. En conséquence, la conception scientifique de la cognition a été annulée, car les semiaverroïstes (Albert, Aquin, Aegidius) ont commis des erreurs majeures. Albert et Thomas élaborent une preuve scientifique mal établie qui passait à côté de la véritable causalité cognitive. Sans clarifier la manière fondamentale dont la personne reconnaît tout, ils ne peuvent pas définir les déterminations essentielles de l’intellect. Puisque nous reconnaissons réellement le monde, nous énonçons l’intellect de manière catégorique. Siger a décrit l’acte de penser sur le mode *« ex inmediatis* » donné dans le corps réel. La causalité de « mon » corps en tant que substance première est expérimentée à la fois à partir de la causalité des sens et de la causalité de l’intellect (*experimur—conscii sumus*). Par conséquent, selon l’école de Siger, la démonstration scientifique de l’âme et de l’intellect est assurée sur le mode *subiective* et *obiective*. La métaphysique de Thomas d’Aquin et d’Albert travaille avec la nature abstraite de l’intellect en tant qu’essence avicenniste, au lieu de prédire l’acte de l’intellect dans le cadre de la personne comme une substance première. Dans la preuve de Thomas et d’Albert, l’intellect essentiellement défini supplante le support existentiel de la preuve, qui est lié à la personne qui agit de manière causale, en étant la première substance. Le phénomène réel de Siger, « *homo ipse intelligit* », doit être correctement énoncé sur le mode « *subiective—obiective* ». L’« intellect » thomiste, au contraire, est déterminé sur le mode objectiviste moderne de l’identité logique donnée par la supposition. Aquin crée ainsi un nouveau type de *tertium ens* ontothéologique afin de confirmer la thèse générale *« homo intelligit* » de manière dogmatique. Boèce de Dacie observait cette différence dans l’école du premier averroïsme. C’est pourquoi il a défendu l’école de « *pars Sigeri* » dans l’écrit *Anonymus Giele*. Il expliqua aux thomistes à quoi devait ressembler le mode « *subiective—obiective* » correctement utilisé selon CMDA. En ce qui concerne les monstruosités philosophiques des modernistes dans l’école de Bonaventure, il s’agissait de lacunes mineures. Les semiaverroïstes travaillaient avec la cognition correctement faite donnée par l’exposition du sens de face et ils adhéraient à l’unité substantielle (pour être précis : essentielle) de la personne. Cependant, la définition thomiste de la personne manque de la détermination hyparchique fondamentale faite sur le mode « *ex inmeditatis* ». Cela signifie une preuve incorrectement énoncée à la suite du Sophisme oxfordien fait selon Rufus et Kilwardby ; la première triade de principes cognitifs a été remplacée par la deuxième triade. Siger prend le texte cité *De anima* 415b13–14 (*vivere viventibus est esse*) comme un acte mental d’existence unique. L’actualité de la personne comme substance première, due à l’être hyparchique, établit la preuve scientifique d’*anima intellectiva*. Ensuite, suivant le mode « *ex inmeditatis* », il est vrai que la nécessité énoncée correspond à la nécessité existentielle donnée sur le mode du datif métaphysique. Siger a nié la priorité de la reconnaissance formelle de l’âme comme substance, voire la formulation d’Aquin « *per suam essentiam* » mentionnée plus haut. Déjà le premier écrit QIIIDA rejetait les premières versions thomistes qui proposaient la définition essentielle d’*anima intellectiva*, comme c’était le cas dans l’interprétation de ST I, q. 88. Son importance pour l’école thomiste naissante de l’Université de Paris est mentionnée par Aegidius dans le Manuscrit d’Oxford (ch. 4.3.2). Cette dispute, datée de 1268, ouvre le prochain round de la dispute entre Aquin et Siger sur l’interprétation de DA III.

Siger n’a aucun problème avec le fait que la composante intellectuelle immatérielle de l’âme (*anima intellectiva*) soit détachée du corps après la mort, car cela fait l’objet d’une recherche génériquement différente dans le cadre de la théologie. Cependant, le problème réside dans ce que l’on peut dire de la position de la philosophie par rapport à l’immortalité de l’âme. Ce conflit entre la philosophie et la théologie est exposé dans *Anonymus Giele* (ch. 4.3.1). Boèce de Dacie a rejeté la séparation de l’intellect comme une forme indépendante (Aquin) ou même en forme de substance (modernistes). Le mode *obiective* montre que l’intellect exerce un acte immatériel et qu’il n’est lié à aucun organe du corps, comme les sens. Mais l’intellect est rattaché au corps par le mode *subiective*, car l’acte de penser est un acte de l’âme en tant que forme entéléchique du corps. La philosophie critique de l’aristotélisme ne fournit aucune preuve scientifique de l’immortalité de l’âme. Il n’y a que la base de la causalité établie existentiellement dans le cadre de la personne existante pour assurer une *demonstratio* déductive. Un tel type de « preuve » peut être fourni par l’avicennisme essentiellement fondé. Le philosophe critique se distingue des écoles de sophistes Latins en ce qu’il doit établir correctement les énoncés métaphysiques donnés par la double nature des universaux. La preuve scientifique doit contenir des définitions universelles données uniquement sur la base d’une imposition dérivée de la causalité réelle des substances hyparchiques premières. Cette méthodologie de la preuve scientifique selon *Seconds Analytiques* est ordonnée dans l’école de Siger par le décret mentionné des artistes publié en 1272. La philosophie et la théologie sont deux sciences de genres différents, et aucune déclaration scientifique univoque n’est possible entre elles. Il est donc nécessaire d’expliquer aux semiaverroïstes la nature de l’âme humaine à travers l’expérience de l’acte de pensée sensuellement déterminé sur le mode « *experimur—conscii sumus* ». Sans ce cas, le chaînon intermédiaire du syllogisme déductif est donné causalement et directement à partir de la réalité, tant pour les actes sensuels que pour les actes intellectuels de l’âme. Nous sommes la cause réelle de notre propre connaissance, parce que nous reconnaissons quand nous voulons la faire par nous-mêmes. Une radicalisation inappropriée des principes « *ab extrinsece* » dans le mode du semiaverroïsme peut facilement donner l’impression que l’âme hypostasiée de l’école de Tolède ou l’intellect hypostasié sont les supports actualisés (subiectum) de l’acte de penser et en aucun cas l’être humain en tant que substance réelle existante en premier lieu. L’âme subsistante ou l’intellect ne sont pas les véritables supports (*subiectum*) de l’acte de penser ; ils ont acquis un caractère substantiel sur le mode du second averroïsme. Les chapitres précédents ont montré que l’utilisation de « *subiective* » dans la pensée objectiviste d’Aegidius (Manuscrit d’Oxford, *Anonymus Bazán*) et celle des existentialistes comme Siger (Manuscrit de Munich) ou Boèce de Dacie (*Anonymus Giele*) sont fondamentalement différentes l’une de l’autre. La phénoménologie ne peut permettre une réduction de la personne à un sujet essentiellement défini, car cela contredit le raisonnement de CMDA. Une telle définition de la personne annulerait la métaphysique de la première substance d’Aristote et d’Averroès, la conception réaliste de la science et la doctrine de la cognition unifiée dans la personne existante (*ipse homo intelligit*). Siger refuse le concept « *tantum anima intelligit* » qui hypostasie l’âme et l’intellect.

« Tout ce qui est actif et ce qui est un le fait par sa forme et produit un effet qui est séparé de son propre acte d’être (*in esse separatum*). L’âme ne comprend pas seulement en tant que telle (*non tantum anima intelligit*), mais la personne elle-même comprend à travers l’âme intelligible (*ipse homo per animam intellectivam*). L’âme intellectuelle est donc la forme et la perfection de l’homme et n’est pas séparée de lui du point de vue de son être (*non ab eo in esse separata*). » [[247]](#footnote-247)

L’acte de comprendre ne se réfère pas seulement à la définition objective de l’âme comme forme essentielle du corps (*non tantum anima intelligit*). L’entendement inclut l’existence de la personne dans l’acte d’existence. La définition de l’intellect doit entraîner l’existence de la personne sur le plan d′« *ipse* » (*ipse homo per animam intellectivam*). Le principe « *subiective* » défendu par Siger contre Aquin et Aegidius n’appartient pas au paradigme de l’école de Tolède. Elle définit l’intellect comme une autre forme, à côté de l’âme. La définition de l’intellect dans l’école de Bonaventure est totalement erronée. L’intellect est présenté comme une hypostase porrétane selon l’hylémorphisme universel. La citation introductive *De anima* commente le phénomène fondamental de l’existence unifiée (*vivere viventibus est esse*) qui constitue le principe interprétatif de l’unité de la personne de Siger. Il reprend la discussion introductive de QIIIDA, où l’acte de vie est résolu selon l’école sicilienne basée sur les écrits biologiques d’Aristote. Selon Siger, l’identité numérique de l’intellect est un non-sens absolu, comme nous l’avons expliqué dans le chapitre précédent. Le premier commentaire *De anima* rejetait fondamentalement la possibilité de traiter scientifiquement l’intellect comme une substance individualisée ou comme une hypostase moderne du troisième genre. Le point de désaccord dans l’interprétation de l’intellect unifié est la conception de « *homo ipse intelligit* » que nous ne trouvons pas chez Aquin. Le conflit sur le titre *Expositor Novus* porte sur l’identité objective de l’entendement dans le mode *Gehaltsinn* de Heidegger et sur l’ipséité phénoménologique de l’entendement dans le mode *Bezugssinn* (ch. 4.4.3). Les interprètes objectifs de la pensée de Siger sur le mode du thomisme analytique selon le sophisme oxfordien sont aveugles à cette double nature de l’entendement. La définition faite sur l’identité de la personne ne voit que le simulacre objectif, c’est-à-dire la fausse dispute sur l’unité numérique ou la multiplicité de l’intellect.

Dans les controverses des années 1270–75, Siger est à nouveau confronté à la question de savoir comment l’intellect et l’âme établissent l’unité de la personne, engagée dans l’acte personnel de connaissance. Le premier humaniste latin occidental, après Alfarabi et Ibn Rushd, doit protéger l’acte de penser au niveau de l’existence personnelle. Ce n’est qu’ainsi que l’être humain, en tant que personne, peut atteindre le bonheur défini dans le dixième livre de l’*Éthique à Nicomaque*, grâce à l’acte libre de la pensée et de l’action philosophiques. Ce mode oublié de l’ipséité a été redécouvert par l’herméneutique de l’existence de Heidegger, à laquelle Hannah Arendt ajouta la dimension politique des actions selon Aristote. Le point de départ de la critique de Siger des interprétations d’Aquin et d’Albert concernant *De anima* est la considération de la similitude et de la dissemblance de l’acte de voir et de penser. Siger définit la première forme de compréhension existentielle dans l’Occident latin.

« L’âme intellectuelle ne reconnaît (*non cognoscitur nisi*) que par son activité (*ex eius opere*), c’est-à-dire par l’acte de comprendre (*intelligere*). Or, l’entendement est lié à la matière d’une certaine manière (*quodammodo*) et séparé d’elle d’une certaine manière (*quodammodo*). Si l’entendement n’était pas lié à la matière d’une certaine manière (*aliquo modo*), il ne serait pas vrai que c’est précisément cette personne unique qui reconnaît (*homo ipse intelligit*). » [[248]](#footnote-248)

Selon *De anima* III, la séparation de l’intellect et des sens est une chose tout à fait fondamentale qui se fait sur le mode *obiective*. L’âme n’est reconnue qu’à partir de ses actes (*anima cognoscitur ex eius opere*), qui est la pensée elle-même (*scilicet intelligere*). L’argument suivant, sur le mode *subiective*, souligne que grâce à la matière, une personne existe en tant qu’« *ipse* » qui pense à travers un exercice unique de l’intellect (*ad materiam ... quod homo ipse intelligit*). L’œil fonctionne comme un organe corporel et la personne reconnaît quelque chose individuellement par l’acte matériel de l’œil. Ce n’est pas le cas de l’intellect humain, qui fonctionne sans organe sensoriel physique (*separatum a materia, cum non sit in organo corporeo, ut videre in oculo* ; ibid, p. 80.72). Le lien entre la perception des sens et la compréhension de l’intellect fait la différence entre l’interprétation de Siger et celle d’Aegidius *De anima* I–II (ch. 4.3.2). La question résumée par « *homo ipse intelligit* » doit examiner comment cette puissance de l’âme est liée au corps et comment elle en est séparée (*anima igitur intellectiva aliquo modo est unita corpori et aliquo modo separata ab eo* ; ibid, p. 80.74). Le mode de vision et de pensée d’une personne diffère selon l’interprétation d′« *aliquo modo* » qui sépare deux modalités de cognition.

Nous pouvons maintenant passer à l’argument de base de gigantomachie pour le titre *Expositor Novus*, qui sera poursuivi dans le reste du troisième chapitre, immédiatement après la partie citée (ibid., pp. 81–88). Selon l’école sicilienne, l’acte de penser est devenu la base de la critique tant de l’inconsistant Albert de l′école sicilienne que le très cohérent Aquin l′école tolétane. La critique des deux « philosophes célèbres » (*praecipui viri in philosophia*) commence par l’analyse de double détermination de l’âme donnée dans le corps matériel et par l’intellect immatériel. Siger remarque qu’Averroès avait interprété ce problème sur le mode « *quodammodo* » dans le CMDA. Il poursuit ensuite avec la critique d’Albert et d’Aquin.

« En ce qui concerne la manière dont l’âme est séparée du corps et en même temps reliée à lui, d’éminents philosophes, Albert et Thomas, affirment ce qui suit. La substance de l’âme intellectuelle est liée au corps dans un type d’être identique (*substantia animae intellectivae unita est corpori dans esse eidem*). Mais la puissance de l’âme est censée être séparée du corps (*potentia animae intellectivae separata est a corpore*), parce que cette puissance intellectuelle n’exerce son activité par l’intermédiaire d’aucun organe du corps. » [[249]](#footnote-249)

Siger affirme que les deux philosophes suivent l’enseignement d’Aristote sur l’homme en tant que substance unique. Cette substance est définie à la fois par les sens et par la détermination immatérielle ou immortelle qui concerne la partie intellectuelle de l’âme (*anima intellectiva sit unita corpori, et separata ab eodem*). L’âme immortelle et immatérielle n’est reliée au corps qu’extérieurement. L’âme est séparée du corps (*separata est a corpore*) grâce à la puissance intellectuelle immatérielle. Siger définissait déjà dans QIIIDA les actes de l’âme humaine en mode « *separabilis* ». Les deux dominicains ont séparé la faculté immatérielle de penser inhérente à l’âme de l’expérience sensuelle du corps (*potentia animae intellectivae separata est a corpore*). Dans leur preuve scientifique, il n’y a pas de phénoménologie des actes mentaux. En introduisant la pluralité des hypostases chez l’homme, ils ont *de facto* repris la thèse du deuxième averroïsme, qui définit l’homme par la pluralité des substances. Le philosophe Siger a refusé l’interprétation *De anima* faite par deux grands théologiens du premier averroïsme. Ils ont défini non pas l’acte de compréhension, mais l’essence de la compréhension en utilisant la thèse théologique de l’âme éternelle séparée du corps après la mort (*separata est*). La différence clé est donnée dans la question de savoir ce qui constitue cette « *substantia animae intellectivae* » donnée soit dans le mode « *separabilis* » ou « *separatus* ». L’âme est définie soit l’activité unie à la personne (Siger), soit comme une hypostase (Thomas d’Aquin et Albert). De nouveaux interprètes d’Aristote, tels qu’Albert et Thomas d’Aquin, ont fondé l’unité de la personne sur la définition avicenniste essentielle d’anima intellectiva. Pour la métaphysique classique, l’essence n’est pas une existence. Selon Siger, la définition scientifique formelle de l’homme n’établit le sujet moderne porrétan que dans le sens du substrat immatériel et éternel (ὑποκείμενον), qui porte abstraitement les activités mentales séparées. Une telle âme en tant qu’essence est un « *hoc aliquid* », c’est-à-dire une sorte de substance. Dans un tel cas, la définition objective de l’âme suit les énoncés logiques basés sur la deuxième manière de déduction (*Anal. Post*. 84a14). Ils fondent l’identité essentielle de la personne dans le mode « *idem* ». Une telle unité de la personne basée sur des suppositions ontothéologiques telles que l’immortalité de l’âme ne peut établir qu’une définition essentielle des facultés mentales et intellectuelles. Des semiaverroïstes tels qu’Aegidius et Thomas d’Aquin sont devenus les cofondateurs intellectuels de modernité. Ils ont rejeté le testament aristotélicien de l’Université de Paris et ils ont divisé l’âme en deux formes selon le néoplatonisme de l’école de Tolède. Siger rejetait cette interprétation sophistique de l’aristotélisme en principe, car elle contredisait l’école sicilienne. Le conflit entre Siger et Thomas d’Aquin en tant que nouveaux exposants du Philosophe couvre en fait un autre différend important. Il s’agit de savoir s’il est possible de dogmatiser la philosophie à des fins théologiques. Cette philosophie instrumentaliste a donné naissance à la forme objective de la pensée occidentale. Il est basé sur la forme ontothéologique de *metaphysica generalis* selon l’abstraction d’Avicenne d’être dans le mode essentiel « *ens inquantum ens* ». En philosophie critique, cette procédure n’est pas possible, car elle n’est pas vraie selon la définition de la science liée à la causalité des substances premières. Par conséquent, il existe une science différente concernant Dieu appelée « théologie » et ce type de connaissance est donné par la révélation divine et les Saintes Écritures. La philosophie ne peut étudier scientifiquement que les effets de *causa prima*. C’est l’enseignement des modistes de la rue du Fouarre présenté « *ad mentem Averrois* » et suivant la « méta-physique » qui traite des premiers principes de « substance *qua* substance ». En même temps, Bacon avait le même différend avec Bonaventure (*philosophia dominatur in usu theologiam* ; OBJ II, ch. 3.4.3). Le différend sur les connaissances génériquement différentes de la théologie et de la philosophie conduisit à l’internement de Bacon et à son ostracisme académique à Paris après la condamnation de l’école de Siger en 1277. Dans cette question méthodologique fondamentale, Bacon appartient au groupe « *pars Sigeri* », ce qui est clairement énoncé dans son ouvrage *Compendium studii philosophiae* écrit vers l’an 1272. Bacon a critiqué Albert et Thomas d’Aquin pour leur approche fondamentalement erronée de l’interprétation du Corpus, en utilisant une interprétation aristotélicienne faite selon l’école de Tolède.[[250]](#footnote-250) Bacon voit dans cette génération de théologiens dogmatiques un manque d’éducation philosophique et scientifique. Ils négligeaient l’étude critique de la philosophie et des sciences naturelles.[[251]](#footnote-251) Mais dans ce conflit sur le statut d’*anima intellectiva*, Bacon, contrairement à Siger, a défendu le point de vue de Grosseteste sur la pluralité des formes dans l’âme (OBJ II, ch. 3.2). Siger affirme au contraire que l’interprétation essentielle de l’âme est scientifiquement inadéquate et qu’elle ne correspond pas à l’interprétation existentialiste *De anima* présentée « *ad mentem Averrois* » dans le paradigme de l’école sicilienne. Siger présente une brillante interprétation de l’aristotélisme selon le Commentateur. Ses critiques désignaient clairement Thomas comme un semiaverroïste. Albert reconnut indirectement la critique de Sigers et refusa de se rendre à Paris en 1270 pour protéger l’héritage philosophique de l’école de Blund. Son hésitation ou son manque de courage dans la défense de la pensée critique contre les semiaverroïstes tels que Thomas et Aegidius ont déterminé l’histoire de l’Occident latin. La controverse de l’année 1270 tourne autour du statut scientifique du paradigme théologique ou philosophique, qui impliquait également l’interprétation d’Albert d’*anima intellectiva*. Le titre *Expositor Novus* tranchait entre l’autonomie de la science selon *Secondes Analytiques* et la supériorité de la spéculation théologique et dogmatique des modernistes sur la philosophie. Dieu moderne est mort parce que les modernistes ont gagné cette confrontation et ont façonné l’histoire ultérieure sur le mode d’une sophistique majeure (*Irre*). Leur victoire a été remportée par le semiaverroïste Aquin, qui a perdu sa lutte académique à Paris à cette époque et dut quitter l’université. Cependant, sa cause thomiste n’était pas perdue, car Albert et Aegidius ont remporté la victoire grâce au thomisme nouvellement constitué.

Revenons au désaccord exposé dans l’ouvrage *De anima intellectiva*. La différence entre l’identité substantielle numérique moderne (*idem homo*) et l’ipséité existentielle (*ipse homo*) a une signification fondamentale pour Siger. En abolissant ce principe, nous obtenons une identité externe et simplement numérique de l’être humain en tant qu’essence. L’intellect, en tant que puissance immatérielle d’*anima intellectiva*, vient au corps de l’extérieur comme la dernière et la plus haute perfectio ; il réalise son individualisation sous la forme d’une hypostase immortelle. C’est une conception averroïste de l’âme selon les « *sequaces Aristotelis* » comme l’était Avicenne. Ce point de vue est contraire au raisonnement de CMDA. En adoptant la solution identitaire de l’unité de l’homme selon le semiaverroïsme d’Albert et d’Aquin, cela ferait disparaître le principe d’Averroès de la cognition de l’âme, qui est basé sur *intellectus materialis* modifié de Thémistius. Pour établir la preuve scientifique, le Commentateur doit énoncer la causalité grâce à laquelle notre intellect reconnaît les formes immatérielles. La pensée est en notre pouvoir, ce qui est la preuve de la causalité de la personne en tant que substance première (*vivere est viventibus esse*). La capacité intellectuelle de la personne existe à la première personne, dans « mon » corps (mode *subiective* de Siger). Cela fait la différence par rapport à l’« exsistence » objective de l’intellect donné comme une forme hypostatique. Un tel intellect n’existe pas vraiment, car il ne peut pas être expérimenté dans le corps. Par conséquent, l’intellect est expérimenté comme une puissance immatérielle donnée extérieurement de l’âme uniquement et exclusivement dans les actes physiquement donnés des personnes vivantes. Cette thèse a été fondamentalement niée par la modernité. Elle a introduit la perspicacité directe dans l’intellect hypostasié, qui est substantiellement séparé du corps. Encore une fois, le principe phénoménologique de QIIIDA s’applique au principe de causalité réelle et à la définition ultérieure de l’essence universelle (*scire enim actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam*, ch. 4.4.2). Albert et Aquin, en tant que nouveaux expositors d’Aristote, ont laissé *anima intellectiva* subsister dans le cadre de l’intellect en tant que puissance hypostasiée (Thomas d’Aquin) ou en tant qu’âme hypostasiée (Albert). Leurs raisons étaient principalement théologiques, ce que Bacon connaissait très bien ; par conséquent, il a critiqué les deux théologiens pour leur approche erronée de l’interprétation du Corpus. Siger effectue la critique de ces théologiens à partir d’une position similaire à Bacon. Cependant, il laisse de côté la crise éducative dans les facultés mendiantes influencées par le modernisme dogmatique et l’enseignement des illuminés universitaires. C’était le sujet principal de la critique de Bacon. Le pape Clément IV avait personnellement sollicité l’avis de Bacon sur la réforme de l’enseignement universitaire et du système des études scientifiques. Dans le cas d’Albert et d’Aquin, la causalité dans le maillon intermédiaire de la preuve scientifique n’est pas garantie, car ils avaient négligé l’étude phénoménologique de la personne en tant que première substance hyparchique. Albert et Thomas d’Aquin, en tant qu’exégètes modernes d’Aristote, ont commencé la définition de la personne par l’exposition faite par-derrière, de la direction de l’essence théologiquement déterminée et non de la direction de la première substance expérimentée dans le mode de conscientia. Selon Siger, ils sont tombés dans le piège de l’avicennisme donné comme interprétation d’Aristote selon l’école de Tolède. Bacon susmentionné considérait également cette interprétation comme erronée en principe. Dans le passage du *Compendium studii philosophiae* cité ci-dessus, il a déclaré que s’il le pouvait, il brûlerait toutes les interprétations modernes d’Aristote (c’est-à-dire, selon l’école de Tolède) jusqu’à la dernière copie. Des théologiens comme Thomas d’Aquin et Albert ont aboli la prémisse fondamentale de la cognition scientifique concernant l’intellect en soulignant unilatéralement la nature de l’intellect comme *inmixtus*. C’était nécessaire pour assurer l’immortalité de l’âme. Ils ont commencé l’interprétation de la cognition basée sur une vision intellectuelle directe de l’essence de l’âme intellectuelle humaine selon Avicenne (*scire eius substantiam*). De cette manière, cependant, ils tombaient dans la catégorie des « *sequaces Aristotelis* » néoplatonicienne qu′évêque Alvernus avait déjà critiquées et tous les magistères aristotéliciens de la rue du Fouarre après lui. La séparation de l’âme immortelle du cadavre était assurée grâce à la capacité de l’intellect donnée comme puissance immatérielle de l’âme donnée *ab extrinsece*. Commencer par la définition essentielle signifie que la preuve scientifique selon la causalité réelle sur le mode « *ex inmeditatis* » est au mieux mise à la deuxième place.

Les deux modernistes de l’école du premier averroïsme ont rejeté la nature de l’intellect de Sigers en tant que *separabilis* qui est basée sur la définition de la personne selon CMDA. L’immortalité de l’âme ne peut être prouvée scientifiquement, seulement l’acte unique d’*anima intellectiva* sur le mode *inmixtus* et *obiective*. Mais ces deux défenseurs du premier averroïsme ont préservé l’unité substantielle de la personne, que Siger appréciait beaucoup à l’époque de l’éclipse moderniste de la pensée critique. Thomas et Albert n’ont pas proposé le concept phénoménologique de l’unité de la personne tel qu’il était donné dans CMDA ; par conséquent, Siger les a critiqués sur ce point fondamental. Les deux dominicains ont contourné la perspective de CMDA et ils ont mis la charrette devant le cheval. Dans la prédication catégorique *per prius*, ils travaillent avec l’essence formellement définie de l’âme et non avec la faculté existentiellement expérimentée de l’âme. Siger analyse d’abord la position d’Albert. Il réalise une essence erronée de l’âme sur le mode de « *debet esse* ». La preuve comprend la nécessité à l’aide de l’essence et non par la définition causale.

« L’argument d’Albert pour expliquer pourquoi la substance de l’âme intellectuelle devrait être reliée au corps en un seul être (*debet esse*) est le suivant : chez l’homme, la faculté végétative et sensuelle appartient au même être de la forme et de la substance que la puissance intellectuelle. Il est évident que la substance à laquelle appartient la faculté végétative et sensuelle est matérielle et elle est donnée en corps ; par conséquent, la substance à laquelle appartient la puissance intelligible sera également donnée (*dabit*) dans l’être matériel et physique. Mais nous utilisons le terme “âme intellectuelle” (*dicimus animam intellectivam*) pour désigner la substance à laquelle appartient la faculté de l’intellect (*substantiam ad quam pertinet potentia intelligendi*). Alors il est vrai que cette âme dans son ensemble donne (*dat*) l’être à la fois à la matière et au corps. » [[252]](#footnote-252)

Le Docteur Invidiosus fait la phénoménologie des phénomènes réels et donc il énonce avec précision ce qui a été observé. L’antinomie fondamentale est la différence entre le « *dabit* » d’Albert au futur et le « *dat* » de Siger au présent. La méthode de déduction d’Albert part des sens essentiellement appréhendés (*substantiam ad quam perinet potentia vegetandi et sentiendi*) et va à l’intellect immatériel qui finalise les potentialités précédentes. Ceux-ci subsistent sur une substance hylémorphique (*ergo et substantia ad quam pertinet potentia intelligendi*). Albert travaille d’abord avec le concept de capacité hypostasiée de l’âme intelligible, puis il le termine avec les deux parties inférieures de l’âme. Le raisonnement est formellement correct dans le mode « *debet esse* » qui est valable dans le mode de la rectitude logique, c’est-à-dire « éternelle ». L’être essentiel de l’âme est dans le mode « *semel—semper* » sous la forme d’une déduction abstraite selon la déduction mathématique susmentionnée de l’essence du triangle (*Anal. Post*. 84a14). La définition d’Albert de l’âme intellectuelle n’exprime que la nature essentielle des facultés intellectuelles. Mais alors la preuve manque du principe de cognition selon la causalité réelle sur le mode « *ex inmeditatis* » (*Anal. Post.* 84a13). L’imposition de l’intellect dans la déduction scientifique et les énoncés catégoriques ne peut avoir lieu que sur le mode *subjective*. La causalité de l’intellect est dans le corps comme la seule vraie substance première dans laquelle l’intellect existe comme *tertium genus*. La nécessité de la prédication suit les effets causaux de l’intellect nécessairement donnés dans le corps. Les effets sont inclus la définition dans le maillon intermédiaire du syllogisme déductif afin de déterminer l’intellect comme essence. Siger a ainsi correctement déterminé la définition abstraite de l’âme comme essence et établi l’unité formelle de la personne dans le mode *univoce*. La prédication se déroule ensuite selon *Cat*. 2a15–16, c'est-à-dire du genre essentiellement supérieur (*anima intellectiva*) à l'espèce (*anima sensitiva*). Par conséquent, l’unité de la personne de la forme supérieure d’*anima intellectiva* dans les formes inférieures de cognition sensuellement données essentiellement peut être correctement énoncée (*ergo et substantia ad quam pertinet potentia intelligendi dabit esse materiae et corpori*). Il est possible d’énoncer les facultés intellectuelles « *modo geometrico* » dans l’âme, ce qui inclut la comparaison avec le triangle inscrit dans le quadrilatère selon *De anima* 414b31. L’exposition de l’intellect de face en direction des sens s’applique, et avec elle aussi les déductions données au niveau de l’abstraction essentielle. L’erreur méthodologique d’Albert, cependant, amenait sa définition scientifique d’*anima intellectiva* à être définie à la manière d’Avicenne et non selon le Commentateur. Albert détermine le scénario aristotélicien de l’unité de l’intellect selon l’école de Tolède, mais pas dans l’esprit de CMDA. Siger dit que la définition n’implique qu’une thèse abstraite. Elle est faussement présentée comme une causalité effective, car elle est mise au-delà des effets réels de l’intellect corporel. Nous faisons l’expérience de la pensée causale à la première personne, parce que nous pensons quand nous le voulons nous-mêmes. La version d’Albert de l’unité donnée au futur (*dabit*) ne donne pas de réponse claire à la façon dont la personne réelle pense au présent (*anima igitur intellectiva dat esse materiae et corpori*). La méthode déductive est donnée d’une manière scientifique incomplète. La conclusion n’est donnée qu’hypothétiquement, et le futur ne répond pas à la causalité réelle de la personne intellectuellement pensante. La preuve prédit l’âme hypostasiée comme une essence, et l’être de l’âme est éclairé par-derrière, par le concept abstrait (*substantiam ad quam*). Albert mentionnait déjà cette conception gradualiste de l’intellect comme forme dans *De homine* (*quattuor sunt gradus*), mais à cette époque, sous l’influence de l’école de Blund, il insistait sur la trajectoire réelle de l’abstraction et définissait la cognition par le principe « *ex inmediatis* » (*tres sunt species* ; OBJ II, ch. 2.4.2). Albert n’a pas utilisé l’approche en mode totalement erroné du Sophisme oxfordien. Siger donc formulait une critique différente contre son point de vue que contre la procédure semiaverroïste de Thomas. La définition essentielle n’est pas erronée dans le cas de la substance matérielle. Elle inclut les capacités matériellement données des sens. Mais dans le cas de l’intellect immatériel donné de l’extérieur aux sens, c’est une erreur, car l’intellect est dans son essence une puissance pure et non une essence actualisée. La gradualité des formes d’Avicenne abolit la conception phénoménologique de l’intellect comme *separabilis* et prédit l’essence de l’intellect dans le mode avicenniste *separatus*, comme une substance immatérielle séparée du troisième genre. Siger attribue la conception erronée à Albert en disant « *substantia… dabit esse* » ce qui est en contradiction avec l’approche scientifique et phénoménologique de *Secondes Analytiques*. La critique de l’approche essentialiste montre la différence entre le commentaire sur DA I–II dans le Manuscrit de Munich (*potest esse*, ch 4.3.2) et le commentaire de QIIIDA, où cette vision essentialiste n’est pas possible. La troisième partie De anima explore la compréhension dans l’âme de manière intellectuelle et non sensuelle. Selon CMDA, Siger procède de la puissance d’un acte de penser présent causal et empiriquement vérifiable à la première personne (*dat*) à la cause elle-même, c’est-à-dire à la première substance effectivement pensante. C’est la personne existante en tant qu’unité hylémorphe (*anima igitur intellectiva dat esse materiae et corpori*). La preuve scientifique correcte suit le datif métaphysique ; les actes de pensée expérimentés d’ici et maintenant (*tertium genus* de CMDA) fondent la déduction de l’essence (*quartum genus* de CMDA). La différence grammaticale entre le futur et l’indicatif implique une erreur métaphysique « *fallacia secundum quid et simpliciter* ». Albert tirait une conclusion logiquement et formellement correcte sur la nature de l’intellect et de l’âme (*simpliciter*), mais il a choisi une approche méthodologique erronée de la recherche, qui scientifiquement ne se tient pas sur le mode causal réel « *secundum quid* ». Dans le maillon intermédiaire de la preuve, il manque la causalité unique de l’intellect. Il ne peut être expérimenté que dans le mode de « *ipse* » (*homo ipse intelligit*) dans le mode *tertium genus* selon CMDA. Albert a tiré une conclusion correctement donnée sur la puissance matérielle et immatérielle de l’âme, en laquelle consiste le principe d’animation du corps. Cependant, son approche n’est pas cohérente avec l’existence réelle de cette faculté telle qu’elle est requise par *Secondes Analytiques* pour la forme scientifique du syllogisme déductif. La preuve doit être donnée au niveau de la causalité de la première substance, et non à partir de la définition de l’essence universelle. Le « *non sequitur* » métaphysique est tiré de la position du brillant connaisseur de la « méta-physique » d’Averroès. Contrairement à Avicenne, la métaphysique du Commentateur est donnée comme une science sur la première substance en tant que substance. Ce n’est pas le cas d’Albert.

Immédiatement après cette critique suit l’analyse de Thomas qui a été célébré comme *Expositor Novus*. Selon Siger, Aquin a commis une erreur bien pire. Ce théologien énonce l’unité de l’intellect et de la personne d’une manière qui peut être considérée comme averroïste. Ce n’était pas le cas d’Albert, qui a reconnu l’interprétation de CMDA. Le différend tourne autour d’une double interprétation du terme « *anima est qua intelligimus* ».

« La thèse de Thomas est que l’acte de compréhension est exécuté dans l’acte de l’intellect lui-même (*fit secundum ipsum intellectum*). Mais la compréhension peut être attribuée non seulement à l’intellect, mais aussi à l’être humain unique existant (*non solum intellectui sed etiam homini ipsi*). Cela serait impossible si l’âme intellectuelle avait son propre être, séparé de la matière et du corps (*esse separatum*). Par conséquent, dans le deuxième livre *De anima*, le Philosophe dit que nous comprenons en vertu de l’âme (*anima est qua intelligimus*), et conclut que l’âme est un acte et l’achèvement du corps. » [[253]](#footnote-253)

L’approche d’Aquin consiste dans le fait qu’il comprend l’immatérialité de l’âme en termes de nature spécifique de l’intellect. Sa nature immatérielle existe grâce à l’acte spécifique de penser (*intelligere fit secundum ipsum intellectum*). Le problème clé devient le statut du mot « *fieri* » qui se rapporte à l’intellect. Thomas d’Aquin prétend que l’intellect existe également dans le mode « *ipse* », et pas seulement la personne établie corporellement. Le théologien Thomas d’Aquin apporte cette affirmation problématique de Rome à Paris en 1270. Le premier thomiste Aegidius avait proclamé cette thèse à Paris depuis l’année 1268. L’intellect est une forme intellectuelle spéciale et subsistante à côté d’*anima intellectiva*. L’intellect hypostasié assure l’immortalité et l’indestructibilité de la personne en raison de son immatérialité et de sa séparation. Cette thèse est d’origine aristotélicienne authentique, mais elle n′est en aucun cas chrétienne. Alvernus le savait très bien vers l’an 1240, dans une polémique similaire contre « *sequaces Aristotelis* ». Il l′a également attribuée Aristote (*ex quibus fuit Aristote, et séquaces eius vidélicet Alpharalius, Algaxel, et Avicenne* ; OBJ II, ch. 2.3). La publication de cette thèse se trouve dans la première partie de *Summa Theologiae* compilée en Italie. Cette interprétation a fait d’Aquin un *Expositor Novus* pour les intellectuels parisiens perplexes hésitant entre le premier et le second averroïsme, comme l’était Aegidius Romanus. Les chapitres suivants consacrés à Thomas d’Aquin montrent la différence entre les deux actes de subsistance : l’âme en tant qu′une forme de la personne (*qua1*) et l’intellect en tant qu′une forme dans l’âme (*qua2*). Siger relie *anima intellectiva* à l’acte holistique de l’existence dans le mode « *homo ipse intelligit* ». Par conséquent, il rejette résolument le dualisme de deux hypostases dans l’homme. L’intellect ne peut en aucun cas être hypostasié, car alors ce serait une substance. Encore une fois, l’accent est mis sur le principe « *subjective* », qui n’appartient qu’à l’âme immatérielle en tant que forme actualisée du corps (*anima est qua intelligimus*). Dans les passages mentionnés ci-dessus, Siger affirme clairement que l’ipséité n’appartient qu’à l’être humain dans son acte holistique de la vie et de la compréhension. C’est l’âme à cause de laquelle nous comprenons, parce que nous ne comprenons que dans le corps. Par conséquent, nous pouvons expérimenter l’activité de l’intellect de manière causale (*qua1*). Attribuer le mode « *ipse* » directement à l’intellect en mode *qua2* signifie que l’intellect est devenu une sorte de substance ou d’hypostase. Il s’agit d’une erreur fondamentale dans le modu Sophisme oxfordien commis par Rufus. Il postule que l’essence universelle devient une cause effective réelle (*medium et causa idem* ; OBJ II, ch. 3.3.1). L’*anima intellectiva* thomiste est reliée à l’intellect hypostasié comme « νοῦς » d’Aristote. Il forme une forme active et causale indépendante qui peut exister en dehors du corps (*anima intellectiva haberet esse separatum a materia et corpore*). C’est précisément cette conception de l’âme intellectuelle hypostasiée que l’on retrouve chez Aegidius vers l’an 1270, comme l’ont montré les chapitres précédents. Le théologien Thomas a besoin de cette hypostase pour sauver l’immortalité de l’âme en introduisant la forme d’intellect selon Aristote. La puissance intellectuelle de l’âme garantit l’unité de la personne dans le corps. En même temps, la forme d’hypostase définit la subsistance immatérielle de l’âme après la mort, puisqu’elle peut être séparée du corps. Siger le considère comme un sophisme pur. Thomas d’Aquin en tant que philosophe prend l’intellect dans l’analyse de la cognition comme une potentialité de l’âme. Thomas d’Aquin en tant que théologien prend le même intellect comme une hypostase en se référant à *De anima* d’Aristote afin de défendre l’immortalité de l’âme. L’intellect est pris en même temps et dans le même genre de *demonstratio* comme une potentialité philosophique et comme une forme hypostatique théologique. Ce sophisme est exposé dans l’ouvrage *De unitate intellectus*, écrit à Paris et rejeté par les maîtres de la rue du Fouarre et par Bacon. En 1272, les artistes de la rue du Fouarre interdisaient expressément ce mélange de théologie et de philosophie en publiant le fameux décret. Le raisonnement de Thomas a atteint le niveau d’une erreur fondamentale du deuxième averroïsme. Cependant, Thomas d’Aquin a défendu la pluralité des formes chez l’homme, et non celle des substances comme deuxième averroïsme.

Siger considérait l’interprétation *De anima* faite par Thomas comme une erreur bien pire que l’interprétation faite par Albert. Il a préconisé la pleine unité de la personne selon la CMDA. Siger fait remarquer aux connaisseurs du problème que Thomas mal comprit la partie centrale de l’enseignement d’Aristote et d’Averroès. L’âme fait l’acte de la vie intellectuelle (*anima est qua intelligimus*) et complète donc l’existence corporelle (*eam esse actum et perfectionem corporis*). Dans le cas d’Albert, l’intellect essentiel agit comme une supposition dans la preuve déductive dans le mode *obiective*. Il devrait être énoncé en mode *subjective* en utilisant l’imposition métaphysique de l’intellect comme *tertium genus*. Albert reflétait le cours réel de la cognition dans *anima intellectiva*. Thomas d’Aquin a mal interprété le cours de la cognition même. Il a laissé l’intellect en tant qu’essence opérer des effets causaux dans le modu Sophisme oxfordien issu de Rufus. L’intellect ne peut pas opérer l’acte de compréhension comme une hypostase dans le mode « *ipse* » parce que tous les actes d’*anima intellectiva* immatérielle sont de nature personnelle. Complètement tous les actes de compréhension (empiriques et intellectuels) sont constitués sur le mode « *subjective* » en tant qu’activités d’une personne existant corporellement. Siger a défendu l’âme intellectuelle en tant qu′un compositum (ch. 4.4.1) dès le début. Les facultés intellectuelles de l’âme sont immatérielles et viennent aux capacités sensuelles de l’âme de l’extérieur, dans le mode de l’intellect comme *separabilis*. L’intellect qui comprend de manière autonome devrait inclure des principes de cognition hypostatiques et a priori donnés comme « Homme volant » d’Avicenne et le *cogito* de Descartes. Cependant, l’écriture *De anima* défend l’exposition du sens d’être uniquement de face, puisque l’intellect s’actualise à travers les sens. Sinon, l’intellect ne serait pas une *tabula rasa*, que Thomas d’Aquin défend cependant sans compromis contre le deuxième averroïsme dans son écrit *De unitate*. Siger objecte à la clarification incomplète de Thomas sur l’unité de la personne que sa définition présuppose l’intellect qui est actualisé une sorte de quasi-substance (*hoc aliquid*). Mais cette forme sophistique de l’intellect, donnée à la manière de la modernité averroïste, ne pouvait pas tout reconnaître dans la réceptivité pure. Siger défend clairement et sans compromis la conception de l’intellect comme une puissance immatérielle pure sur le mode de *separabilis* et non de *separatus*. La thèse d’Aquin défend l’intellect sous la forme hypostasiée *separatus* et *inmixtus*, puisque l’intellect doit garantir l’immortalité de l’âme. Cette procédure fait la deuxième grande erreur d’Aquin. Il utilise les exemples géométriques d’essences (triangle, quadrilatère) qui peuvent être combinées entre elles. Ce n’est pas le cas de l’intellect. Il prend l’intellect comme une forme et *anima intellectiva* comme une autre forme. Il n’y a pas une telle sorte d’intellect chez l’homme, puisque toutes les essences sont données exclusivement dans l’esprit (l’intellect en tant que *quartum genus*). Selon Siger, seule *anima intellectiva* possède une forme actualisée et non l’intellect en tant que puissance hypostasiée. Par l’entéléchie des êtres vivants (*esse actum*), nous sommes capables de reconnaître et d’expérimenter tout dans l’acte de notre propre compréhension. Il est donné dans l’âme comme une forme actualisée (*anima est qua intelligimus*). L’âme est engagée dans la modalité d′« *ipse* » en vertu d′*actus essendi* de la personne. Par conséquent, il ne peut pas être déclaré en ce qui concerne l’intellect dans l’ordre *par prius*. L’âme n’est pas principalement une essence, comme le déclare à tort Thomas d’Aquin, mais une forme entéléchique d’existence donnée en mode « *qua* ». L’intellect n’est principalement que la puissance pure de l’âme existant également dans le mode « *qua* ». Alors l’intellect lui-même n’est dans le mode *per prius* que comme pure potentialité et il ne fait pas une essence actualisée. Thomas d’Aquin a détruit l’architecture d’*anima intellectiva* parce qu’il définit l’âme principalement dans le mode *quartum genus*; ensuite, il l’actualise en outre dans le mode *tertium genus*. Il ne peut pas le faire autrement parce qu’il a besoin de l’intellect dans la modalité *separatus* pour sécuriser le postulat théologique génériquement différent de l’âme immortelle. L’intellect hypostatique comme *suppositum* est suffisant pour une conclusion logiquement valide de la preuve. Alors, une preuve scientifique en mode *demonstratio* n’est pas valable de manière aussi déformée. Thomas d’Aquin a aboli l’imposition de l’intellect donné causalement dans le seul corps (*experimur—conscii sumus*) de Siger. Scientifiquement et philosophiquement, nous ne connaissons que l’existence d’*anima intellectiva* donnée causalement dans le corps (*homo ipse intelligit*). Le principe formel de la vie ne consiste pas dans l’intellect séparé en tant que faculté de l’âme ; cela se fait en vertu de l’entéléchie dans l’âme en tant que forme du corps. Encore une fois, le caractère passé de la cognition selon *Secondes Analytiques* s’applique ; la cognition universelle suit la réalité des premières substances. En tant que théologien, Thomas d’Aquin a mis le postulat théologique en premier lieu, au lieu de la prédication de la substance réelle, en suivant le datif métaphysique (OBJ I, ch. 1.1). En conséquence, il a transformé la donation métaphysique et existentielle de l’être en une donation objective, basée sur le sujet moderne cognitif (*dativus obiectivus*, ch. 4). Aegidius a reconnu cette forme sophistiquée d’objectivité comme un nouveau dogme philosophique et il a ainsi fondé une école thomiste de *sophistae Latini*. Le théologien Thomas d’Aquin exige l’âme immortelle sur le mode de l’essence à action causale, qui forme l’interprétation de base de la personne dans *De unitate*. Cet aristotélisme ne correspond pas à la philosophie critique selon Siger. Il a déclaré la causalité d’*anima intellectiva* dans la personne existante comme première substance actualisée (*anima est qua intelligimus*). Dans ce mode originel d’*actus essendi*, la causalité n’existe que dans l’âme qui fait la forme unique du corps. Par conséquent, l’intellect en tant que forme hypostasiée ne peut pas conserver la primauté de la cause effective qui établit la cognition. Selon Siger, l’âme intellectuelle expérimente la causalité dans le corps en tant que substance animée. Elle représente la seule source d’actualité, car elle est liée à la première substance hylémorphique. Une fois de plus, la défense de la métaphysique d’Averroès contre celle d′Avicenne est à l’œuvre.

Thomas d’Aquin a fait une erreur beaucoup plus grande qu’Albert, car il a pris l’intellect comme essence pour être la source de la causalité réelle sur le mode de « *ipse* » existentiel (*intelligere fit secundum ipsum intellectum*). Albert simplement confond le mode « *subjective* », qui doit être donné à l’intellect sous l’imposition métaphysique, avec le mode « *obiective* », qui est donné par supposition logique. La prédication *anima intellectiva*, cependant, reste sur le mode de l’unité de la personne comme « *homo ipse intelligit* » de Siger. Thomas d’Aquin a défini l’intellect hypostasié comme une autre forme en plus dans *anima intellectiva*. Après l’introduction de l’intellect comme nouvelle hypostase, le principe « *homo ipse intelligit* » n’était plus valable. L’utilisation instrumentale de l’intellect (*ipsum intellectum intelligit*) à des fins théologiques a créé un simulacre d’*anima intellectiva* définie de manière sophistique. Thomas et Aegidius ont déclaré que ce simulacre de la personne était une authentique interprétation aristotélicienne *De anima*. Thomas d’Aquin a rejeté l’interprétation d’Averroès de l’unité de la personne selon CMDA et a opté pour l’interprétation originale *De anima* selon Aristote. Les adeptes modernes, postmodernes et thomistes considèrent que l’interprétation d’*anima intellectiva* faite « *ad mentem Aristotelis* » selon *De anima* est identique à l’interprétation faite « *ad mentem Averrois* » selon CMDA. Ils ont objectivement raison, mais à cette époque il y avait encore des penseurs critiques à Paris. Une telle position était fondamentalement inacceptable pour les derniers représentants de l’école de Blund et Alvernus à l’Université de Paris. L’école des « *sequaces Aristotelis* » d’Aquin n’avait pas de définition chrétienne de la pleine unité de la personne qui n’est donnée que « *ad mentem Averrois* ». La version thomiste d’*anima intellectiva* a été élaborée dans le nouveau mode du semiaverroïsme, puisqu’elle a été désintégrée en deux formes d’hypostases. Aegidius est l’auteur du Manuscrit d’Oxford et de l’écriture *Anonymus Bazán*, entre autres, parce qu’il connaissait exactement le cours de ce fameux débat « *homo ipse intelligit* ». Il se déroula parmi les représentants du premier averroïsme à l’Université de Paris avant l’année 1272. Aegidius a modifié le résultat de telle manière qu’Averroès et Siger sont devenus les averroïstes. Le départ d’Aquin après la dispute perdue montre clairement qui a obtenu le titre *Expositor Novus* et pourquoi. L’ensemble du débat est consigné dans l’ouvrage de Siger *De anima intellectiva* *3*. Le vaincu Thomas d’Aquin s’installa à Naples puis se rendit à Lyon pour un concile et il mourut en voyage en 1274. Aegidius fut le premier thomiste à prendre le parti d’Aquin contre Siger et contre ses partisans de la rue du Fouarre (*pars Sigeri*). Cependant, il connaissait bien les arguments de Siger et savait qu’ils étaient vrais. Par conséquent, il les a attribués de manière sophistique comme originaires à Aristote, renforçant ainsi la position d’Aquin en tant que *Expositor Novus*. D’autre part, il a attribué l’explication erronée de Thomas de l’intellect hypostasié au Commentateur, créant ainsi un simulacre thomiste d’Averroès comme un hérétique et un mauvais philosophe. Ainsi, un nouveau type d’Averroès en tant qu’averroïste est apparu dans l’école thomiste. Le pluralisme des formes décrit dans *De unitate* d’Aquin et critiqué par Siger, il était de manière fausse et sophistique attribué à Averroès lui-même. Ce point de vue se retrouve à la fois dans l’interprétation d’Aegidius *De anima* contenue dans le Manuscrit d’Oxford et dans son ouvrage *De plurificatione*.[[254]](#footnote-254) Le sujet de la pensée est l’intellect unifié et subsistant, qui s’actualise dans l’être humain individuel à travers la connexion avec le corps dans le mode averroïste de *continuatio*. Alors la personne ne pense pas (*homo intelligat*), mais son contenu intellectuel est pensé à travers l’acte impersonnel de l’intellect séparé (*quod intelligatur*). Il se connecte avec nous ici et maintenant (*ex tali unione intellectus ad nos*). Ce sophiste Latin a ensuite dénoncé Averroès comme averroïste et philosophe païen dans l’ouvrage cité *De erroribus Philosophorum* (1270). Aegidius ne pouvait pas attribuer directement cette erreur à Siger avant 1277, car il se serait rendu académiquement stupide. Le simulacre de Siger en tant qu’averroïste n’a été créé qu’après l’année 1280 par la génération vaincue de *Modernorum* d’Oxford avec Pecham à la tête.

La figure historique d’Averroès en tant qu’averroïste a été créée en combinant les deux simulacres : le thomisme parisien et le modernisme d’Oxford. Le chapitre suivant montre que Thomas d’Aquin était plus prudent dans sa critique d’Averroès, mais il avait philosophiquement tort de la même manière qu’Aegidius. La nouvelle école de semiaverroïsme aristotélicien (Thomas, Aegidius) rejetait à la fois la version avicennienne et augustinienne de l’averroïsme dans les écoles du deuxième averroïsme, ainsi que le groupe de prêtres séculiers de Siger et les connaisseurs du CMDA à la Faculté des Arts (*pars Sigeri*). Vers l’an 1275, tous les connaisseurs de l’école du premier averroïsme qui suivirent le débat sur *Expositor Novus*, ils savaient très bien que Siger offrait bien meilleure solution de l’unité de la personne. Sa solution, d’ailleurs, adhérait à la tradition chrétienne de l’interprétation *De anima* selon l’École de Paris, donnée à l’école de Blund. L’interprétation correcte de CMDA a été confirmée dans l’interprétation de Scotus selon l’école sicilienne vers 1230. Les maîtres instruits de l’Occident latin connaissaient la critique de Siger à la fois des dominicains dans l’écriture QIIIDA et *De anima intellectiva* et ils devaient y réagir, comme l’a montré le cas d’Aegidius Romanus. Thomas d’Aquin et Aegidius Romanus se sont approchés du deuxième averroïsme qui a transformé l’âme en une simple force motrice du corps (*anima ut motor*). Ainsi, la définition de l’âme intellectuelle n’était plus valable dans le mode *subjective* qui assurait la définition scientifique de l’homme comme première substance existante. Siger met fin au différend sur le titre *Expositor Novus* dans le cas de l’interprétation *De anima* avec cette évaluation concise de l’aristotélisme d’Albert et d’Aquin : « *Isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum déterminant*. » (*De anima intellectiva* 3 ; éd. Bazán, p. 82.98–99) L’évaluation de Siger à propos de Thomas et Albert est laconique et brillante comme d’habitude. Le magister fait une distinction entre Aristote « chrétien » et « païen ». Les deux interprétations *De anima* sont correctes d’une manière aristotélicienne ; mais un seul prend en compte non seulement la lettre, mais aussi l’intention du Philosophe. Siger ne pouvait pas reconnaître la position d’Aquin en tant que nouvel interprète du Corpus d’Aristote. Thomas n’a pas saisi le sens ultime (*intentum*) de l′écrit *De anima*, que l’œuvre CMDA a achevé. La performance de Siger a éclipsé le thomiste Aegidius et son interprétation sophistique du Commentateur. C’était la dernière goutte dans la tasse d’amertume académique de *Modernorum* battus. L’attaque générale contre les magisters de la rue du Fouarre a commencé après la publication du deuxième commentaire de Siger, qui peut donc être daté du début de l’année 1272. C’est probablement sous l’influence de *De anima intellectiva* que la Déclaration des magisters a été rédigée en avril 1272. Cela explique aussi le départ du philosophe vaincu (et non du théologien) Thomas d’Aquin de Paris fin avril 1272. Siger se tenait dans la ligne de l’interdit du chancelier Alvernus (OBJ II, ch. 2.3) et a rejeté tous les concepts de l’intellect humain en tant qu’essence hypostasiée. Siger rejette l’âme hypostasiée ou l’intellect selon le principe phénoménologique mentionné dans l’introduction de QIIIDA. Nous ne pouvons pas considérer l’âme intellectuelle comme un universel ou une substance, car nous n’éprouvons les effets de l’intellect que dans le corps. Les universaux et donc aussi la deuxième substance ne sont, en tant qu’âme et intellect, que des constructions spécifiques de la cognition (*quartum genus* d’Averroès). Leur nature et leur caractère universels doivent être prouvés dans la métaphysique présentée « *ad mentem Averrois* » par la preuve déductive correctement formée selon *Secondes Analytiques*. Siger affirme que notre cognition ne peut pas considérer directement l’âme comme une seconde substance. Suivant le mode *per prius* et le principe « *ex inmediatis* », nous ne reconnaissons l′âme que ses actes. Ces expériences sont faites sur le mode « *ipse* » et elles sont basées sur la causalité réelle. Par conséquent, nous sommes conscients de la nature fondamentale d’*anima intellectiva*. Dans le premier averroïsme, l’âme et l’intellect ne peuvent être ni de véritables substances premières ni des hypostases porrétanes, comme nous le trouvons dans la définition de l’intellect hypostasié d’Aquin et dans l’enseignement d′Albert sur l’âme essentiellement considérée.

La partie suivante de l’écriture de Siger présente l’exégèse accomplie de la métaphysique d’Aristote selon CMDA. Les cinq premiers arguments expliquent en détail pourquoi Aristote et Thomas d’Aquin offriraient une mauvaise compréhension du rôle de l’intellect et de la détermination d’*anima intellectiva* selon Aristote. Soit ils considèrent l’âme comme une essence indépendante (Albert), soit ils définissent l’intellect comme une forme séparée qui appartient à l’âme de l’extérieur et assure son immortalité théologiquement nécessaire et sa séparation du corps (Thomas d’Aquin). L’erreur commune d’Albert et d’Aquin est basée sur une individualisation insuffisante de la personne qui ne se fait que sur le mode numérique « *idem* ». L’individualisation se fait à l’aide du corps en tant que matière, à laquelle l’intellect immatériel vient de l’extérieur. Cela ne fait que créer une description formellement correcte (mais en aucun cas métaphysiquement vraie) de l’unité de l’intellect et de la personne dans le mode essentiel et analytique d’*Oxfordian Fallacy*. Cette description trouve son expression dans la phrase « *homo intelligit* ». Siger défend l’individualisation de la cognition basée sur l’unité de la personne donnée dans la déclaration « *homo ipse intelligit* ». L’individualisation se fait grâce à des actes de compréhension vécus personnellement. En conséquence, la première philosophie existentialiste a vu le jour dans l’Occident latin. L’intellect est la faculté expérimentée de l’âme, à travers laquelle nous reconnaissons de manière immatérielle. Cette expérience est universellement énoncée selon la causalité hyparchique de la personne en tant que première substance existante. Cela crée une détermination scientifique de l’intellect. Dans le membre médian du syllogisme (*experimur, conscii sumus*), la causalité de l’intellect fonctionne comme la première substance du corps animé. Selon Siger, les deux dominicains prônent l’immatérialité et la séparation de l’intellect sur le mode du *separatus* et non de *separabilis*. Albert ne l’a fait que sur le mode de l’hypothèse déductive. Thomas d’Aquin travaille déjà avec la séparation donnée comme un principe efficace dans la réalité. Cela a donné naissance à une autre forme du Sophisme oxfordienne et à un autre simulacre d’Averroès en tant qu’un averroïste. Cette erreur a été transmise dans l’histoire de la philosophie par le thomisme établi par Aegidius. Le « *peccatum originale* » philosophique du thomisme est né du fait que l’unité théologique de l’intellect n’est pas en mesure de définir l’acte de penser de telle manière qu’il soit immatériel par rapport aux sens et en même temps qu’il fait partie de la subsistance corporelle de l’âme. Thomas d’Aquin a étendu le principe de « *ipse* » attribué unilatéralement à l’intellect. Il a fait un dualisme de deux formes semblable au second averroïsme. La deuxième série de critiques est de nature philosophique. Siger explique l’intention réelle de la métaphysique d’Aristote, donnée par la primauté de la première substance réelle, que les deux adeptes du premier averroïsme ne comprenaient pas (*praedicti viri non concludunt intentum* ; *De anima intellectiva* 3, p. 83.39). Albert et Thomas d’Aquin n’ont pas été en mesure de prendre la perspective phénoménologique de CMDA (πῶς, *quomodo*) qui résume l’intellect dans l’existence unique de la personne. Siger était le seul penseur de l’Occident latin à entrer pleinement dans la perspective de CMDA et à comprendre les subtilités et les pièges du débat d’Averroès avec Alexandre et principalement avec Thémistius (et Siger avec Avicenne) qui fait le but *De anima*. Dans la génération suivante après l’évêque Alvernus, Siger réussit à défendre pleinement la question de savoir pourquoi Averroès est le « *philosophus nobilissimus* » et pourquoi il est le meilleur interprète d’Aristote (OBJ II, ch. 2.3). On voit donc bien à qui les maîtres de la rue du Fouarre ont conféré le titre *Expositor Novus* et qui ils ont élu comme recteur.

Jetons un coup d’œil à la valeur suprême de la philosophie de Siger, qui représente jusqu’à présent la meilleure interprétation *De anima* dans l’Occident latin. Siger attire d’abord l’attention sur le fait que le raisonnement concerne uniquement l’enseignement philosophique sur l’âme donnée par Aristote et reconnaissable avec la raison naturelle, et non les déterminations théologiques de l’âme basées sur l’enseignement chrétien.[[255]](#footnote-255) Cette position a fondé les arguments trouvés dans le décret des artistes parisiens de 1272. Ce décret défend les différents genres de recherche en théologie et en philosophie. C’est pourquoi Siger et son école ont formulé cette déclaration. La distinction de la recherche générique en philosophie et en théologie était dirigée principalement contre Sophisme oxfordien issu du deuxième averroïsme. Il professait l’hylémorphisme universel et créait un simulacre sophistique de la personne réelle. Mais la défense de *Secondes Analytiques* faite par la phénoménologie de pensée correctement interprétée (*homo ipse intelligit*) était dirigée contre le sémiaverroïsme aristotélicien dirigé par Thomas d’Aquin et Aegidius à Paris, que Siger attribuait également à Albert à Cologne. Ils ont proclamé une nouvelle version du Sophisme oxfordienne en ce qui concerne l’âme hypostasiée (Albert) et l’intellect comme une forme autonome (Thomas d’Aquin) ; ou, ils ont créé une confusion sophistique des deux (Aegidius). L’argument de Siger contre Albert est assez simple. Albert a intégré l’intellect en tant que puissance de l’âme dans les capacités matériellement données de l’âme. Il a reçu l’unité de la personne, mais n’a pas été en mesure d’amener la brillante intégration d’Averroès de Thémistius à la fin. Averroès a accepté le principe de Thémistius de séparer d′*intellectus possibilis* en ce qui concerne son origine immatérielle et il a mis ce type d’intellect en dehors de la cognition sensuelle. En même temps, cependant, il acceptait le principe d’individuation fait par l’intellect matériel, que Themistius rejetait (OBJ I, ch. 2.4.3). Albert a déterminé par erreur la matérialité de l’intellect, ce que CMDA a accepté en adaptant l’enseignement de Thémistius. L’intellect est individualisé comme quasi-matière, c’est-à-dire dans mode *tertium genus*. Albert prit l’intellect comme essence et combina ainsi *intellectus possibilis* et la composante inférieure de l’âme. Ce n’est pas la position de Thémistius, car il a séparé *intellectus possibilis* des sens. Albert ne peut pas intégrer pleinement l’intellect dans le mode « *homo ipse intelligit* » selon CMDA. Sa prétention au titre d’*Expositor Novus* est invalidée par l’argument suivant.

« Albert présuppose que la puissance végétative et sensuelle appartient à cette substance à laquelle appartient aussi la puissance intellectuelle. Ce n’est pas vrai, ni selon le Philosophe, ni selon l’interprétation de Thémistius, comme cela sera décrit ci-dessous. » [[256]](#footnote-256)

Albert a compromis le cours factuel de la cognition par sa thèse sur la cognition primaire prise du point de vue de l’âme comme essence hypostasiée. Albert a une définition de base de toutes les capacités qui sont au même niveau d’abstraction en raison de suppositions logiques. Par conséquent, toutes les facultés conservent la même nature essentielle par rapport au sujet logique que le porteur abstrait de ces facultés (*potentia vegetandi et potentia sentiendi pertinent ad illam substantiam ad quam pertinet potentia intelligendi*). De plus, l’intellect est postulé comme séparé parce qu’Albert doit l’avoir en quelque sorte séparé des facultés formellement définies de l’âme sensible. Siger affirme que l’âme, en tant que deuxième substance du mode essentiel universel, ne se situe qu’à la fin de la déduction scientifique de la cognition, et non à son début. Selon CMDA, Thémistius a bien compris que’*intellectus materialis* doit être lié à des actes individuels de cognition et qu’*intellectus possibilis* doit être séparé des parties sensuelles de l’âme. Malheureusement, Thémistius n’a pas mené la synthèse jusqu’au bout et il a complètement séparé l’immatériel intellectus possibilis, qu’Averroès corrigeait par sa conception. Albert ne comprenait pas la perspective de CMDA sur ce point. L’*intellectus possibilis* ne doit être séparé des sens que sur le mode de *separabilis*, de sorte que l’âme puisse se reconnaître réceptivement et immatériellement directement dans le corps. Par conséquent, l’intellect reconnaît le corps et les sens dans le mode *obiective* et il est donné *subjective* dans l’âme. L’intellect est immatériel et une puissance distincte du corps hylémorphique et il a besoin de l’être matériel pour être actualisé. Ce n’est qu’ainsi que l’intellectus possibilis peut être un récepteur universel des contenus métaphysiquement complètement différents, c’est-à-dire sensuellement et individuellement donnés par les organes corporels. Siger compléta la thèse d’Albert sur la partie clé du raisonnement de CMDA en tant que *tertium genus* et a renouvelé la prédication scientifique complète d’*anima intellectiva* selon *Second Analytiques*. Nous reconnaissons non pas parce que nous considérons *anima intellectiva* principalement comme une essence du troisième genre, mais parce que nous expérimentons en nous-mêmes, sensuellement et donc matériellement, la manière dont nous reconnaissons (*experimur*). Par conséquent, dans le mode *per prius*, l’acte de cognition personnellement expérimenté (*ipse*) est donné en premier (*experimur—conscii sumus*). Par conséquent, Averroès a corrigé le concept d’*intellectus materialis* de Thémistius (OBJ I, ch. 2.4.2). La phénoménologie conçoit l’intellect comme *inmixtus* ou *separabilis* selon le lien médian correctement créé du syllogisme en dehors du Sophisme oxfordien, c’est-à-dire de manière réelle et causalement efficace.

L’argument contre Thomas d’Aquin critique une autre perte de perspective de CMDA. Son aristotélisme boite sur l’autre jambe, puisqu’il a participé à l’erreur d’Alexandre.

« L’argumentation de Thomas ne suit pas non plus l’intention de la métaphysique aristotélicienne ; il examine formellement la nature (*eius ratio*) de la compréhension chez Aristote, dans le composite abstrait et matériel (*quomodo compositum materiale intelligeret*). Ce composite aurait acquis un caractère humain (*ut homo*) en étant une âme intellectuelle dans son essence (*anima intellectiva in essendo*) comme séparée de la matière et du corps (*separata a materia et corpore*). » [[257]](#footnote-257)

Thomas d’Aquin adhère à l’unité de la personne en étudiant l’acte de compréhension dans le cadre de la substance hylémorphique (*quomodo compositum materiale intelligeret*). Selon Siger, il s’agit d’une entreprise louable à l’ère de la confusion mentale moderne et de la schizophrénie d’une personne substantiellement divisée. Mais Siger soutient qu’une idée correcte ne suffit pas, car le raisonnement d’Aquin ne correspond pas à la véritable approche d’Aristote et de CMDA. Thomas d’Aquin énonce le sujet essentiellement défini. L’écriture *De anima* doit être liée à la totalité du *Corpus*, car Aristotle considère l’homme par rapport à son activité existentielle. Voir le passage cité dans les chapitres précédents concernant la vie en tant qu’acte de la substance hylémorphique unique (*vivere est viventibus esse*). Les passages précédents ont clairement montré que Thomas, par son accent exagéré sur le côté intellectuel de l’intellect, donnait l’impression que les facultés intellectuelles de l’âme sont séparées de la substance hylémorphique existante (*anima intellectiva in essendo sit separata a materia et corpore*). La clé de la critique est le terme *« in essendo* », qui correspond exactement à la perspective erronée de l’œuvre *De unitate intellectus*, comme le montreront les chapitres suivants. La position d’Aquin est sophistique en ce qu’il définit apparemment la personne vivante. En réalité, il a devant lui un simulacre composé du corps hypostasié et de l’âme hypostasiée, ce qui est exactement défini par le subjonctif diplomatique de Siger (*ut homo*… *sit*). Selon Siger, l’unité de la personne chez Thomas est un postulat dogmatique d′un théologien, et non une réalité philosophique correctement défendue. En conséquence, Thomas a repris la position des modernistes qu’il critiquait. Comme si le simple cadavre assurait la définition spécifique de l’homme. En bref, le théologien a bien plus besoin de l’immortalité de l’âme que d’une interprétation existentielle appropriée *De anima* selon CMDA. Siger, en tant qu’*Expositor Novus*, ne peut pas reconnaître l’activité de l’intellect dans le corps comme l’enseignement authentique d’Aristote. Siger reconnaît que l’interprétation thomiste suit la lettre *De anima*. La carence concerne l’intention du philosophe lui-même et non le texte *De anima*. L’Aristote « païen » originel doit être transféré du groupe des « *sequaces Aristotelis* » au groupe des défenseurs chrétiens de l’unicité et de l’unité de la personne. Le chancelier et évêque Alvernus l’a fait « *ad mentem Averrois* » à l’Université de Paris pour la première fois. L’aristotélisme de l’école d’Aquin relève de la critique de Siger concernant le Sophisme oxfordien. Thomas n’a pas de causalité dans le lien médian de *demonstratio*. Il ne maintint pas l’acte de compréhension de la personne sur le plan « *ipse* » (*homo ipse intelligit*). Nous l’avons noté dans l’interprétation de Siger de *De generatione animalium* II.3 qui a été commentée au début de QIIIDA (ch. 4.4.1). L’existence dans le mode « *ipse* » n’appartient qu’à la personne vivante en tant que substance première grâce à son *actualiter* et *simpliciter* étant donné l’être indivisible. Le métaphysicien à l’esprit scientifique Siger a nécessairement rejeté le formalisme théologique de l′œuvre *De unitate* d’Aquin comme insuffisamment vrai. L’accent mis sur la subsistance de l’âme en tant que quasi-substance est théologiquement postulé. L’intellect hypostasié donné extérieurement viole le principe de l’acte d’existence donné uniquement dans la première substance réelle (*vivere est viventibus esse*). Il n’y a pas d’autre « *esse* » humaine en réalité. Aquin soutient la pensée individuelle dans le mode « *idem* ». Par conséquent, il ne procède pas de la même manière que Siger. L’identité formelle de la pensée dans la substance hylémorphique essentiellement conçue n’est pas la même chose que l’ipséité herméneutique de la pensée dans la personne existante. Prise dans le cadre du premier averroïsme, la formulation théologique d’Aquin « *homo intelligit* » n’a pas le même sens que la formulation philosophique de Siger « *homo ipse intelligit* ». Pris théologiquement, son argument est correct, puisqu’il est basé sur la supposition logique correcte ; pris philosophiquement comme une *demonstratio*, il est faux, puisqu’il n’y a pas d’imposition de la causalité réelle. Dans l’écriture *De unitate intellectus*, Thomas a souligné l’acte autonome de compréhension dans l’intellect hypostatisé (*intelligere non est nisi in intellectu*).[[258]](#footnote-258) Siger a défini le sujet de la cognition dans le mode de la personne comme « *ipse* ». Par conséquent, il a rejeté la définition essentielle d’Albert d’*anima intellectiva* et en particulier la version de Thomas de l’intellect comme une forme hypostasiée dans l’âme. Le sujet de la cognition n’est pas l’âme dans le corps en tant que substance abstraite, mais l’acte existentiel de compréhension expérimenté à la première personne.

La critique d’Aquin et d’Albert en ce qui concerne la nature de l’intellect a comparé leurs positions avec Thémistius. Il avait défini la conception de l’intellect dans le cadre du principe « *ab extrinsece* » et selon le modèle aristotélicien du navire et du bateau (*ubi Themistius dicit quod intellectus sic se habere videtur*; ibid, p. 85.88–89). Siger voit clairement l’utilisation erronée de l’intellect réceptif hypostasié de Thémistius. Chez Thomas, il n’y a pas d’unité de la personne, ce qui est une erreur fondamentale compte tenu du but *De anima*. Aristote a postulé cette unité de la personne (voici DA I–II), mais Averroès l’a vraiment accomplie dans son écriture CMDA. Albert a élaboré la preuve purement formelle d’*anima intellectiva*. Siger a vu précisément que ce point de vue était rejeté par l’argument de CMDA parce que l’argument de Thémistius était utilisé différemment. Le Commentateur prit le principe de la réceptivité pure d’*intellectus possibilis* d’Alexandre et non d’*intellectus possibilis* séparé de Thémistius. Cependant, Averroès a pris de Thémistius sa conception d’*intellectus materialis*. Cela fait une différence fondamentale par rapport à la position d’Aquin. Par conséquent, CMDA contient le principe de la détermination volontaire de l’intellect immatériel à partir de la direction des sens, que le néoplatonicien Thémistius n’a pas soutenu. Par conséquent, Siger rappelle aux deux dominicains que la conception de Thémistius d’*intellectus possibilis* donné de l’extérieur, qui est indépendante du côté végétatif et animal de l’âme, n’est qu’à moitié correcte du point de vue de l’ensemble de la philosophie d’Aristote.[[259]](#footnote-259) Le principe phénoménologique tiré de *De generatione animalium* voit clairement le principe de « *ipse* » dans l’homme à travers l’acte d’être la substance première et le défend avec Averroès. Le principe d’ipséité expliqué par Siger s’applique à la personne unique qui existe et pense. L’intellect ne pense qu’à travers le corps, mais il le fait selon sa nature immatérielle (*intellectus in intelligendo est operans intrinsecum ad corpus per suam naturam*).[[260]](#footnote-260) Cette citation et toute la critique de Siger rejettent le système intellectuel de Thomas donné dans *De unitate*. Il a transformé l’intellect en un moteur externe de l’âme dans le mode néoplatonicien « *anima ut motor* ». Siger préserve l’activité réelle de l’intellect réel. Ceci est donné dans l’âme de la manière « *ex intrinseco* », sur le mode de la réalité existentielle basée sur l’acte d’être de la personne en tant que composition hylémorphe (*attribuuntur compositis ex intrinseco operanti et eo ad quod sic intrinsece operatur*). De plus, prise dans le cadre de la cause formelle et de la cause finale, cette causalité agit comme l’ensemble de l’être humain (*formae et perfectiones eorum appellantur*). L’intellect ne peut pas être individualisé aussi matériellement que dans le cas de l’acte de voir lié à un organe matériel. Selon Siger, Thomas d’Aquin a défendu cette identification de la compréhension et de la vision sur le mode de l’intellect solaire selon l’école de Tolède.[[261]](#footnote-261) En ce qui concerne l’acte de voir, il est vrai que la capacité de l’âme à voir donne forme aux impressions sensorielles sans forme dans le cadre de l’organe de l’œil en tant que partie du corps. Cela rend le scénario dans le mode « la forme contre la matière ». L’œil est le principe formel de la vision. Les perceptions sensorielles sont formées comme la matière. Mais l’intellect n’a pas d’organe des sens, et ses espèces ne sont pas de nature matérielle, comme les espèces sensuelles pour la vision. La forme créée dans *species sensibilis* et la forme créée dans *species intelligibilis*, ce sont deux actes différents de l’âme. Ils sont supportés par deux facultés différentes : l′une matérielle et l’une immatérielle. La capacité formelle de l’âme n’est pas une hypostase avicenniste moderne et une cartésienne postmoderne, mais la faculté de l’âme en tant qu’*anima intellectiva*. Siger explique que la perspective dans l’attitude de Thomas vers 1270 est principalement théologique et non philosophique. Puisqu’il est théologiquement correctement fait, Siger, en tant qu′un chrétien et un prêtre catholique, est d’accord avec elle. Mais puisque la thèse d’Aquin est problématique d’un point de vue philosophique, le philosophe Siger doit corriger l’enseignement théologique d’Aquin sur l’intellect de manière à ce qu’il soit conforme à l’enseignement philosophique contenu dans *De anima* et dans CMDA. Sinon, ce n’est pas une théorie scientifique sur l’unité de l’intellect, mais un postulat théologique donné à un niveau d’abstraction inférieur. L’abstraction métaphysique requise, qui est la première science sur la base de l’être, est plus élevée. C’est l’intention originale du philosophe, exprimée dans les travaux du Commentateur.

L’aristotélisme d’Aquin est principalement théologique et dogmatique. Du point de vue de la philosophie critique de Siger, son simulacre objectif de l’intellect est un concept plutôt problématique. Entre Thomas et Siger, en tant que nouveaux exegètes d’Aristote, il y avait un différend sur la vérité double. Elle est déterminée par l’interprétation théologique et philosophique d’Aristote faite dans le cadre du premier averroïsme. Siger voit clairement le dilemme de Thomas. Ce théologien doit assurer l’immortalité de l’âme même après la disparition du corps. Pour le faire, il a cherché un argument philosophique approprié selon *De anima* d’Aristote. Cette interprétation théologisante est possible selon la lettre du texte. Par conséquent, Siger ne le critique pas en principe, contrairement aux erreurs grossières du deuxième averroïsme. Il ne les a plus traités en détail dans l’ouvrage *De anima intellectiva*. Mais l’aristotélisme dogmatique de Thomas est fondamentalement imparfait si, comme Averroès, nous interprétons la totalité de l’œuvre d’Aristote à partir de la position de « méta-physique » basée sur la primauté des substances premières (OBJ I, ch. 2.4.1). Bacon défend une vision aristotélicienne similaire établie en dehors de la théologie dogmatique. Cet aristotélisme chrétien suit l’intention aristotélicienne réelle présentée « *ad mentem Averrois* ». Il était et il est toujours la seule interprétation aristotélicienne capable de préserver la pleine unité de la personne et de sa pensée. La revendication d’Aquin du titre *Expositor Novus* a été annulée par l’analyse existentielle de Siger selon CMDA élaborée selon l’école sicilienne. L’aristotélisme de Thomas et Aegidius se fait sans le Commentateur. Ils ne sont pas capables d’endosser la pleine unité de la personne sur le mode de la démonstration scientifique selon *Secondes Analytiques*. L’intellect en tant que composante hypostatique immatérielle de l’âme éternelle a repris la position d’Alexandre et de Thémistius de l’intellect séparé et subsistant. Un tel intellect néoplatonicien, fait dans le mode de séparation, actualise extérieurement l’intellect hylique donné individuellement dans le corps comme la première substance. La solution d’Aquin contredit la thèse « *homo ipse intelligit* » défendue par Siger. C’est la même erreur que les alexandrins, c’est-à-dire les représentants du deuxième averroïsme. La défense théologique de l’âme existant après la mort doit nécessairement protéger l’intellect hypostasié qui vient aux sens de l’extérieur. L’intellect est la seule faculté de l’âme, qui est immatérielle et assure ainsi l’éternité chrétienne d’*anima intellectiva*. Cette réflexion théologique amena Thomas d’Aquin à adopter la perspective d’Alexandre et de Thémistius et à devenir un alexandrin objectif. Thomas doit créer un intellect formellement séparé, qui existe en tant que *tertium ens* dans l’âme en tant que forme entéléchique du corps. Hypostatiser l’intellect au nom de la théologie fait une différence essentielle entre le philosophe Siger et le théologien Thomas.

Cette différence, Dante l’a justement remarquée dans *Divine Comédie*. Dante place Thomas d’Aquin dans le courant du deuxième averroïsme et laisse Bonaventure louer Thomas d’Aquin comme un théologien inspirant (*di fra Tommaso e ' l discreto latino / e mosse meco questa compagnia*; Paradiso 12.144–45). C’était une excellente version d’*alètheia* musicale, puisque cette laudatio était en fait une critique sévère d’Aquin en tant que philosophe.[[262]](#footnote-262) Dante a révélé *Lichtung* de la vérité et non-vérité du thomisme selon les Muses divines. Dans la question de l’unité de la personne existante, le thomisme a créé une version cachée de la pluralité des formes (mais en aucun cas des substances), car ils ont transformé l’intellect en une forme hypostasiée. Le *Doctor Individuosus* poursuivit la critique de Thomas d’Aquin de manière suivante.

« Par là, Thomas d’Aquin a dit comment la connexion est établie, comment l’âme intellectuelle est connectée au corps et comment elle en est séparée. Une fois de plus, il devient évident que la personne existante (hominem ipsum) ne peut pas comprendre à travers le concept de causalité d’Aquin (*ex causa quam assignat*). Selon lui, l’homme ne comprendrait pas dans son ipséité (*non solum homo ipse intelligeret*), mais seulement la partie matérielle de la composition définie par lui (*sed pars materialis huius compositi*). Grâce à ce genre de connexion, il arriverait que l’intellect se trouve dans le corps et dans un organe, comme cela a déjà été dit ci-dessus. » [[263]](#footnote-263)

La partie clé de la critique voit clairement et rejette la forme thomiste du Sophisme oxfordienne donnée dans la conception erronée de la causalité (*ex causa quam assignat*). La cause ne peut pas être attribuée de manière dogmatique, car l’essence n’agit pas de manière causale. Elle énonce universellement la causalité déjà donnée dans la réalité. Le thomisme n’a pas de personnalité existentiellement donnée, ce que Siger déclare explicitement dans la phrase suivante. Pour Thomas d’Aquin, l’acte de compréhension ne se réfère pas à la puissance immatérielle et séparée de la personne existante (*non solum homo ipse intelligeret*). Thomas d’Aquin donne une définition de la personne en tant que substance, mais ce n’est qu’une définition formelle, pas une existentielle. Il doit donc faire le pas fatal de séparer l’intellect en tant qu’hypostase de la forme immatérielle de l’âme de la forme matérielle du corps. La raison en est l’individuation de l’intellect due à l’absence de procédure en mode « *ipse* ». Ensuite, la personne n’est individualisée que dans le mode « *idem* » et non personnalisée dans le mode « *ipse*. »Socrate en tant que cadavre est aussi un tel individu. Alors la philosophie n’a pas d’unité de la personne, parce qu’elle réduit la personne à une sorte animale de l’individu. L’intellect est séparé du corps, de sorte qu’au lieu d’un processus de personnalisation, il n’y a qu’un processus d’individuation. L’intellect hypostasié d’Aquin ne forme qu’une unité essentielle avec la personne en tant que substance hylémorphique formellement déterminée (*pars materialis huius compositi*). Encore une fois, il s’agit d’un processus formel de composition de parties, de fonctions ou de facultés sur le mode porrétan des hypostases. En fait, Thomas ne définit pas la personne sur le mode d’« *anima intellectiva* », car l’individuation se réalise à travers les facultés sensuelles de l’âme. L’intellect est devenu une hypostase indépendante, et l’âme est devenue l’organe de son exercice, quoiqu’immatériel et éternel. Du point de vue de la thèse de Siger « *homo ipse intelligit* », cela signifie que la performance de l’intellect acquit un caractère matériel (*intelligere esset in corpore et in organo*). Les deux erreurs (la détermination formelle de l’intellect et sa détermination matérielle) sont fondamentales, car elles abolissent l’unité de la personne et transforment l’intellect en une autre hypostase porrétane. La nature de l’intellect en tant que puissance immatérielle hypostasiée, qui vient de l’extérieur à l’âme donnée dans le corps, représente une construction typique des alexandrins. Cette version du semiaverroïsme a été défendue par Aegidius Romanus dans l’écriture *Anonymus Bazán*. Ce sophiste a expliqué la position erronée d’Aquin comme une erreur d’Averroès lui-même (ch. 4.3.3). Le dilemme d’Aquin est devenu le dilemme de tous les alexandrins nihilistes modernes et d’aujourd’hui, en raison du thomisme fondé par Aegidius. L’intellect est donné à l’extérieur du corps. S’il doit être individualisé de manière matérielle, il faut alors lui trouver un organe sensoriel correspondant. Selon les avicennistes objectifs, le cerveau fonctionne comme un organe sensoriel de l’intellect. En conséquence, l’intellect est redevenu matériellement sensuel à la manière d’*intellectus materialis* d’Alexandre, et sa partie immatérielle fonctionne en dehors de la personne comme une substance séparée avicenniste ou cartésienne. Par conséquent, CMDA distinguait clairement l’intellect hylique d’Alexandre (*intellectus materialis*) du nouveau concept d’*intellectus possibilis* (OBJ I, ch. 2.4.3). Siger rejette en principe la définition de l’intellect purement matériel, car elle conduit à un faux dualisme de deux substances chez l’homme.

Revenons au premier commentaire de Siger sur *De anima*. Maintenant, cela donne beaucoup plus de sens ce que ce brillant aristotélicien voulait dire en faisant la critique d’Albert et Thomas. La critique inclut à la fois la version averroïste de l’intellect à la manière des espèces objectives (Avicenne, Rufus, Bonaventure), ainsi que la définition essentielle d’Albert d’*anima intellectiva*, ainsi que la conception d’Aquin de l’intellect comme une forme hypostasiée de l’âme. Après l’année 1270, Aegidius tomba dans la catégorie du deuxième averroïsme, puisqu’il conçut une version radicalisée du thomisme. C’est la raison pour laquelle Siger n’a pas du tout traité avec lui. La solution d’Aquin est averroïste, car elle transforme l’intellect en une forme intellectuelle externe liée « *ab extrinsece* » à l’âme. Le connaisseur de CMDA résume les dilemmes de solutions inadéquates qui concernent l’individuation de l’intellect dans la citation suivante. Il est très important qu’il ait déjà été publié dans le premier commentaire QIIIDA.

« Je maintiens que l’intellect se connecte avec nous par le fait que nous comprenons à partir des intentions sensuelles (*ex intentionibus imaginatis*). Puisque ces intentions sont vraiment connectées avec nous, alors l’intellect, en les prenant, est connecté avec nous dans un état actualisé. Mais pas de telle manière qu’il soit relié à nous par une partie matérielle du corps, comme la cognition sensuelle est reliée par un organe matériel du corps. Je ne prétends pas non plus que l’intellect se connecte avec nous du point de vue de son essence (*nec intelligo dicere quod intellectus in sui natura aliquam habeat copulationem*). L’essence de l’intellect ne réside que dans la puissance et ne peut se connecter avec nous que de cette manière (*solum est in potentia ut nobis copuletur*). S’il n’était pas connecté avec nous en tant que faculté de l’âme, alors qu’il s’unirait nécessairement avec nous de manière extérieure (*copulari autem deberet nobiscum*). Alors l’intellect serait une forme et un acte substantiellement donné (*necesse esset forma et actus corporis nostri per suam substantiam*). Il s’ensuit nécessairement que celui qui veut postuler l’unité de l’intellect chez tous les hommes doit le faire à travers les intentions sensuelles données dans l’imagination. » [[264]](#footnote-264)

L’intellect n’existe en nous que dans l’acte de penser, qui est donné par l’exposition de la direction des fantasmes (*intellectus, cum eas intelligit, actu nobis copulatur*). Mais en soi, il ne représente qu’une puissance immatérielle de l’âme séparée des sens, car il n’a pas d’organe matériel comme les sens (*non copulatur nobis per partem eius quae est materia, sicut sensus*). Vient ensuite la partie décisive qui, issue d’un véritable averroïsme, blâmait à la fois les avicennistes modernes d’alors et Thomas d’Aquin. L’intellect ne peut pas être une forme, car alors l’actualité indépendante d’une autre forme subsistante donnée dans l’âme s’ajouterait à son immatérialité. La partie la plus importante de la citation représente la meilleure définition de l’unité de la personne dans le premier averroïsme. Ceci est donné par une définition précise de l’intellect : « *De natura sua solum est in potentia ut nobis copuletur.* » Selon Siger, l’intellect n’est pas « quelque chose » qui pourrait d’une manière ou d’une autre se connecter avec nous. La puissance ne peut se connecter à rien, car elle n’existe pas vraiment. L’intellect est une manière existentielle, « comment » nous vivons et pensons comme les êtres humains. La première et donc la plus importante interprétation de Siger de CMDA a introduit l’herméneutique « *ipse* » dans la définition d′*anima intellectiva* et a donc radicalement rejeté toutes sortes de dualisme. Le thomisme travaille avec l’identité métaphysique de la personne au lieu de l’ipséité existentielle. Les aristotéliciens chrétiens de la rue du Fouarre incluaient l’existence réelle de la personne dans leur définition de la personne, et leur humanisme correspondait à l’approche existentielle. Heidegger a reconnu à nouveau que la personne abstraite en mode « *idem* » n’est pas la même que la personne existante en mode « *ipse* ». [[265]](#footnote-265) Toute conception de l’intellect comme une forme hypostasiée (Thomas d’Aquin) ou de l’âme comme une essence hypostasiée (Albert) présuppose nécessairement l’intellect hypostasié (*necesse est forma est actus corporis nostri per suam substantiam*). La solution averroïste des alexandrins modernes transforme la partie intellectuelle de l’âme en une forme, une chose ou une substance distincte. La citation rejette explicitement le faux averroïsme que la tradition erronée de la modernité attribuait à Averroès et Siger, en suivant l’avicennisme de l’école de Tolède. Selon Siger, il est totalement exclu qu’*intellectus possibilis*, en tant que puissance pure, se connecte d’une manière ou d’une autre de l’extérieur avec l’âme intellectuelle. La puissance pure n’existe pas en soi, car elle n’a aucune possibilité d’existence. La puissance est un concept universel dans l’esprit qui se réfère à des possibilités jusqu’ici inexistantes de la première substance. Ce qui n’existe pas ne peut pas être hypostasié et donc objectivement actualisé à la manière de *tertium ens*. La seule voie vers la définition et l’unité de l’intellect chez tous les hommes passe par la connaissance sensuellement donnée des personnes existantes, ce qui est souligné dans la dernière phrase. Cela nous ramène au début du traité, où Siger souligne la différence fondamentale entre la vue et la compréhension. Les deux actes doivent être distingués dans leur question herméneutique, « comment » ils se produisent. La définition de la cognition dans le style théologique de Thomas et Albert ne correspond pas à la manière dont la cognition a lieu. Nous trouvons les thèses clés sur le nouveau sujet de la cognition dans le passage de *De anima intellectiva*, qui énumère d’abord les lacunes de la position de Thomas.

« On ne peut pas accepter que l’homme pense à lui-même de telle manière que l’intellect déplace l’homme de l’extérieur (intellectus sit motor hominis). La compréhension précède naturellement le mouvement physique chez l’homme. L’homme ne comprend pas parce que des fantasmes intelligibles se connectent d’une manière ou d’une autre avec nous. Comme indiqué ci-dessus, la compréhension a lieu parce que l’intellect travaille en nous sans mouvement extérieur. Il est actif dans la personne pensante (*operans in operando*) en créant une unité avec le corps à travers sa nature (*unite se habens ad corpus per suam naturam*). » [[266]](#footnote-266)

L’intellect ne peut pas avoir une ipséité au sens du moteur actuel séparé du corps. Voyons le rejet précédent de l’intellect de Thomas comme une forme hypostasiée dans l’âme (*intellectus sit motor hominis*). L’argument d’Aquin sur le lien entre les fantasmes et l’intellect est construit à tort si « *ipse* » de l’homme est pris en compte. Nous faisons l’expérience de la pensée indépendamment des appréhensions sensibles (*obiective*). Par conséquent, les deux opérations ont une essence différente, matérielle et immatérielle. Leur union directe ne peut pas survenir, car ils ne peuvent pas produire un *tertium ens* comme le suppose Thomas d’Aquin (*nec etiam homo intellegit quia intelligibilia phantasmata sint nobis unita*). Ce serait le modèle de la connaissance selon Rufus et Bonaventure, où différents types de *scibile* objectif donnés dans l’esprit et dans la réalité sont combinés. Siger objecte que l’intellect ne peut pas être hypostasié, car alors il ne pourrait pas accepter une actualisation des fantasmes dans son actualité. Averroès n’avait aucune théorie de la cognition intellectuelle basée sur la copulation ; mais, selon Siger, Thomas d’Aquin l’a fait. En raison de l’intellect hypostasié en tant que forme dans l’âme, il n’a aucun moyen de relier les fantasmes et les contenus intelligibles entre eux. Il faut revenir aux réflexions introductives sur l’acte d’existence dans le cadre d’*anima intellectiva* (ch. 4.4.1). Siger explore phénoménologiquement comment l’intellect opère en nous en vertu de la pensée immatérielle que nous expérimentons (*intellectus intelligendo sit operans sine motu*). Puisque l’intellect est connecté au corps en tant que puissance immatérielle (*est operans in operando*), il a un autre type de subjectivité physique que la vision de l’organe sensuellement donné (*unite se habens ad corpus*). L’intellect est certainement le sujet de ses actes dans le mode *subiective*, car il possède dans l’âme son propre fonctionnement *intrinsece* donné. Il est de nature immatérielle (*per suam naturam*) et donc séparé des sens. Dans le mode « *conscii sumus* », nous sommes en mesure de percevoir cette unité dans le cadre de la causalité expérimentée, car chaque personne pense quand elle le souhaite. Mais cette nature subjective de l’intellect est pensée abstraitement dans le cadre de l’espèce. Thomas d’Aquin n’a l’intellect comme essence que sur le mode théorique (*quartum genus*) ; l’intellect sous cette forme ne peut jamais être saisi directement (*subiective*), c’est-à-dire en mode « *fieri* » (*tertium genus*). Les actes personnels de la pensée n’ont lieu que sur le mode de la puissance immatérielle, qui est la définition fondamentale de Siger d’*intellectus possibilis*. L’intellect n’a pas sa nature faite dans le mode « ipse », car même l’âme n’en a pas non plus. Selon Siger, seule une personne existante maintient son ipséité en tant que véritable substance hylémorphique. La personne corporelle est la source fondamentale d’actualité pour toutes sortes de connaissances (sensibles, intelligibles), qui sont donc toujours déterminées dans le mode « *subiective* ». Par conséquent, l’intellect purement potentiel ne peut pas être un porteur hypostasié (*subiectum*) de la pensée dans le sens d’une faculté immatérielle venant à l’âme de l’extérieur, comme le prétendait Thomas. Siger fait remarquer à Thomas que sa définition essentielle de l’intellect donnée dans le mode *inmixtus* est une erreur due à la conception erronée de l’abstraction métaphysique. Il est pris dans le mode « *simpliciter* » au lieu de « *secundum quid* ». Dans l’intérêt de la pleine vérité, il est nécessaire de le comprendre de l’autre côté. L’intellect doit être causalement donné dans la réalité, à partir de la direction de la conscience des actes intellectuels (*consciii sumus*). Dans la polémique, Siger revient au ton conciliant du premier commentaire sur *De anima* I–II, qui est contenu dans le Manuscrit de Munich (ch. 4.3.2).

« Il est vrai que si l’homme est défini par la compréhension donnée à partir de la direction de sa propre activité de l’intellect, il est également défini à partir de la direction de sa substance. Cette dénomination procède à la fois des accidents et de la substance. De combien de façons il est possible de le définir et de l’énoncer, de tant de façons d’être les choses existent, comme le dit le Philosophe dans le cinquième livre de *Métaphysique*. La connaissance de l’homme est donc donnée par l’intellect et de cette manière elle est également énoncée. » [[267]](#footnote-267)

La dénomination est correctement positionnée à partir de la direction de la substance (*substantia eius habet denominationem*). C’est la position d’Albert et d’Aquin. Elle est donnée par la détermination substantielle de l’âme et de l’intellect, comme nous l’avons vu plus haut. Mais la définition scientifique de l’homme doit inclure la détermination existentielle (*homo denominetur intelligens ab opere intellectus*). Les définitions d’Albert et d’Aquin sont objectivement correctes, mais scientifiquement fausses. Ils ne tiennent pas compte de la détermination donnée par les accidents (mode *subiective* de Siger), car ils prennent la définition de l’intellect dans le mode porrétan « *semel—semper* ». Ensuite, leur intellect fait un *tertium ens* mythologique, et même pas un « *quartum genus* », car il manque la détermination de l’intellect en tant que *tertium* *genus*. Siger part de la pensée contingente de la personne, qui est causalement donnée à la première personne, parce que nous avons l’acte de penser en notre pouvoir. Cela assure le lien médian du syllogisme démonstratif sur l’unité de l’intellect. Dans le second step, nous énonçons l’acte de penser en termes de causalité existentiellement donnée de la pensée opérant à la première personne. L’interprétation présentait les raisons fondamentales pour lesquelles Siger a reçu le titre honorifique d’*Expositor Novus* et est devenu le recteur des artistes parisiens. Thomas d’Aquin vaincu quitta immédiatement la Faculté des Arts, en 1272. Après la publication *De anima intellectiva*, ce théologien aurait dû reconnaître publiquement les erreurs de son raisonnement philosophique. Thomas d’Aquin a choisi la retraite honorable en Italie, pour jouer la ligue philosophique inférieure. Naturellement, Thomas d’Aquin, en tant que représentant du premier averroïsme, ne pouvait pas enseigner à la Faculté moderniste des mendiants à Paris. Voyons les chapitres suivants.

Siger est devenu le seul phénoménologue de l’existence avant Heidegger. Le brillant maître a déterminé exactement la trajectoire de la compréhension (*Vor-blickbahn*), à partir de laquelle nous devons explorer l’acte de cognition. Ainsi faite, la démonstration selon *Seconds Analytiques* est scientifiquement vraie. Alors, l’unité de la personne peut être préservée. L’humanisme objectif de l’homme en tant que cadavre avait perdu cette unité après l’éclipse complète de la première substance. Siger rappelle à Thomas de percevoir correctement la perspective des dénominations essentielles de l’intellect en tant que philosophe et non en tant que théologien. Selon une interprétation géniale des *Catégories, de Métaphysique, De generatione animalium, De anima* et *Secondes Analytiques*, Siger en tant qu’*Expositor Novus* suivait l’intention initiale de l’aristotélisme. Il a offert la preuve scientifique de l’homme comme justification animale basée sur les effets de la première substance. Il a observé *anima intellectiva* de face, en tenant compte des actes réels de la pensée dans la personne comme la première substance. Ensuite, il pourrait également déterminer l’intellect par-derrière, c’est-à-dire en tant que théologien, à partir de la direction du but ultime de l’homme. Bien que cette perspective corresponde à la lettre de *De anima* et à la conclusion de l’*Éthique à Nicomaque* préférée par Thomas d’Aquin, elle ne correspond certainement pas à l’intention générale d’Aristote. Cette intention du Philosophe a été pleinement révélée dans CMDA, qui doit être comprise dans la perspective holistique de la « méta-physique » d’Averroès et d’Aristote. Par conséquent, la critique susmentionnée s’applique aux deux « hommes exceptionnels en philosophie » (*precipui viri in philosophia*). Albert et Thomas d’Aquin ne reconnaissaient pas l’intention réelle d’Aristote et n’étaient pas en mesure d’interpréter l’écriture *De anima* en profondeur (*isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum déterminant*). Siger fait correction de l’œuvre d’Aquin *De unitate* qui est liée à sa conception de métaphysique. Aquin reprit la pensée dans le modèle de Thémistius néoplatonicien d’être une empreinte du sceau dans la cire. Ceci est en contradiction avec la position bien connue de l’*Éthique à Nicomaque* sur la détermination ultime de l’homme.

« Troisièmement, il faut dire que la pensée est sans aucun doute un acte de l’homme lui-même et grâce à elle l’homme acquiert la béatitude, comme il est dit dans le dixième livre de l’*Éthique à Nicomaque* [εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, E. N. 1077a12]*.* L’intellect, d’où provient la pensée, est la vertu la plus élevée de l’homme et appartient à ce qui est spécifique à l’homme. Mais l’argument selon lequel la pensée est l’activité même de l’homme ne signifie pas que l’homme individuel est composé d’une substance (*ipsius hominis compositi substantia*), à partir de laquelle, comme à partir d’un sujet de pensée (*substantia a qua est intelligere*), une connexion serait établie avec d’autres parties appelées “homme”, comme si la cire recevait une forme. Les arguments contre cela ont été donnés ci-dessus. » [[268]](#footnote-268)

La citation pose une fois de plus à Thomas la question herméneutique factuelle du « comment » l’homme pense. Thomas absolutisait le côté intellectuel, qu’il combinait avec les actes physiques selon le modèle du sceau de Thémistius, avec lequel Siger n’était pas d’accord (*intelligere uniatur alteri parti compositi ut figura cerae*). Siger affirme de son point de vue que ce point de vue est complètement superflu et, de plus, très problématique. La mythologie moderne n’est pas une philosophie critique, qu’il a clairement interprétée (*sufficit quod modo praedicto*). Cette formulation latine est d’une grande importance, car elle constitue le cœur du raisonnement d’Ockham (ch. 5.4). De la primauté herméneutique donnée par les activités de l’âme, il est clair que le principe de la pensée est intrinsèque au mode de *tertium genus* d’Averroès. Ceci est précisément démontré par la conception postulée d’Aristote du bonheur humain comme l’acte le plus élevé de l’existence (intelligere sit homini propria operatio). En utilisant la conception aristotélicienne « *propria operatio* » (κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια), Siger a clairement rejeté la conception de Thomas de l’intellect comme « *ipsum intelligere* ». Le concept d’homme dans la philosophie de Siger et dans les écoles modernes des sophistes Latins est basé sur un commentaire du même texte clé de l’*Éthique à Nicomaque*. Mais si deux personnes disent la même chose sur le mode objectif d’*idem*, il n’en est pas du même sur le mode existentiel et phénoménologique d’*ipse*. Par conséquent, l’humanisme de Siger et Dante n’est pas le même que l’humanisme du thomisme. Revenons maintenant à la base de cette position (ch. 4.4.2). L’ouvrage *De generatione animalium* II. 3 décrit l’existence de l’organisme vivant réalisé par l’acte de l’âme individuelle (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, 736b12). Comparé aux théologiens tels que Thomas d’Aquin et à des mystiques tels que Bonaventure, Siger ramène l’interprétation de l’*Éthique à Nicomaque* discutée à cette époque à son intention fondamentale, c’est-à-dire à la position spécifique de l’homme, qui est séparée des animaux par la capacité de cognition immatérielle donnée. Cet humanisme est défini scientifiquement et selon l’esprit critique naturel, que Dante connaissait très bien. Le philosophe Siger est en désaccord avec la ligne de pensée de Thémistius et d’Aquin. Ils déterminent la nature d’*anima intellectiva* uniquement à partir de l’intellect en tant que principe donné « *ab extrinseco* ». [[269]](#footnote-269) Le texte cité indique également que c’était à l’origine la conception de Thémistius, qui a transformé la nature de l’exploration de l’âme et l’a appliquée à l’intellect potentiel en tant que substance, au lieu d’explorer d’abord l’acte de notre compréhension.[[270]](#footnote-270) Aristote, Averroès et Siger, et après eux la pensée et l’action politiques de Dante, définissaient herméneutiquement l’intellect du point de vue des actes phénoménaux exercés dans le corps et dans la polis. Thémistius et Thomas d’Aquin ne le font que de manière abstraite, trahissant ainsi le principe « *ex inmediatis*» des *Secondes Analytiques*. Par conséquent, ils n’ont ni la reconnaissance scientifique de la personne sur le plan de la démonstration ni la pleine unité de la personne. L’unité de l’intellect comme une hypostase ne conserve pas la réalité nécessaire à la preuve scientifique de l’essence de l’âme. Les deux théologiens ont repris la direction du Sophisme oxfordienne et ont défini l’âme principalement de manière substantielle, au lieu d’explorer l’acte originel et causalement donné de l’intellect pratique et théorique.

Les définitions substantielles de l’âme et de l’intellect ne sont pas erronées en elles-mêmes, mais elles n’ont pas le pouvoir de la preuve scientifique. La conclusion de la troisième question de *De anima intellectiva* est pleinement en accord avec l’attitude officielle des maîtres séculiers de la Faculté artistique déclarée le 1er avril 1272. La philosophie doit se subordonner à la théologie en la matière, qui est définie du point de vue de la foi révélée (*sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae Philosophi, praeferre volentes*, p. 88.51–52). Mais les questions propres à la philosophie doivent être résolues par sa propre responsabilité intellectuelle et sous la vérité autonome de la raison elle-même. La philosophie n’est pas une servante de la théologie et elle ne doit pas être instrumentalisée à des fins théologiques. Voilà le prêtre et philosophe brillamment réfléchissant Siger et son groupe d’artistes de la rue du Fouarre, qui ont trouvé un chemin vers l’Aristote « chrétien » à travers le Commentateur « musulman ». Le travail de Siger est devenu l’inspiration fondamentale des maîtres dans la Déclaration de la Faculté de philosophie de 1272. Si l’écriture *De anima intellectiva* a été écrite après cette déclaration, elle confirme d’une excellente manière sa validité, contrairement aux modernistes avicennistes et aux semiaverroïstes aristotéliciens. Siger a critiqué à la fois l’aristotélisme d’Aquin, qui était déficient, et les sophismes des modernistes de l’école de Bonaventure. En même temps, Bacon a effectué la même critique avec le rejet de la primauté de la philosophie conçue objective et unitaire sur la théologie (*philosophia dominatur in usu theologiam* ; OBJ II, ch. 3.4.3). Bacon critique la philosophie idéologisée de *Modernorum*, qui, cependant, n’est qu’apparemment la position opposée à Siger. Albert et Thomas n’ont pas présenté d’analyse du cours phénoménologique de la cognition donnée *per prius* dans l’acte existentiel de la personne unique. La principale raison de leur intention incomplète concernant *De anima* et CMDA est caractérisée dans la citation ci-dessus avec le mot « *deficiunt* ». Les deux penseurs du premier averroïsme ont pris l’intellect comme une hypostase (Thomas d’Aquin) ou *anima intellectiva* comme une essence abstraite (Albert). Bien que la conception et la définition substantives soient factuellement correctes, elles ne démarrent pas de la puissance expérimentée à la substance postulée, comme nous le trouvons chez Aristote et chez CMDA. La preuve d’Albert n’est pas erronée, mais elle n’est pas scientifiquement *stricto sensu*, car Albert ne suit pas la procédure de démonstration selon *Secondes Analytiques*. Le théologien Thomas a mis l’être de l’intellect immatériel à la mode *per prius* et il cherchait après coup un moyen de le relier à l’être éphémère de l’âme intellectuelle active dans l’existence quotidienne. La conception d’Aquin de l’unité de l’intellect et de la personne est donnée à partir de la position de la philosophie aristotélicienne, mais ne respecte pas l’unité scientifiquement fondée de la personne selon la preuve des *Secondes Analytiques*. L’aperçu de l’unité de la personne est conduit de manière spéculative, c’est-à-dire à partir de la position de la théologie. Siger, en tant que premier philosophe européen de profession, était le meilleur aristotélicien de son temps et à ce jour est le plus grand connaisseur d’Averroès. Siger et son groupe ont affirmé que la thèse des *Secondes Analytiques* sur la différence générique de la théologie et de la philosophie s’applique en principe et sans réserve, cette diversité permettant une preuve scientifique pour les deux disciplines. La vérité de la foi surnaturelle ne peut pas être donnée de manière univoque avec la vérité faite de l’esprit naturel. L’herméneutique a montré que cette thèse sur la dignité propre de la philosophie et de la théologie a été défendue dans l’Écriture *De anima intellectiva* dans la dispute sur le statut de l’intellect et de l’âme concernant la personne vivante. Cette dispute éclata en l’an 1270. Bacon a pris la même position à l’égard de « *dignitas philosophiae* » contre Bonaventure (OBJ II, ch. 3.4.3). Siger a dirigé la même critique contre les deux dominicains ; des aristotéliciens comme Grosseteste et Bacon l’avaient dirigée contre Rufus, Kilwardby et Bonaventure une génération auparavant. Siger rejoint ces importants aristotéliciens en séparant clairement les deux sciences génériquement différentes, la théologie et la philosophie l’une de l’autre. La recherche de la nature de l’âme est pour lui, tout comme pour l’évêque Alvernus, une tâche philosophique qui peut être résolue dans le cadre du sens commun, en suivant Aristote présenté dans la ligne du Commentateur (*quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis* ; *De anima intellectiva* 3 ; p. 83.44). Cela inclut également la phrase citée ci-dessus sur le fait que la philosophie ne parle pas de miracles, mais elle explique les choses naturelles au moyen de l′esprit naturel. La différence entre les deux écoles montre que l’intégration de l’aristotélisme dans la théologie ouverte par l’école de Tolède a progressé très rapidement. Dans la génération suivante, Thomas d’Aquin est devenu le nouveau membre de l’école des « *sequaces Aristotelis* », bien qu’au sens différent de celui du deuxième averroïsme. Vers l’an 1235, Grosseteste, dans la remarque citée, défend la double vérité philosophique et théologique contre les critiques nominalistes d’Aristote à l’école du deuxième averroïsme. Ils ont transformé Aristote en hérétique et se sont ainsi convaincus d’hérésie (OBJ II, ch. 3.4.2). À cet égard, rappelons la critique de Bacon contre les écoles théologiques mendiantes, responsables de l’insuffisance de la formation scientifique des théologiens modernes et, de plus, travaillant avec des traductions néoplatoniciennes du Corpus selon l’école de Tolède. Ce déficit de la pensée aristotélicienne critique est clairement évident dans la gigantomachie qui concernait les nouvelles interprétations d’Aristote. Selon la critique fine, mais précise de Siger, Thomas et Albert ont mis la théologie au-dessus de la philosophie parce qu’ils avaient introduit l’aristotélisme dogmatique dans la philosophie. Thomas d’Aquin a pris expressément cette position, car la théologie, selon le livre biblique *Cantique des Cantiques*, est la reine à laquelle les autres sciences doivent humblement servir (*aliae scientiae dicuntur ancillae huius* ; ST I, q. 1, a. 5 ; éd. Léonine 4, 16). Siger montre à la fois aux adeptes du premier averroïsme et aux connaisseurs d’Aristote que la prédominance de la théologie sur la philosophie dans la question de l’unité de la personne et de l’intellect conduit au fait que la philosophie perd, et avec elle aussi la vérité. Après tout, la sagesse n’est de nature chrétienne que si elle est vraie, par exemple avec le païen Averroès et malgré le canonisé Thomas d’Aquin. En cela, Siger était d’accord avec l’attitude de Guillaume d’Auvergne, qui dans la génération précédente était le véritable évêque aristotélicien de Paris et chancelier de l’Université. Le sage prêtre et théologien Siger ne peut permettre l’interprétation erronée d’Aristote et de la théologie chrétienne, surtout pas deux décennies après la mort de l’évêque Alvernus. Siger a peut-être étudié son travail pendant ses études de licence. Siger n’a pas eu de gros problème avec l’enquête de l’inquisition menée par le délégué pontifical (dominicain Simon du Val) dans les années 1275–76. Il suffisait de se référer à toute la tradition du premier averroïsme à l’Université de Paris. Cette tradition a été couronnée par le refus d’Alvernus des hérétiques, dont le seul « *philosophus nobilissimus* » différait, qui était naturellement Averroès (OBJ II, ch. 2.3). Mais Siger avait déjà dû quitter l’université. La période stalinienne de cinq ans susmentionnés des sophistes latins, des modernistes et des semiaverroïstes agressifs tels qu’Aegidius a été couronnée de succès (1272–77). De l’interprétation actuelle, il devient absolument clair que l’herméneutique ne peut pas s’accorder avec l’histoire romantique du philosophe Siger. Il était censé être un averroïste modéré, mais après 1270, il se subordonna au génie d’Aquin. Gilson rejetait déjà ces thèses à la fin de sa monographie sur Dante (1939). La polémique concernant la véritable intention d’Aristote constitue une contribution fondamentale de Siger à la création historique de la métaphysique occidentale. L’herméneutique défend *alètheia* aristotélicienne de « *pars Sigeri* » dans la rue du Fouarre ; ensuite, il est absolument évident que le titre *Expositor Novus* est dû à Siger. Contrairement au semiaverroïsme d’Albert et d’Aquin, ce modeste prêtre et penseur défendait l’unité de la personne, comme l’évêque Alvernus l’avait exigé lorsqu’il avait fait la critique des modernistes. Comme mérite pour la justification philosophique de l’unité de la personne et de la vérité, il devrait légitimement avoir droit au titre de « docteur philosophique de l’Église ». Le *Docteur Invidiosus* va obtenir ce titre certainement un jour. En particulier, lorsque les enseignants de l’Église sont déjà des théologiens comme Thomas d’Aquin et Bonaventure. Grâce à la philosophie de Siger, le Commentateur est déjà devenu le docteur philosophique de tout l’Occident bien pensant, en gardant le titre honorifique de « Troisième Maître » et *Philosophus Nobilissimus*.

Avec le départ forcé de Siger du poste de recteur de la rue du Fouarre, commence une nouvelle phase de l’oubli de l’être (*Seinsvergessenheit*) qui a formé la pensée nihiliste occidentale même dans le premier averroïsme. L’interprétation d’Albert et d’Aquin objectivait numériquement l’unité de la personne dans le mode déficient de l’identité ; la modernité a repris ce développement. Après tout, le deuxième averroïsme ne pouvait pas avoir une identité numérique de la personne même dans le mode *idem*, puisqu’il postulait la pluralité des substances chez l’homme. La nature intellectuelle du sujet n’était plus un problème en philosophie pendant un demi-millénaire, car la brillante critique de Siger d’Albert et d’Aquin à l’école du premier averroïsme est restée incomprise. Nous discuterons de son différend avec Thomas dans le chapitre suivant de la position du thomisme. Siger a rejeté l’intellect comme une forme hypostasiée (voir le terme d’Aquin *qua2*), car cela assurerait au maximum une sorte d’identité essentielle et non l’ipséité existentielle de l’homme. Toute forme hypostasiée aurait besoin d’une sorte de substrat pour l’individuation numérique. Le passage clé de l’interprétation de l’œuvre *De causis* rejette une identité formellement donnée de l’être humain selon la vision mal comprise d’*intellectus materialis* qui a été correctement présentée dans CMDA. L’interprétation averroïste d’Averroès a été complétée par Thomas d’Aquin, entre autres, par le fait que vers 1270 il n’attribuait à CMDA que l’individuation externe de l’intellect. Siger déclare clairement dans son dernier ouvrage connu que l’interprétation exclusivement aristotélicienne *De anima*, telle que nous la trouvons chez Thomas d’Aquin, n’est pas suffisante pour assurer l’unité donnée dans le contexte de l’ipséité, car elle n’a pas une différenciation suffisante de l’acte de penser. La plénitude de l’unité de l’homme dans le cadre de la personne n’a été offerte que par Averroès dans CMDA. Ce *philosophus nobilissimus* était le seul aristotélicien à avoir compris en profondeur ce que signifie l’intellect séparé (*inmixtus*), qui pense des contenus généraux et en même temps reste une personne vivante. Citons le testament intellectuel de Siger, qui révèle sa compréhension jusque-là inégalée d’Averroès.

« Averroès n’a pas présenté le corps de telle manière qu’il participe à la pensée comme s’il en était le sujet (*quod esset subiectum eius*). Dans le contexte de l’intellect, l’acte de penser n’a pas besoin du corps comme support physique (*corpore ut corpore subiecto*), mais plutôt comme un objet (*sed magis sicut obiecto*) avec lequel l’intellect se connecte de manière naturelle. Pour le compte rendu généralement donné de la pensée, il est vrai qu’elle ne peut s’accomplir sans fantasmes. Mais on dit de Socrate qu’il communiquait une manière de penser différente de celle proclamée par Platon ; et l’acte de penser de Platon n’a pas été réalisé par les fantasmes de Socrate. L’acte volontaire d’existence personnelle (sic vitare voluit) chez Socrate n’a pas besoin de cet acte personnel de la pensée de Platon pour s’accorder dans la pensée. L’acte de penser n’est pas lié au corps en tant que sujet. Le produit de la pensée n’est pas déterminé précisément par ce fantasme et chez cette personne (*non oporteat intellectum intelligentem ut in hoc corpore et non sine huius corporis phantasmate*), car la pensée s’effectue dans un autre corps de la même manière, mais à l’aide d’autres fantasmes. » [[271]](#footnote-271)

Le corps ne peut pas être un sujet de pensée au sens du substrat matériel, car alors l’intellect ne serait pas séparé des sens et il ne resterait que l’intellect hylique d’Alexandre. Si l’intellect était séparé à la manière du *separatus* moderne, il fonctionnerait comme une substance actualisée à la manière des avicennistes modernes et des cartésiens postmodernes. Cependant, cela donne naissance au dualisme moderne et postmoderne de deux substances distinctes, ce qui pour Siger est un gaspillage de l’esprit critique. Le corps fait un objet pour l’intellect immatériel (*magis sicut obiecto, cui naturaliter intellectus unitur*) en ce sens que l’intellect reçoit des fantasmes individualisés et actualisés qui forment la matière de son propre acte de penser (*intelligere enim dixit commune ex modo quo non est sine phantasmate*). Dans leur matérialité, le corps et les fantasmes ne font que créer l’objet de la pensée, car la pensée possède son propre caractère immatériel et universel (*quo est*). Il devient alors clair que les processus cognitifs intellectuels de Platon et de Socrate ne sont pas les mêmes, car leur acte de penser est individuel selon les fantasmes donnés (*in alio corpore intelligere ex phantasmatibus eiusdem corporis*). Mais le produit universel de leur pensée est déjà commun aux deux au sens de *quartum genus* d’Averroès, bien qu’il ait été créé par le double acte de penser (*tertium genus*). Siger interprète la vue authentique de CMDA, voire l’analyse précédente. L’identité de la pensée ne vient pas de la connexion du corps matériel et de l’intellect en tant que forme immatérielle qui se trouve dans l’âme. C’est la vision de l’intellect comme une seconde hypostase, que nous trouvons dans *De unitate* de Thomas. Voyons les chapitres suivants et la différence entre les deux actes formels de l’âme en tant que forme (*qua1*) et de l’intellect en tant que forme (*qua2*). Siger ne peut permettre une mésalliance similaire, bien qu’il s’agisse d’une interprétation authentique *De anima*. L’unité de la personne serait alors considérée comme une simple différenciation formelle (c’est-à-dire numérique) de l’intellect donnée comme « *idem* » dans l’acte d’identité. Le côté intellectuel de l’homme en tant qu’*imago Dei*, et donc aussi le point culminant de la philosophie, vient de la faculté de penser, donnée comme la plus haute puissance de l’homme dans le cadre d’*anima intellectiva*. L’âme est vécue à la première personne comme la seule forme à travers laquelle l’homme vit et pense. Le reste consiste en facultés animales de l’âme qui font l’identité, mais pas l’ipséité de l’homme. La phrase suivante contient donc une critique implicite d’Aquin pour son attitude aristotélicienne, qui ne correspond pas à l’unité du selon l’interprétation ingénieuse de CMDA. L’acte immatériel de l’intellect n’est pas lié au corps sur le mode *subiective*, mais seulement *obiective*. Par conséquent, la pensée dans son acte est immatériellement uniforme chez toutes les personnes, car l’intellect ne fait pas l’expérience de l’individualisation à travers la matière. Siger défend la personne existante telle qu’énoncée en vertu du datif métaphysique qui établit la preuve scientifique du fonctionnement de l’intellect.

« Selon notre conviction, une telle opinion est hérétique et, de plus, aussi irrationnelle, et pour la raison suivante : la forme physique donne l’intellect existant (*intellectus enim existente forma corporis*), comme c’est le cas avec Aristote pour l’âme. Ensuite, il devient tout à fait clair que l’intellect doit être compté et multiplié par le nombre de corps humains individuels (*intellectum numerari et multiplicari multiplicatione humanorum corporum*). Si l’intellect est énoncé de cette manière, alors il ne peut y avoir qu’un seul intellect chez tous les hommes (*intellectum non posse unum esse numero hominum omnium*). » [[272]](#footnote-272)

Siger défend l’ipséité de l’homme en rejetant toute identité numérique de l’homme, que ce soit par l’individuation déjà donnée selon la matière ou selon l’intellect en tant que forme. L’intellect est l’acte de la personne existante qui, dans le cadre du datif métaphysique, détermine sa cognition et sa prédication scientifiques (*intellectu enim existente forma corporis*). L’homme ne peut pas être « quelque chose » à la manière de la matière individualisée par l’âme en tant que forme extérieure, ou un intellect en tant que formes individualisées données en soi, qui assurent l’immortalité de l’âme par sa séparation et son immatérialité. Tout cela ne définit que l’unité numérique de l’intellect dans le mode « *idem* ». C’était la position des avicennistes du deuxième averroïsme ou des aristotéliciens du premier averroïsme tels qu’Aegidius Romanus et Thomas d’Aquin. La citation rappelle une fois de plus aux adeptes de la pluralité d’intellect numériquement donnée que c’est un non-sens. L’intellect est soit un acte existentiel personnel de compréhension (*tertium genus*), soit une faculté immatérielle et détachée de l’âme définie comme l’essence (genre *quartum* *genus*). Si ces penseurs combinent les deux significations et admettent l’intellect comme un *tertium ens* dans l’acte existentiel de la personne, alors ils l’ont comme un *separatus* sous la forme averroïste de *copulatio*. Ensuite, l’intellect externe actualisé a le corps ou l’âme comme sujet, auquel il se joint de l’extérieur, car il doit s’individualiser numériquement sur un substrat. Ce substrat est soit une première substance hylémorphique (Aquin), soit une âme, un *cogito*, un contenu mental, etc. universellement et objectivement et hylémorphique (postmodernisme). Siger défend la relation de l’intellect au corps sur le plan *obiective*, car c’est à travers l’intellect que la personne existante réalise sa capacité de penser. L’individualisation de cette capacité ne vient pas de la matière, comme le pense la modernité, mais des *species sensibilis* intentionnelles et actualisées. Selon Siger, les interprétations *De anima* placées en dehors du cadre de CMDA sont à la fois irrationnelles et hérétiques. Ils ne garantissent pas une pleine unité de la personne, ce qu’Aristote voulait plus universellement, c’est-à-dire dans le cadre de la métaphysique holistique. Cela inclut également sa conception de l’âme (*sicut vult Aristoteles universaliter de anima*). Thomas d’Aquin défend l’enseignement d’Aristote sur l’unité de l’intellect, mais pas l’unité de la personne. Siger a offert une autre interprétation aristotélicienne, également plus universellement donnée de l’âme, qui était pleinement cohérente avec l’enseignement chrétien sur l’unité de la personne. Siger a brillamment refusé l’accusation d’hérésie, adressée aux interprètes aristotéliciens vers 1275. C’était la dernière étape avant le renvoi autoritaire de Siger de ses postes universitaires. Mais un vrai penseur aristotélicien doit garder les vérités fondamentales. Siger l’a présenté aux sophistes Latins clairement et précisément dans l’esprit de la louange immortelle de Dante (*silogizzò invidïosi veri*). L’aphorisme de Dante à la manière pythienne fait allusion à cette dispute musicale et philosophique sur le titre de meilleur commentateur d’Aristote en Occident latin. L’herméneutique confirme clairement le point de vue de Dante. Le modernisme sophistique dirigé par le premier thomiste Aegidius attribuait cette victoire sur le mode de la vérité objective à Thomas d’Aquin. La *Divine Comédie* musicale de Dante s’est transformée en une divine comédie objective, dirigée par les Furies vengeresses et chaotiques. En raison de la division schizophrénique de la personne et du chaos moderne concernant l’enseignement d’Aristote et du Commentateur, une figure complète de l’errance métaphysique de la modernité (*Irrtum*) a été créée. Dante savait bien que Siger était le premier humaniste de l’Occident à être plus universel dans le style aristotélicien, et a donc conçu après lui l’idée universelle de l’humanisme occidental. Grâce à Dante, au moins l’idée d’*universitas humana* est restée préservée dans la pensée occidentale, ce qui a rendu possible un effet caché de la philosophie de Siger dans le cadre de l’humanisme occidental. Comme nous le savons, pour maintenir l’unité de l’espèce humaine, selon le Commentateur, l’existence continue de la philosophie suffit. Cela doit être assuré au moins par une personne, qui est capable de penser de manière sage. Dante a sauvé la figure politique de la philosophie existentielle défendue par Siger. La non-dissimulation musicale de Dante (*alètheia*) de l’héritage de Siger est passée dans l’éclipse historique de l’esprit moderne, tout comme la prédication aristotélicienne de la première substance.

L’herméneutique d′« *homo ipse intelligit* » a été ressuscitée par l’herméneutique de la facticité de Heidegger. Sa première étape était basée sur l’interprétation des passages eschatologiques de l’apôtre Paul dans ses lettres du Nouveau Testament (Umlauf 2010, 401–417). L’humanisme de Siger reprend une herméneutique fondamentale fondée sur la temporalité et l’historicité de l’existence (Heidegger, *Lettre sur l’humanisme*, 1947) et sur l’existence de « l’homme capable » (Ricœur : *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, 2000). L’éthique radicale de Lévinas appartient certainement à la défense de l’ipséité. Cependant, il gravit l’échelle mystique ontothéologique en suivant l’exemple de Jacob biblique et de Christian Bonaventure. Lévinas n’a pas défendu l’unicité de la personne dans le cadre de l’ontologie fondamentale (il l’a rejetée pour la constitution du sujet éthique), mais en vertu de l’éthique asymétrique de la responsabilité donnée par les métaphores, la Bible et le Talmud (Visage d’Autrui, Illéité, à-dieu, Autre, Infini…). Le christianisme et la philosophie occidentaux ont travaillé pendant le prochain millénaire avec la simple identité de la personne, qui a été renforcée par l’enseignement du thomisme officiel dans l’Église catholique. Le manque de compréhension de la phénoménologie décrivant *anima intellectiva* a conduit non seulement à la condamnation de Siger en tant qu’un averroïste, mais surtout à *damnatio memoriae* de la métaphysique d’Averroès. Son projet de métaphysique s’est terminé par la victoire historique de l’objectivité en tant que mensonge historiquement manifesté du Commentateur proclamé sur le mode d’*Irrtum* objectif. La question de l’identité humaine donnée dans le contexte de la mémoire se pose en lien avec la recherche par Locke du nouveau « *principium individuationis* » pour la définition postmoderne de la personne. C’est ce que montre la correspondance entre Locke et Molyneux (1693–94) et la rédaction finale de l’essai de Locke sur l’identité de la personne (*Essai* 2.27). Le débat qui a suivi entre Locke et Leibniz rappelle la critique de Siger d’Aquin sur le mode « *ipse—idem* », mais s’est déplacé vers l’époque du postmodernisme, dans laquelle l’identité de la personne est représentée comme une substance sûre d’elle-même selon l’intellect cartésien. Leibniz, défendant le côté intellectuel à la manière d’Aquin, soutient contre Locke que son type d’identité, qui est lié à l’intellect matériel et à la mémoire, peut également être trouvé dans une simple machine.[[273]](#footnote-273) John Locke a créé le premier traité postmoderne dans le style *De anima*, mais dans l’esprit de la version cartésienne faite à partir du second averroïsme. Il est revenu à la mémoire augustinienne en tant que principe inné de la cognition et l’a combinée avec le *cogito* cartésien en tant que porteur d’existence et d’identité. Il a aboli les idées innées et, au lieu de l’actualité de l’intellect, a fait fonctionner la mémoire et la volonté comme un *locus specierum* pour la réception des « qualités primaires ». Il les prit pour le *scibile* de Rufus comme étant du troisième genre.[[274]](#footnote-274) Les arguments du dixième chapitre d’*Essai* de Locke peuvent être comparés aux débats sur la relation de l’intellect aux organes du corps, voir, par exemple, le passage sur les dommages causés à la pensée et sur les maladies mentales. Pour le structuralisme, la linguistique reprend ce débat en relation avec *intellectus materialis* (Jacobson 1956, 55–82), et aujourd’hui aussi la neurologie cognitive. Foucault définit la nouvelle production du sens de ce qui est « être humain » dans le paradigme de la nouvelle différenciation introduite entre le XVIIe et le XIXe siècle. La nouvelle épistémé est simplement une différence de sens, qui est donnée par la différence entre le flux syntagmatique des événements et le sens paradigmatique donné dans le cadre de telle ou telle structure. Le système des écarts différentiels détermine la production biologique, économique et linguistique des nouvelles « humanités » à la manière du dispositif (*Les mots et les choses*, ch. X). La définition juridique et politique de la personne est apparue au tournant des XVIe et XVIIe siècles. Dans la seconde moitié du XVIIe siècle, le sujet moderne (et non une personne) a assumé la fonction de porteur de droits inaliénables, tout d’abord le droit à la vie de Hobbes. La perte d’« *ipse* » existentielle est complétée par le nihilisme de la technologie dans le contexte du totalitarisme et des guerres mondiales du XXe siècle, y compris l’économie néolibérale d’aujourd’hui, qui confirme l’identité destructrice d’un pourcentage des parvenus mondiaux au pouvoir. Après la perte de la première substance en tant que principe d’individuation, la modernité et le postmodernisme ont recherché cet état paradisiaque d’unité. Ils ont été expulsés du paradis en raison de l’erreur majeure donnée par la dispute sur l’averroïsme. Du point de vue du développement ultérieur, il devient clair que Siger, en tant que seul penseur de l’Occident chrétien jusqu’à présent, mérite le titre honorifique de *Docteur Invidiosus* et qu’il est à juste titre l’un des docteurs *philosophiques* les plus importants du christianisme. Ce modeste maître persécuté par les modernistes combinait l’enseignement de l’aristotélisme arabe et latin en une unité complète qui transcendait l’horizon de la modernité pendant un millénaire.

## 4.5 Émergence du semiaverroïsme objectif (Thomas d’Aquin)

Traiter du rôle d’Aquin dans le conflit entre le premier et le second averroïsme dans le cadre d’un seul chapitre est impossible. Il est donc impératif de faire un choix précis. L’herméneutique de l’objectivité se concentre sur trois points majeurs qui traitent la réception de métaphysique d’Aristote et l’identité personnelle. Pour le premier, il est nécessaire de déterminer la ligne principale de la critique du second averroïsme par Aquin, qui commence par des commentaires d’Averroès sur les écrits *Métaphysique* et *Physique*. L’ouvrage clé est le commentaire des Sentences (*Scriptum super libros Sententiarum*) écrit vers 1253–57. Thomas reprend le premier averroïsme en rejetant l’hylémorphisme universel et l’être néoplatonicien du troisième genre. Dans cette question fondamentale de l’exposition du sens de l’être de face, à partir de la substance première réelle, Aquin est resté un antimoderniste strict tout au long de sa carrière académique. Le deuxième point concerne l’interprétation par Thomas d’*intellectus possibilis*. Aquin a créé la figure originale d’Averroès, qui n’a pas été donnée dans le paradigme des écoles modernistes. Le commentaire susmentionné des Sentences confirme la réception originale de CMDA et complète le premier ouvrage important *De ente et essentia* (1252–56). Thomas a transformé Averroès en un Semiaverroïste en reprenant l’interprétation de l’école de Tolède, pour accomplir la concordance métaphysique d’Avicenne et d’Averroès. L’herméneutique doit donc déterminer quel type d’*intellectus possibilis* Aquin traite lorsqu’il commente *De anima* et CMDA. Aquin a déplacé l’interprétation tolétane du Commentateur vers le néoplatonisme en interprétant l’intellect possible uniquement comme *quartum genus* de CMDA. Il a transformé l’intellect abstrait en une substance du troisième genre. La définition d’*intellectus possibilis* s’est transformée en une substance hypostasiée. Il s’agit de l’incompréhension fondamentale par rapport au raisonnement de CMDA. Le thomisme résume l’interprétation *De anima* par le Commentateur sur le mode de *copulatio* avicennienne. Dans une telle interprétation aristotélicienne *De anima*, l’espèce sensuelle actualisée fait l′imprimée sur la composante réceptive de l’intellect possible. Dans un deuxième temps, Aquin rejetait cette interprétation averroïste d’Averroès comme étant absurde et il accusait le Commentateur d’enseigner de manière hérétique un *intellectus possibilis* numériquement uniforme, ce qu’Averroès n’avait jamais proclamé. Cette nouvelle interprétation de CMDA a été réalisée dans les deux écrits parisiens cités, achevés vers 1257. Aquin a combiné l’interprétation du *De anima* selon Alexandre et Averroès, ce qui, cependant, contredit le texte de CMDA, qui était dirigé contre les alexandrins modernes. Avicenna était l’un d’entre eux. En échangeant *intellectus possibilis* en tant que notion universelle (*quartum genus*) avec la substance du troisième genre, une nouvelle conception de la connaissance objective est apparue, qui a été donnée par l’exposition d’*intellectus possibilis* faite par-derrière, à partir des formes subsistantes telles que l’intellect réceptif séparé. Selon David de Dinant, cet intellect réceptif séparé a été interprété comme une substance cosmique du troisième genre. L’interprétation d’Aquin faite une nouvelle variante de l’école *sophistae Latini* qu’Alvernus rejetait déjà a son temps. Le nouveau simulacre d’Averroès a été créé par la modernisation avicenniste du Commentateur, mais Aquin est resté pour l’essentiel dans le paradigme du premier averroïsme. La nouvelle figure d’Averroès averroïste sépare Aquin de l’école du premier averroïsme de la rue du Fouarre (*pars Sigeri*), et aussi de l’interprétation de CMDA selon Albert et Bacon. Dans l’interprétation de CMDA, Aquin passe outre la conception d’*intellectus possibilis* comme *tertium genus* et abolit la conception phénoménologique de cognition, qu’on retrouve dans l’école d’Alvernus et chez Albert le Grand vers 1240. À l’aide de sa propre mythologie, ce talentueux dominicain créa une nouvelle figure d’Averroès comme un Semiaverroïste. Il le défendra jusqu’à sa mort contre les principaux représentants de la rue du Fouarre et malgré les critiques fondamentales de Siger. Un philosophe et théologien de l’envergure de Thomas n’aurait pas pu réaliser une telle opération par erreur ou inconsciemment. La modernisation d’Averroès en une nouvelle figure hérétique a eu lieu dans le contexte de l’attaque des mendiants contre les maîtres séculiers de l’école du premier averroïsme de la rue du Fouarre, qui comprenait l’aristotélicien Guillelmus de Sancto Amore déjà cité. L’interprétation semiaverroïste de CMDA est fondée sur le parcours réel de cognition donné par l’exposition du sens faite de face et sur l’unité substantielle de la personne. Elle était en contradiction avec l’école moderniste de Bonaventure, à laquelle appartenait la faculté mendiante nouvellement fondée à Paris (1255). La position semiaverroïste était précaire à tenir à l’Université de Paris, car il n’y avait que deux facultés artistiques principales. Le nouveau magister n’appartient à aucune des deux écoles parisiennes. Il démissionna comme *magister regens* (1256–59) et retourna dans l′Italie natale. Pour les modernistes, Aquin était un averroïste, comme en témoigne l’attaque de Pecham, principal représentant de cette école, lorsque Thomas arriva à Paris pour la deuxième fois. L’ouvrage *De unitate intellectus* était dirigé contre Pecham et le rendait académiquement impossible. Cet académicien, qui avait été vaincu trois fois et qui était également contesté par l’école de Siger et les thomistes comme Aegidius, dut fuir Paris pour retourner à Oxford après 1270. L’interprétation de CMDA par Aquin était à la fois en contradiction nette avec l’école du premier averroïsme de la rue du Fouarre. Siger faisait un criticisme de Aquin à la fois dans QIIIDA et dans *De anima intellectiva*. Ces deux écrits reflètent à la fois le premier séjour de Aquin à Paris et ses écrits italiens, ainsi que les œuvres créées surtout après le second retour de Thomas de Rome papale au Paris académique (*De unitate intellectus contra Averroistas*). Le chapitre précédent a décrit cette importante dispute, qui eut lieu dans les années 1270–72, entre Siger et Aquin au sujet du titre d’*Expositor Novus*. Le second séjour d’Aquin à Paris revêt une importance capitale pour l’émergence de l’objectivité, car il a créé un modèle objectif de la cognition dans l’école du premier averroïsme. L’interprétation thomiste de CMDA est adoptée et modifiée par l’école moderniste parisienne du semiaverroïsme dans le scénario dualiste basé sur le rejet d’Averroès en tant qu’averroïste. Déjà du vivant d’Aquin, ce courant était mené par l’aristotélicien thomiste Aegidius Romanus. La combinaison de ces courants du premier et du second averroïsme a donné naissance à la forme moderne de l’objectivité après l’abolition définitive des deux écoles. Duns Scotus accomplit cette tâche lors de son séjour à Paris (vers 1300).

Troisièmement, il est nécessaire de déterminer comment Thomas résout la question de l’unité de la personne, qui atteint son point culminant dans l’écrit *De unitate intellectus*. La conception de Thomas, défendue lors de son second séjour à Paris, doit être comparée au premier averroïsme représenté par Siger, ainsi qu’à l’école du second averroïsme représentée par Pecham. L’évaluation négative d’Averroès est d’une importance capitale pour la conception que Thomas se fait de l’intellect et de l’unité de la personne. Au moment de la publication des commentaires de Siger sur *De anima*, Aquin propose sa propre structure de la cognition. Il défend l’interprétation *De anima* selon l’école de Blund, mais rejette l’interprétation existentielle de CMDA faite par Siger. Le développement indépendant peut être vu en comparant la conception de cognition dans *Summa contra Gentiles* (achevé vers 1263) et dans l’œuvre *Quaestiones disputatae De potentia* (1265–66). Les discussions ont eu lieu à Rome avant le second retour à Paris, qui a eu lieu au tournant de l’année 1269–70. L’interprétation doit montrer comment la théorie de la cognition d’Aquin répond à l’exigence d’Averroès donnée dans les termes *proportio* ou *consimilitudo* en ce qui concerne la vérité comme correspondance. L’herméneutique s’intéresse avant tout à la correspondance entre la connaissance sensuelle et la connaissance intellectuelle. Les œuvres écrites pendant le second séjour à Paris reflètent déjà le criticisme de Siger à l’égard de l′enseignement de Thomas qui était rassemblé dans le Manuscrit de Munich ainsi que dans QIIIDA. Une mauvaise compréhension de l’enseignement d’Averroès sur l’âme, notamment dans l’ouvrage de Thomas *Quaestiones disputatae De anima* et *De unitate intellectus*, lui a valut la critique de Siger dans l′ouvrage *De anima intellectiva*. Le résultat de cette critique est le second départ d’Aquin de Paris pour les mêmes raisons qu’en 1259. Ni les modernistes de Pecham, ni le parti de Siger n’acceptaient son interprétation d’Aristote. Même après 1270, Thomas n’abandonne pas l’évaluation critique d’Averroès, dont il attribue la conception d’*intellectus possibilis* séparé dans la lignée d’Alexandre et de Thémistios. Le dernier résumé de la critique de Thomas se trouve dans les *Quaestiones super Librum de causis* (1275) de Siger. Le projet de toute une vie du premier averroïsme selon Aristote a été combiné avec l’interprétation semiaverroïste que Thomas faisait par rapport à *De anima*. Le *Docteur Invidiosus* l’a critiquée de manière brillante. La dispute entre Siger et Aquin, soutenue par Aegidius Romanus rangé du côté d’Aquin, détient un caractère fondamental pour la création de la dispute sur l’averroïsme. Le semiaverroïsme d’Aquin est devenu l’enseignement du thomisme officiel grâce aux mérites d’Aegidius Romanus. Ce sophiste Latin attribuait à Averroès toutes les contradictions dans l’interprétation *De anima* par Thomas et, inversement, attribuait à Aristote toutes les interprétations correctes utilisées par Thomas à partir de CMDA. Par cette double distorsion de la vérité, Aegidius est devenu le *Doctor Fundatissimus* du thomisme philosophique en tant que doctrine et idéologie officielle de l’Église catholique. À cette époque, deux figures de l’intellectuel occidental existaient à l’Université de Paris. La production vraie et sophistique de la connaissance se fait selon le double *dativus modi* (ch. 4.4.4). C’est à cette époque que les Furies de la pensée moderne ont commencé à produire en série des simulacres du troisième genre. L’intellect devient une substance hylémorphique, qui, de plus, est numériquement individualisée. Après les hérésies de David de Dinant et l’introduction de l’hylémorphisme universel, la première université chrétienne de l’Occident latin devient un centre de confusion intellectuelle à cause d’une autre vague des illuminés modernes. Seule l’Université d’Oxford avait auparavant produit ces simulacres. La remarque résume l’absurdité de l’attitude de l’école de l’hylémorphisme universel de Bonaventure à l’égard de l’intellect numériquement uniforme de tous les hommes.[[275]](#footnote-275) Cette doctrine aurait été proclamée par les étudiants parisiens avant la publication du décret de Tempier. Il est facile de reconnaître dans cette hérésie la pensée de David de Dinant sur la forme cosmique d’*intellectus possibilis* individualisé dans l’homme, que les averroïstes modernes attribuent à Averroès. Au début de l’année 1277, la prolifération des stupidités mythologiques et la confusion intellectuelle provoquée par les sophismes logiques exposent l’Université de Paris au risque d’une action disciplinaire de la part du pape Jean XXI. Dans une lettre datée du 18 janvier 1277, le pape ordonne à l’évêque Tempier d’examiner les hérésies et les erreurs apparues à l’université de Paris. L’évêque est chargé de rechercher ces enseignements, d’en identifier les auteurs et d’en faire un rapport impartial.[[276]](#footnote-276) La destruction de l’école aristotélicienne de la rue du Fouarre n’était pas du tout l’objet de la lettre citée du pape Jean XXI, et l’évêque Tempier a agi de son propre chef dans l’intérêt des modernistes. Les sophistes modernes n’acceptent pas la Déclaration artistique de la faculté de 1272. Pendant le quinquennat académique 1272–77, ils ont commencé une lutte de pouvoir. Les excès de sophistique moderne ont provoqué un chaos intellectuel moderne. Les stupidités intellectuelles et idéologiques faites au temps du nihilisme contemporain (*novissimum*) donc renvoient à la première crise de la pensée moderniste à l′Occident latin. Le chaos intellectuel tout à fait moderne fut déclenché par la négligence du Décret des maîtres de 1272 qui ordonnait de respecter la différence générique entre la théologie et la philosophie. Le préambule du décret de condamnation de Tempier de mars 1277 indique clairement que les Furies académiques fonctionnaient déjà à plein régime (*proprie facultatis limites excedentes*).[[277]](#footnote-277) Dante conservait l′esprit sain ; cet intellectuel, poète et homme politique à l’esprit critique observait précisément le rôle unique du brillant Siger dans le chaos moderne de la pensée. Le travail d’Aquin à Paris dans les années 1270–72 fit que l’accusation douteuse d’averroïsme pesa finalement sur Averroès lui-même et sur les deux maîtres artistiques Siger de Brabant et Boethius de Dacia. La renommée de Thomas en tant qu′*Expositor Novus* objectivement victorieux a été établie par le premier thomiste Aegidius Romanus. Personne ne s’occupait des prêtres séculiers et des artistes de la rue du Fouarre, contrairement à l’ordre influent des dominicains, auquel appartenaient Albert et Aquin. De même, les franciscains de Paris et d’Oxford, Bonaventure et Pecham, furent sauvés de l’accusation officielle d’averroïsme, aussi que le dominicain Kilwardby. À Oxford, l’aristotélicien Bacon devint une brebis galeuse, mais son exil à Paris, l’enquête, l’emprisonnement et l’interdiction d’enseigner ne se terminèrent pas par une condamnation officielle. L’interprétation du semiaverroïsme objectif d’Aquin fournit un guide de base pour évaluer sa part dans l’émergence de l’objectivité. Elle est née de la structure ontothéologique spécifique de l’Occident chrétien latin, islamique et de l’Antiquité tardive.

### 4.5.1 Modernisation de la métaphysique d’Avicenne

Commençons par l’engagement d’Aquin dans la dispute avec les magisters séculiers dans les années 1255–56, qui est décrit dans le chapitre sur l’averroïsme de Bonaventure (ch. 4.1.2). L’ouvrage d’Aquin *Contra impugnantes dei cultum* (1256) répond à l’ouvrage de Wilhelm *De periculis novissimorum temporum* (1256), qui s’en prit aux qualités académiques et morales des pédagogues mendiants de l’Université de Paris. Avant la publication de cet ouvrage polémique ou peu après, Guillelmus de Sancto Amore, le recteur des Artistes, est envoyé en exil académique. Pendant ses années d’études à Paris, le théologien Aquin s’est rangé du côté des mendiants, non seulement d’un point de vue idéologique, mais aussi philosophique. Cette attitude a probablement influencé son évaluation négative d’Averroès, qui à son tour a été défendu par les magistrats séculiers de la rue du Fouarre. Le premier volet de l’enquête doit mettre en lumière l’émergence de l’interprétation d’Aquin de CMDA sur le mode du semiaverroïsme selon l’écriture *De ente et essentia* qui a été achevée à Paris vers l’année 1256. L’interprétation d’Averroès faite par Thomas suivait le paradigme de l’école de Tolède qui harmonisait les enseignements d’Avicenne et d’Averroès en une concordance métaphysique. Pendant ses études à Paris, Thomas tentait de combiner les enseignements d’Averroès et d’Avicenne sur l’intellect. La phrase clé de la citation combine la métaphysique d’Avicenne avec la philosophie première d’Averroès. À cette fin, Thomas utilise la déclaration d’Averroès souvent citée par les modernistes au sujet de l’intellect qui cause l’universalité des choses.

« La nature humaine garde un être abstrait de toutes les choses individuelles dans l’intellect et fait donc une définition unifiée par rapport à toutes les choses individuelles qui sont en dehors de l’âme. C’est pourquoi l’intellect établit une similitude entre toutes les choses et conduit à la reconnaissance de toutes les choses, dans la mesure où nous sommes des êtres humains. Puisque nous avons une relation avec chaque chose dans l’intellect donnée de cette manière, l’intellect trouve une définition de l’espèce et se l’approprie de cette manière (*adinvenit rationem speciei et attribuit sibi*). C’est pourquoi le Commentateur dit dans l’introduction *De anima* que l’intellect est ce qui cause l’universalité des choses. C’est aussi ce que dit Avicenne dans sa *Métaphysique*. » [[278]](#footnote-278)

Selon Avicenne et Averroès, l’intellect établit une connaissance universelle dans les choses (*intellectus est qui agit in rebus universalitatem*). La citation combine les deux métaphysiques en une unité dans laquelle prévaut la conception d’Avicenne. Le caractère clé est le mot extrêmement ambigu « *adinvenit* », qui ne dit pas clairement si l’intellect produit des significations universelles dans l’âme ou s’il les trouve d’une manière ou d’une autre dans les choses elles-mêmes. Cette ambiguïté singularise l′enseignement d′Aquin. Il place Avicenne au premier rang, car sa métaphysique détermine sur le mode *per prius* la question de la connaissance, la définition de l’intellect, ainsi que l’unité de la personne et l’immortalité de l’âme. C’est pourquoi, vers 1255, le jeune philosophe ne commente en principe ni dans *De ente et essentia* ni dans son commentaire sur les Sentences les passages clés de *Physique* et de *Métaphysique* d’Averroès, qui reprochent à Avicenne le projet erroné de la première science. Le commentaire des Sentences voit une différence entre les deux projets, et ce principalement dans la question de la signification, où Aquin prend le parti d’Averroès contre l’essentialisme d’Avicenne.[[279]](#footnote-279) Le rejet d’Avicenne en faveur d’Averroès concerne le rejet de l’essentialisme porrétane et de l’avicennisme dans le cas de la définition de la personne dans la Trinité divine. La nature de la connaissance chez Thomas est basée sur l’unité de la personne retenue dans *QD De potentia* que nous discuterons plus tard (ch. 4.5.2). Néanmoins, Aquin, suivant l’exemple de l’école de Tolède, suppose que les deux projets de métaphysique fonctionnent avec une interprétation aristotélicienne similaire de la première science et se complètent harmonieusement l’une avec l’autre. Dans le cas d’Avicenne, il y a une erreur fondamentale, que l’école sicilienne et Siger ont clairement perçue. Aquin utilise les commentaires d’Averroès sur *Métaphysique* et *Physique* dans son commentaire sur les Sentences, écrit en même temps que *De ente et essentia*. Les commentateurs de l’époque connaissaient très bien les citations de *Métaphysique* d’Averroès qui rejetaient les erreurs fondamentales de la première philosophie d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.4.1). Le grand commentaire de *Physique* d’Aristote affirme de même que la déduction par Avicenne des premiers principes de la métaphysique est absolument erronée (*Avicenna peccavit maxime*), parce qu’il avait négligé la déduction des premiers principes de la métaphysique à partir des substances physiques.[[280]](#footnote-280) Les citations du Commentateur par Thomas jusqu’en 1257 montrent clairement qu’Aquin prit l’orientation de la « méta-physique » fondée sur la primauté de la « substance *qua* substance » et il l’a combinée avec le projet de la métaphysique d’Avicenne fondée sur la primauté d’« *ens inquantum ens* ». Cette concordance des deux formes de métaphysiques faites de manière équivoque a créé un sophisme d′une métaphysique unitaire au sein du premier averroïsme qui donna naissance à la *metaphysica generalis* ultérieure.

La vision syncrétiste faite de deux métaphysiciens arabes se trouve dans le premier ouvrage philosophique important de Thomans publiée sous le nom *De ente et essentia*. Le connaisseur d’Avicenne explique aux modernistes de l’école de Bonaventure qu’ils ne peuvent pas prendre les hypostases porrétanes comme des premières substances, qui, de plus, s’identifient sans critique au concept d’Avicenne d’être à la mode « *hoc esse tantum* ». Thomas d’Aquin a transformé Avicenne en un pur aristotélicien pour faire face de l’école des modernistes. Il sait que l’essentialité d’Avicenne dans le mode « *hoc esse tantum* » garde sa propre forme d’existence, qui ne s’actualise pas dans les choses individuelles. Selon Avicenne, l’intuition de l’intellect révèle la nature universelle des choses (*ad modum universalis*), qui diffère fondamentalement de la nature particulière, donnée uniquement dans les choses individuelles et modifiée par l’imagination sensuelle (*ad modum particularis*; OBJ I, ch. 2.3.2). Selon Thomas, ce concept d’Avicenne est strictement séparé de la prédication catégorique donnée par l’imposition de vraies substances premières. Thomas rappelle aux modernistes sophistes de la chaire nouvellement établie qu’Avicenne était un aristotélicien et non un platonicien porrétan.[[281]](#footnote-281) En hypostasiant l’essence pure, les porrétans ont transformé Avicenne en un pur platonicien. Les deux principaux représentants de la Falsafa étaient des aristotéliciens. La nouvelle interprétation de l’aristotélisme rejeta la disposition des deux projets selon Siger, qui les a rangés dans la position hiérarchique de la subordination. Thomas a mis les deux projets sur le même plan. Ce n’est alors plus un problème pour Thomas de combiner la « méta-physique » d’Averroès de la première substance avec la vision théorique d’Avicenne de « *ens quantum ens* » dans le modèle de concordance. L’école de Tolède a cherché à harmoniser les deux penseurs et, par conséquent, comme les commentateurs d’aujourd’hui, elle ignorait les différences fondamentales dans les deux projets de la première science. L’ouvrage *De ente et essentia* évalue les deux formes de la science première du point de vue impartial d′un penseur objectif. En conséquence, une nouvelle synthèse d’Avicenne et d’Averroès a été élaborée vers l’année 1258 sous la forme originale de l’aristotélisme. Ensuite, il a été appelé à juste titre le « thomisme ». Le premier travail philosophique significatif d’Aquin a créé la base de la forme unifiée ultérieure de la métaphysique objective. L’approche d’Aquin a été fondamentalement rejetée par Siger en tant que phénoménologue, puisqu’il défendait le paradigme conflictuel fait « *ad mentem Averrois* ». Il est donné dans la lignée de l’interprétation *De anima* d’Alvernus selon l’école sicilienne (ch. 4.4.1). En raison de la nouvelle synthèse d’Avicenne et d’Averroès, les jeunes étudiants comme Aegidius choisissent Thomas pour être *Expositor Novus* du Corpus aristotélicien. Maintenant, il devient clair pourquoi le Manuscrit d’Oxford défendait la vision syncrétique thomiste et non la hiérarchie des deux métaphysiques proposées par Siger et Bacon.

Le statut d’*intellectus possibilis* constitue le premier et tout à fait fondamental point d’interprétation. Aquin fit d’Averroès un averroïste et son concept a façonné l’histoire ultérieure de la philosophie. L’attitude thomiste objective, conduisant à la réconciliation sophistique des deux métaphysiques, devait nécessairement se refléter dans la question clé touchant *intellectus possibilis*. Dans cette question, Averroès s’est séparé de tous les commentateurs précédents de *De anima*. Les représentants de l’école de Blund et d’Alvernus de la rue du Fouarre ont reconnu le caractère unique de la solution d’Averroès, car ils ont conçu la relation entre Avicenne et Averroès dans le paradigme conflictuel. Le Commentateur a rejeté le dualisme néoplatonicien et, en tant que seul interprète *De anima*, il produisit la pleine unité de cognition actualisée dans la personne existante. Cette explication séparait le philosophe le plus exalté des autres « *sequaces Aristotelis* », et même d’Aristote lui-même. Les mendiants ont suivi l’interprétation néoplatonicienne de l’école de Tolède. Ils lisaient CMDA dans le paradigme qui reposait sur la compréhension faite par-derrière, de la direction de l’intellect solaire hypostasié. Pour les tolétans, *intellectus possibilis* d’Averroès était une substance cosmique séparée. Par conséquent, cette substance immatérielle doit générer une certaine forme de connexion avec l’intellect humain effectuée par l’acte d’une cognition individuelle. Dans l’ouvrage *De ente et essentia*, Aquin découvrit Avicenne en tant qu’aristotélicien et il interpréta CMDA pour les modernistes porrétans et augustiniens dans la lignée de l’avicennisme aristotélicien. Thomas a élaboré la nature hypostatique des composantes réceptives de la cognition dans la lignée de l’interprétation tolétane de CMDA en élaborant une nouvelle version de l’averroïsme. Aquin prit le terme abstrait d’*intellectus possibilis* dans le mode *quartum genus* dans CMDA ; il a transformé en une substance du troisième genre selon *intellectus possibilis* séparé d’Alexandre. La nouvelle forme d’Averroès averroïste était basée sur l’écriture CMDA interprétée par la lecture *De anima* faite par Avicenne. La définition de l’intellect réceptif averroïste découle du fait que les intelligences cosmiques en tant qu’êtres créés contiennent une certaine puissance, mais pas sous la forme d’une matière. L’interprétation thomiste d’Averroès est donnée par la forme cosmique de l’intellect possible, qui est conçue comme une substance. À partir de l’intellect possible, qu’Averroès n’a expliqué que comme *quartum genus*, Thomas a créé une nouvelle substance du troisième genre. Thomas d’Aquin a librement cité le passage CMDA III.5, qui parle explicitement de l’intellect comme *quartum genus* (*iste est quartum genus esse*, CMDA 409.657). Averroès affirme que la forme d’abstraction résultante d’*intellectus possibilis* est une espèce permanente. L’existence continue de la philosophie prouve qu’il y a toujours au moins une personne réelle existante qui a la capacité d’actualiser l’intellect spéculatif (OBJ I, ch. 2.4.3). De la même manière, c’est-à-dire grâce à la forme abstraite d’*intellectus possibilis* en tant que concept universel dans l’âme, nous sommes capables de percevoir le monde des intelligences cosmiques.[[282]](#footnote-282) Averroès démontre la capacité de l’intellect à tout reconnaître, mais de manière compréhensible selon le type spécifique de la cognition physique et mentale (*tertium genus*). Le caractère spécifique de l’intellect réceptif est contenu dans la logique de *modus tollens* et de *destructio primis* (OBJ I, ch. 1.3), c’est-à-dire par l’existence permanente de la philosophie, donnée dans les actes des penseurs existants. Toletan Aquinas a interprété le passage cité de CMDA selon Avicenne. Thomas d’Aquin a transformé la capacité réceptive d’Averroès de la personne réelle capable de connaissance immatérielle des substances cosmiques en une nouvelle substance du troisième genre. La capacité de cognition des intelligences cosmiques, qui est donnée par les sens en tant qu’essence (*quartum genus*) s’est transformée en un autre mode de l’intellect en forme de *tertium ens*. Selon CMDA, nous sommes capables de reconnaître ces formes immatérielles actualisées, mais seulement dans l’abstraction basée sur les sens corporels, ce que l’école de Siger connaissait très bien. Thomas, en tant qu’aristotélicien, a aboli le modèle de la comitation avicenniste et introduit le principe de puissance et d’actualité dans la hiérarchie céleste néoplatonicienne. En conséquence, la hiérarchie des substances a été créée, en fonction de leur participation à l’immatérialité et au stage de l’actualisation permanente. La reconnaissance de la hiérarchie ainsi élaborée a été donnée selon la prédication catégorique de *Physique* d’Aristote. De cette manière, une nouvelle figure d’*intellectus possibilis* a été mise au jour, qui est interprétée « *ad mentem Averrois* » selon l’école de Tolède. Dans le nouveau modèle des formes cosmiques, les effets maximaux et illimités de l’intelligence cosmique vont de haut en bas. Au contraire, la forme réduite d’*intellectus agens* cosmique sur la sphère inférieure représente la possibilité réceptive de cognition qui peut atteindre le niveau supérieur des intelligences. Cette solution rappelle la version de Bonaventure d’*intellectus possibilis* substantialiste en tant que mélange mythologique de puissance et d’actualisation (ch. 4.1.2). Cependant, Thomas l’a créé sans introduire *materia spiritualis*. Aquin implanté dans Averroès, la cosmologie, l’enseignement sur les deux composantes de l’intellect humain (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14‒15). Par conséquent, il établit le schéma de la hiérarchie céleste selon l’interprétation de *Physique* faite par Commentateur et expliquée selon l’école de Tolède. Pour le faire, il avait besoin d’*intellectus possibilis* cosmique de David Dinant. La hiérarchie inférieure des intelligences célestes en tant que substances immatérielles a un degré croissant de potentialités. La projection mythologique de l’intellect humain dans les sphères célestes est donnée par la forme cosmique de la matière en tant que puissance pure. Cette forme de limitation et de finitude est donnée par la réceptivité et représente la version cosmique d’*intellectus possibilis*. C’était l’innovation de l’aristotélicien Thomas pour remplacer la cosmologie néoplatonicienne obsolète de Bonaventure. Les intelligences cosmiques ont une forme spécifiquement limitée et finie d’*intellectus agens*, ce qui leur permet une reconnaissance limitée des sphères supérieures (*limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis*).[[283]](#footnote-283) Les intelligences cosmiques sont des êtres créés et ont donc une puissance en tant que forme spécifique de limitation (*finitae quantum ad esse suum*). Cette puissance est actualisée dans l’acte réel de cognition, lorsque le rôle de causalité cosmique est joué par *intellectus agens* de rang hiérarchiquement supérieur (*quod a superiori recipient*). En prenant la direction des sphères inférieures, d’autre part, les formes cosmiques sont pleinement actives de manière illimitée (*non tamen finiuntur inferius*). Averroès était censé faire de ce type de pouvoir cosmique de la cognition une hypostase qui était passivement donnée aux intelligences cosmiques, soi-disant sur le mode d’*intellectus possibilis*. Thomas a créé un concept mythologique complètement nouveau d’*intellectus possibilis* cosmique, qu’il a attribué au Commentateur. Cette interprétation averroïste d’Averroès a introduit la capacité réceptive des intelligences célestes qui reconnaissent le niveau supérieur du monde spirituel selon la partie citée *De anima*. De cette manière, *intellectus possibilis* a été créé en tant que substance cosmique et hypostase. Thomas modernisait la cosmologie d’Avicenne « *ad mentem Averrois* » en introduisant la puissance réceptive des intelligences cosmiques selon CMDA. En conséquence, une nouvelle cosmologie a été engendrée à l’école de Tolède et sa première version accomplie se trouve dans le commentaire de Thomas sur les Sentences. La reconnaissance des formes hypostasiées d’*intellectus possibilis* diffère par le degré de potentialité, qui se développe à partir de la première sphère cosmique vers le bas. La nouvelle cosmologie ainsi faite s’est séparée de la déduction néoplatonicienne des formes telle qu’elle était présentée dans *Liber de causis*. La comitation d’Avicenne n’est restée que dans la direction descendante comme une catabasis des intellects cosmiques de la forme supérieure à la forme inférieure, car l’intellect actif travaille sans restriction vers le bas (*exitus*). La cognition dans le sens ascendant n’est plus déterminée par le modèle d’émanation de *Liber de causis* (*reditus*). La nouvelle forme de connaissance a changé l’anabase néoplatonicienne en la mettant dans le modèle aristotélicien de la connaissance sur le mode « puissance—acte » selon *De anima*. Dans les années 1256–57, Thomas convertit le modernisme porrétan du néoplatonisme à l’aristotélisme. Le commentateur trés particulier du Commentateur abolit le style déductif *modo geometrico* donné dans *Liber de causis*. La transmission de l’acte d’être supérieur et de la connaissance à la puissance réceptive inférieure n’est pas donnée par déduction logique, mais par l’imposition de la forme cognitive donnée à un niveau d’actualisation plus élevé vers la forme inférieure, qui détient un degré de réceptivité proportionnellement plus élevé. L’école de Siger a très bien vu que la cosmologie thomiste a une nature néoplatonicienne dévoilée. Pour construire une nouvelle cosmologie, Thomas n’a pas créé l’imposition de sens à partir de substances hylémorphiques réelles, mais il a hypostasié la puissance cosmique afin de remplacer la matière première cosmique de Dinant. La cosmologie n’est pas basée sur l’*ordinatio* métaphysique, mais sur la version logique de la *resolutio* moderniste. La supposition logique qui fait la déduction cosmologique est donnée sous la forme d’une puissance métaphysique et une hypostase universelle. Le nouvel ordre mondial existe dans le mode *simpliciter* et il est créé de manière entièrement rationnelle par la déduction logique en mode *per se* (*Anal. Post*. 84a14). Au cours de ses études à Paris, Duns Scotus a établi une nouvelle métaphysique objective basée sur ce type de cosmologie thomiste. L’origine du simulacre thomiste d’*intellectus possibilis* est expliquée dans ce texte *De ente et essentia*.

« Par conséquent, dans l’interprétation du troisième livre *De anima* [CMDA III.5; 410.667‒72], le Commentateur a dit que si la nature de l’intellect possible était inconnue, alors nous ne pourrions pas reconnaître la multiplicité dans les substances cosmiques. Par conséquent, il existe une réelle distinction entre ces intelligences selon le degré de puissance et d’actualisation, à savoir de telle sorte que l’intelligence supérieure est plus disposée à la Première Intelligence et elle possède plus d’actualité et moins de puissance, ce qui s’applique également aux autres cas. » [[284]](#footnote-284)

Selon l’interprétation d’Averroès proposée par Thomas, la preuve du caractère substantiel d’*intellectus possibilis* devrait être donnée sur le mode de *coniunctio* avicenniste des formes hypostasiées. Chaque hypostase de l’intellect possible reçoit la puissance des intelligences cosmiques à son propre niveau d’existence et donc sur le mode de la correspondance aristotélicienne. L’existence d’*intellectus possibilis* en tant que substance hypostasiée (*tertium ens*) est déduite de la rationalité de l’ordre cosmique. Nous ne reconnaissons que les intelligences cosmiques de l’ordre de l’abstraction immatérielle, c’est-à-dire à travers l’intellectus possibilis donné humainement comme faculté de l’âme. Il est activé par la forme cosmique d’*intellectus possibilis*. Thomas d’Aquin a créé une nouvelle mythologie d’Averroès en tant qu’averroïste. Cette figure démoniaque est devenue un panthéiste cosmique qui a suivi l’hérétique David de Dinant. Selon Averroès devenu un thomiste, nous sommes censés reconnaître les intelligences cosmiques par la conjonction d’*intellectus possibilis* humain avec son homologue cosmique. Aegidius se réfère à cette interprétation dans la troisième partie du manuscrit d’Oxford par la citation ST I, q. 88 (ch. 4.3.2). La théorie de la copulation sophistique d’*intellectus agens* et *possibilis* se retrouve ensuite dans *Summa philosophiae* citée ci-dessus, qui témoigne de la forme originale du thomisme officiel à Oxford (OBJ II, ch. 3.1.3). Les deux écrits ont été créés en même temps que la publication des commentaires sur *De anima* faite par Siger. Mais l’interprétation thomiste originale les précède d’une décennie, car elle a été créée lors du premier séjour d’Aquin à Paris. Le nouvel intellect réceptif est devenu une hypostase cosmique pour suivre *intellectus agens* cosmique et séparé. Les deux formes de l’intellect averroïste sont connectées dans le mode de copulation avec nos capacités actives et passives dans l’âme physiquement donnée. À la suite de l’école de Tolède, Thomas d’Aquin proposait *intellectus agens* et *possibilis* cosmique comme deux hypostases cosmiques distinctes et il a blâmé Averroès pour ce méfait. La forme cosmique d’*intellectus possibilis* ne peut jamais exister en tant que substance dans l’original de CMDA, car la puissance pure n’a aucune possibilité d’existence autonome.

Le modernisme d’Aquin possédait un charme indéniable pour les nominalistes porrétans et pour les avicennistes à Oxford et à Paris. Nous trouvons le premier cas de ce mélange tolétan de deux intelligences distinctes dans *Summa Duacensis*. La source originale de cette erreur doit être localisée dans l’école de Philippe le Chancelier (*intellectus agens aut possibilis manet semper in sua substantia incorruptibilis et inmixtus materie* ; OBJ II ch. 2.2.2). L’école moderniste d’Oxford qui a suivi Grosseteste n’a eu aucun problème avec l’acceptation du thomisme. Cela contrastait avec l’école de Pecham qui défendait l’hylémorphisme universel et la pluralité des substances, en suivant Rufus et Bonaventure (ch. 4.2.2). Les sophistes Latins souhaitaient devenir des aristotéliciens modernes afin d’entrer *via Modernorum*. Chez les modernistes parisiens, grâce à Thomas d’Aquin, le pluralisme des formes dans l’âme a été introduit. C’était aussi l’enseignement de Grossesteste ; les deux interprétations de la métaphysique et de la cosmologie ont été menées sur le mode « *ad mentem Averrois* » suivant l’école de Tolède. Le nouvel averroïsme aristotélicien a été inspiré par la cosmologie d’Avicenne des formes intelligibles substantielles pures (*Liber de philosophia prima* V) et selon l’interprétation de *Physique* faite par le Commentateur. Thomas a donc rejeté l’enseignement moderne sur l’âme cosmique (*anima mundi*), que l’on retrouve chez les modernistes d’Oxford comme Grosseteste et Rufus. L’interprétation d’*intellectus possibilis* averroïste est donnée sur le mode de la hiérarchie céleste des intellects qui représentent la forme pleinement actualisée d’*intellectus agens*. Mais en tant qu’être créé, ils contiennent un certain degré de puissance. Cette puissance doit être donnée au niveau de la substance cosmique pure en tant que forme cosmique d’*intellectus possibilis*. Il permet la connaissance réceptive d’*intellectus agens* lorsqu’il passe aux formes inférieures. Grâce au syncrétisme d’Avicenne et d’Averroès, un nouveau système de cognition des intelligences cosmiques a été créé, qui, selon l’écriture *De anima*, correspond à la capacité passive et active de l’âme. La composante passive de l’intelligence cosmique inférieure s’adapte aux sphères supérieures dans le mode de réception (*intellectus possibilis*), tandis que la composante active de la même intelligence forme les sphères inférieures (*intellectus agens*). Les deux types de cognition se déroulent sur le mode de la vérité en tant que correspondance aristotélicienne qui traite du monde des intelligences cosmiques. Cette version averroïste de la personne cognitive, en tant que composite donné par la conjonction des deux intelligences, fournit une définition du sujet cognitif selon Avicenne. Cette théorie n’a rien à voir avec la conception de la personne dans CMDA. Selon Thomas d’Aquin, l’aristotélicien Averroès enseigne, en plus du panthéisme, le même non-sens que l’aristotélicien néoplatonicien David de Dinant, qui combinait *intellectus possibilis* cosmique et humain. Le premier est individualisé par la matière première, le second par les potentialités du corps. Cette forme d’*intellectus possibilis* averroïste en tant qu’hypostase cosmique agit sur notre âme à la manière d’*intellectus possibilis* séparé d’Alexandre. Leur destinataire dans l’âme est, bien sûr, la forme hypostasiée d’*intellectus materialis* de Thémistius. L’argument suivant résume toute la théorie.

« Et ainsi cela s’accomplit aussi dans l’âme humaine, qui occupe la dernière étape au niveau de la substance intelligible. L’intellect possible dans l’âme se rapporte aux formes intelligibles de la même manière que la matière première (*intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima*), qui occupe la dernière place au niveau des êtres matériels en ce qui concerne les formes matérielles, comme l’a dit le Commentateur dans le troisième livre *De anima*. Le philosophe compare cet intellect à une table vide sur laquelle rien n’est écrit. Précisément, parce que cela fait l’intellect humain de tenir plus de puissance que les autres intelligences ; il se réalise de cette manière appropriée par rapport aux choses matérielles, de manière à utiliser la chose matérielle pour qu’elle participe à l’être d’intellect (*ut res materialis trahatur ad participandum esse suum*). De cette manière, un être et une composition hylémorphique naissent de l’âme et du corps dans l’être composite (*ex anima et corpore result unum esse in uni composito*), dans lequel cet être d’âme ne dépend pas du corps. » [[285]](#footnote-285)

La définition thomiste fournit une forme sophistiquée d’*intellectus possibilis* en tant que substance du troisième genre. Il crée des conditions de cognition données *a priori* en raison des intelligences cosmiques, dans le style de la déduction transcendantale ultérieure de Kant. L’intellect humain réceptif occupe la dernière place dans la série des comitations d’*intellectus possibilis* hypostasié cosmique. Sa version humaine est donnée individuellement et elle garde le contact avec la matière, car le possible intellect humanin reconnaît directement le monde des substances hylémorphiques. Thomas défendait cette interprétation de l’averroïste Averroès tout au long de sa vie. Cette version fausse de CMDA a besoin d’une version recensée d’*intellectus materialis* de Thémistius et Théophraste comme une autre forme hypostasiée dans l’âme humaine. Le travail *De unitate intellectus* essaie de distinguer cet intellect réceptif hypostasié du concept complètement erroné des modernistes donné sur le mode de l’hylémorphisme universel. Thomas d’Aquin a créé une nouvelle forme d’*intellectus possibilis* averroïste à la manière de l’aristotélisme d’Avicenne mentionné ci-dessus et l’a transplantée dans l’âme en tant que forme indépendante. La citation présente la hiérarchie céleste dionysiaque des intelligences substantielles (*agens, possibilis*) descendant des formes cosmiques vers les niveaux inférieurs jusqu’aux êtres humains. Il l’a présenté comme la théorie d’Averroès. Ce fait a été dûment remarqué par Wéber dans son analyse originale du corpus de Thomas ; mais, malheureusement, ce thomiste a interprété la hiérarchie des intelligences de manière néoplatonicienne plutôt qu’aristotélicienne (Wéber 1991, 218–32). De plus, Wéber attribuait le type d’intelligence cosmique réceptive sur le mode du *Péri Phūseon* de Dionysos à toute l’école du premier et du deuxième averroïsme, c’est-à-dire à Dinant, Alvernus, Albert et Thomas d’Aquin. Il en a fait des représentants du néoplatonisme. Le texte le plus important se trouve dans le deuxième livre de Sentences, dans lequel toutes les principales théories concernant l’intellect numériquement unifié sont résolues. Thomas d’Aquin rejette d’abord la conception d’Avicenne d’*intellectus agens* cosmique et séparé. En accord avec l’évêque Alvernus (OBJ II, ch. 2.3) rejette comme hérésie les effets directs de cet intellect actif séparé sur la connaissance humaine. Puis il rejette *intellectus possibilis* cosmique élaboré selon sa propre interprétation averroïste d’Averroès interprétée ci-dessus. Dans le final, il prend l’intellect possible d’Avicenne comme théorie chrétienne, car son *intellectus possibilis* est numériquement individualisé en fonction des personnes connaissant. Étant un représentant très doué de l’école *sophistae Latini*, Thomas élabora une nouvelle mythologie de l’acte cognitif. En ce qui concerne l’interprétation de CMDA, sa théorie thomiste initiale (mais pas sa phase finale) repose sur deux erreurs fondamentales. Premièrement : la réalisation personnelle de l’intellect en tant que *tertium genus* selon CMDA a été remplacée par un simulacre sophistique d′*intellectus materialis* établi par Avicenne. Deuxièmement, il ne comprenait pas du tout la fonction et la conception de l’intellect en tant que *quartum genus* selon CMDA. Il a pris l’intellect comme *quartum genus* pour son *intellectus possibilis* cosmique librement créé. Sur la base de ces deux erreurs fondamentales, Thomas d’Aquin a créé une version thomiste de l’averroïsme. La citation suivante expose les caractéristiques de base de la conception avicenniste de l’intellect possible que Thomas d’Aquin gardait toute sa vie.

« La troisième opinion d’Avicenne se trouve dans son traité *De anima* VII.5–6. Il a mis l’intellect possible individualisé dans chaque individu (*ponit intellectum possibiliem in diversis diversum*) et l’a basé directement dans l’essence de l’âme rationnelle, et non comme une capacité physique du corps (*fundatum in essentia animae rationalis, et non esse virtutem corporalem*). Cette capacité part du corps, mais ne se termine pas avec l’extinction du corps (*corpore incipere, sed non cum corpore finiri*). Par conséquent, nous considérons que son interprétation de l’intellect possible est en accord avec la foi chrétienne (*ad intellectum possibilem, ejus opinio est quam tenemus secundum fidem catholicam*), bien qu’il ait, avec les autres philosophes, commis une erreur sur la question de l’intellect actif [séparé], comme cela a déjà été dit ci-dessus. » [[286]](#footnote-286)

L’*intellectus possibilis* d’Avicenne est une faculté immatérielle énoncée dans l’essence rationnelle de l’âme (*in essentia animae rationalis*). Par conséquent, contrairement à la version d’Averroès d’*intellectus possibilis* cosmique, cette forme est liée à des corps individuels (*in diversis diversum*). Dans le corps, cet intellect surgit sous une forme individualisée, matériellement donnée (*cum corpore incipere*). Mais en tant qu’essence immatérielle, elle ne peut pas périr avec le corps (*non cum corpore finiri*). Dans la question d’*intellectus possibilis*, Thomas est un avicenniste. Il considère l’individualisation numérique de l’intellect réceptif chez l’homme comme une conception chrétienne. La pluralité numérique d’*intellectus possibilis* hypostasié selon Avicenne est donnée correctement chez l’homme, puisque cette hypostase est donnée de manière immanente. Au contraire, *intellectus possibilis* averroïste est donné incorrectement, car il vient à l’homme de l’extérieur, sous la forme cosmique. Par la connexion d’Avicenne avec Averroès averroïste, une nouvelle théorie d’*intellectus possibilis* numériquement différent est née vers l’an 1258. L’*intellectus possibilis* est correctement individualisé chez l’homme, ce qui fait une version chrétienne de l’averroïsme selon Avicenne. Or, l’intellect possible est mal individualisé, ce qui fait une version hérétique de l’averroïsme selon Averroès. Cette erreur fondamentale (*Irrtum*) du premier thomisme a fondé la définition objective de la cognition moderne. Aquin proclamait l’individuation numérique d’*intellectus possibilis* lors de son premier séjour à Paris. Maintenant, il devient clair contre qui est dirigé le rejet fondamental par Siger d’*intellectus possibilis* numériquement différent chez l’homme. Cette critique peut être trouvée dans QIIIDA ainsi que dans les traités ultérieurs. Albert ne travaille pas avec ce sophisme averroïste, car son interprétation suivait la cognition individuelle selon l’interprétation sicilienne de CMDA faite dans la lignée de l’école d’Alvernus et de Blund (OBJ II, ch. 2.4.2). L’argumentation suivante du commentaire de Thomas sur les Sentences rejette la théorie de Théophraste et de Thémistius de l’intellect possible et numériquement uniforme chez tous les hommes selon la critique d’Averroès du CMDA. Ensuite, il reste le simulacre mentionné ci-dessus d’intellectus possibilis cosmique faite par Thomas. Cet intellect est numériquement uniforme et il est donné extérieurement et uniformément pour tous les hommes. Cette conception averroïste erronée de l’intellect réceptif faite par Thomas lui-même doit être fondamentalement rejetée dans la nouvelle version de l’aristotélisme avicenniste et chrétien. L’examen qui résulte du concept averroïste d’*intellectus possibilis* selon l’interprétation de Thomas du CMDA est le suivant. Selon Averroès, l’intellect actif et passif est numériquement un chez tous les êtres humains, mais pas des *species intelligibilis* qui surgissent dans l’acte individuel de cognition. L’*intellectus possibilis* cosmique séparé agit avec une puissance illimitée vers le bas et façonne par conséquent l’intellect humain réceptif de la même manière que l’artisan travaille la matière. Comme Aegidius, Thomas d’Aquin a projeté le modèle substantiel des formes progressivement hiérarchisées des intellects cosmiques dans l’interprétation de la cognition humaine selon CMDA. Ces formes se retrouvent dans la cosmologie et la métaphysique d’Avicenne. Étant un avicenniste, Aquin transforma l′intellect comme *tertium* et *quartum genus* dans CMDA en deux formes de *tertium ens* hypostasiées et il faisait un mélange de toutes les deux formes. La forme définie du modèle averroïste de la cognition par *intellectus possibilis* séparé et substantiel est exposée dans cette citation.

« De là Averroès a déduit, en ce qui concerne l’intellect, comment d’une certaine manière il est changeant et immuable en nous. Dans ce cas, la variabilité provient de la partie qui produit les fantasmes ; l’immuabilité se rapporte à l’intellect possible (*ex parte intellectus possibilis est incorruptibilitas*). Il s’ensuit de là qu’après la mort de la partie changeante de l’intellect possible dans le corps, il ne reste aucune pluralité d’âmes individuelles. Ce point de vue est ridicule pour de nombreuses raisons. » [[287]](#footnote-287)

La substance cosmique séparée de l’intellectus possibilis représente une forme hypostatisée, qui rejoint l’intellect réceptif humain sur le plan de *copulatio*. Dans la cosmologie d’*intellectus possibilis*, cela se produit au niveau le plus bas des intelligences célestes substantielles. Les deux formes sont immatérielles et séparées de la cognition physique sensuellement donnée. Par conséquent, ils peuvent s’accoupler avec succès. Ensuite, la forme cosmique d’*intellectus possibilis* numériquement uniforme forme la forme individuelle humaine d’*intellectus materialis*. Ce genre d’individuation passe par le corps humain. Averroès aurait rejeté l’effet direct d′*intellectus agens* cosmiques séparé sur la cognition humaine, mais aurait effectué toute l’individuation numérique de la cognition chez l’homme via la forme cosmique d′*intellectus possibilis*. Averroès est devenu un amalricien modéré dans le style de David Dinant (OBJ II, ch. 2.1.3). Avicenne n’aurait pas eu une telle sorte d’*intellectus possibilis*, parce qu’il le comprend individuellement, ce qui est conforme à la nature chrétienne de l’âme humaine.

Pris du point de vue de l’enseignement réel de CMDA, Thomas d’Aquin présente le modèle néoplatonicien d’*intellectus possibilis* cosmique mis dans l’ordre des hiérarchies célestes. Il agit comme un élément formateur sur *intellectus possibilis* humain. L’interprétation averroïste qu’Aquin faisait d’Averroès est basée sur le dualisme avicenniste, qui reprit Aegidius comme le premier thomiste. La dernière phrase déclare la vérité à la manière d’*alètheia* pythienne qu’il s’agit d’un simulacre ridicule de cognition et d’intellect (*haec ratio ostenditur esse frivola multipliciter*). De l’avis de Thomas, Averroès est devenu un avicenniste imparfait et erroné. Les vrais connaisseurs de CMDA de la rue du Fouarre considéraient certainement cette exégèse comme une interprétation vraiment frivole du Commentateur. L’interprétation mythologique de CMDA selon Thomas leur a clairement montré que l’école de *Modernorum* immédiatement après sa constitution entamait la production de simulacres sophistiques et d’étant du troisième genre. N’oublions pas que Thomas d’Aquin fut l’un des premiers maîtres de la Faculté mendiante nouvellement créée. Thomas a condamné un Averroès « hérétique » pour le non-sens, qu’il avait lui-même créé, puis a félicité un Avicenne « catholique » pour avoir implanté *intellectus possibilis* comme faculté individuelle de cognition chez l’homme. Les maîtres de la rue du Fouarre ont dû rejeter une telle théorie en principe. Aquin avait créé une nouvelle forme d’*intellectus possibilis* cosmique, tel que nous la trouvons chez David de Dinant. L’introduction de cet averroïsme fut probablement l’une des principales raisons du premier départ de Thomas de Paris. Les connaisseurs du Commentateur l’ont critiqué pour sa vision averroïste d’*intellectus possibilis* et pour avoir proclamé une nouvelle théorie de comitation selon Avicenne. L’école du premier averroïsme de la rue du Fouarre rejetait les alexandrins modernes. L’interprétation d’Aquin présentait *intellectus possibilis* comme une substance cosmique, ce qui était un produit typiquement moderne. Les aristotéliciens critiques ont correctement vu que ce simulacre substantiel attribué à Averroès représente une autre version sophistique de l’avicennisme provenant de la Faculté mendiante nouvellement établie. La polémique avec les maîtres de la rue du Fouarre apparaît dans *Summa contra Gentiles* écrite en Italie. Même par les partisans de Bonaventure et de Rufus ont dû rejeter la théorie de Thomas sur *intellectus possibilis*. L’individualisation de l’intellect humain s’effectuait en dehors de l’hylémorphisme universel proclamé par eux ; de plus, elle niait la pluralité des substances en l’homme. La faculté de Bonaventure a rejeté Thomas d’Aquin pour des raisons énoncées plus loin, parce qu’il refusait les principales thèses des modernistes. Cela a été suivi par le départ d’Aquin de Paris en 1259, car académiquement, il n’appartenait à aucune des deux écoles dirigeantes du premier et du deuxième averroïsme. Son interprétation cosmologique des formes cosmiques réceptives a aligné le Commentateur sur l’interprétation aristotélicienne de David Dinant. C’était inacceptable pour la communauté des vrais connaisseurs d’Averroès. De plus, seulement une décennie s’était écoulée depuis la mort de l’évêque Alvernus. La conception averroïste de l’intellect possible en tant que substance du troisième genre peut être trouvée sous la forme définitive dans le commentaire sur Sentences, qui a été écrit en même temps que *De ente et essentia*. La première version thomiste de l’averroïsme a vu le jour en 1256–57. L’intellect potentiel est devenu une substance cosmique et il copule avec l’intellect matériel humain. Thomas adhère à la théorie d’Avicenne de l’intellect numériquement individualisé dans l’être humain. Thomas d’Aquin a défini l’intellect possible dans CMDA comme une puissance hypostatique cosmique et il a rejeté son individuation chez l’homme au nom de l’Avicenne modernisé. Il refusa la théorie averroïste d’*intellectus possibilis* en tant que substance cosmique. Son interprétation d’*intellectus possibilis* individualisé concerne la personne réelle. L’intellect est immatériel et reste dans l’âme après la mort. Seul Avicenne aurait individualisé l’intellect possible chez l’homme en tant que forme immatérielle individuelle ; par conséquent, il considère l’exégèse *De anima* faite par Avicenne comme compatible avec la foi chrétienne (*secundum fidem catholicam*).

L’interprétation thomiste de CMDA appartient à un groupe spécifique du semiaverroïsme. Aquin a rejeté l’effet direct d′*intellectus agens* et *possibilis* cosmique sur l’âme humaine. L’interprétation avicenniste de l’intellect réceptif en tant que forme et substance individualisées prétend être une authentique exégèse de CMDA. Thomas a effectué la manœuvre classique des modernistes dans le mécanisme de défense de l’inversion à l’opposé (*Verkehrung ins Gegenteil*). Il a attribué à Averroès une forme hérétique d’*intellectus possibilis* qu’il a créée par sa fausse interprétation de CMDA. Le cosmique *intellectus possibilis* dans le style de David Dinant a été ajouté au portefeuille hérétique d’Averroès. Le Commentateur porte courageusement cette double version de l’averroïsme thomiste jusqu’à ce jour sur le mode de l’expiation christologique de la culpabilité d’autrui selon le livre *Lévitique* 16:21–22 et selon le serviteur de Dieu d’Isaïe (Is 53:2–5). L’archéologie herméneutique utilise cette forme pythienne et musicale de l’oracle biblique pour interpréter l’histoire cachée du thomisme sur le mode d’alètheia archaïque. Sous la direction de Furies académiques bien éduquées au thomisme, la mauvaise forme d’averroïsme influence le système de pensée moderne. Les représentants du premier averroïsme ont pris Thomas d’Aquin pour un avicenniste évident lors de sa première période du séjour à Paris. Cependant, son avicennisme a gardé un caractère différent de l’école du deuxième averroïsme sous la direction de Kilwadby, Pecham et Bonaventure. Selon Avicenne, Albert ne défendait la vision gradualiste que comme une abstraction, ce qui était conforme à l’interprétation de CMDA (OBJ II, ch. 2.4.2). Albert a rejeté la gradualité néoplatonicienne des intellects d’Aristote et d’Avicenne (*secundum Aristotelem et Avicennam, potentiae existentis in actu quatuor sunt gradus)* au nom de l’interprétation sicilienne de CMDA (*Averroes vero videtur ponere tres species intellectus*). Siger connaissait certainement l’interprétation d’Albert *De anima* qui était répertoriée dans l’ouvrage *De homine*, puisque les autres traités d’Albert sur l’intellect suivaient cette ligne. Ils ont été publiés au moment de la formation de QIIIDA de Siger. Le *Doctor Invidiosus* a exprimé une critique différente à Albert qu’à Thomas, qu’il avait rencontré en tant qu’avicenniste et averroïste pendant leurs études à Paris (ch. 4.4.3). Siger, au nom du premier averroïsme de l’école sicilienne, a fondamentalement rejeté toute possibilité d’individuation matérielle de l’intellect sur le mode « *separatus* », car CMDA rejette toutes les formes hypostasiées des alexandrins modernes (ch. 4.4.3). Thomas hypostatisait la puissance intellectuelle de la personne dans le corps et définissait cet intellect comme une essence dans l’âme immatérielle. Cette interprétation d’*anima intellectiva* inclut un dualisme caché selon l’interprétation « catholique » d’Avicenne d’*intellectus possibilis*, dans laquelle l’intellect immatériel et détaché est représenté comme une forme hypostasiée de l’âme dans le mode *qua2* (ch. 4.5.3). Le thomisme prit l’intellect dans l’âme pour une forme hypostasiée. Une telle production de *tertium ens* représente une erreur typique des porrétans et des modernistes. L’interprétation ultérieure dans *De unitate intellectus* défend un aristotélisme similaire qui rejette l’interprétation du Commentateur dans CMDA. Thomas établit l’unité dualiste de la personne par la « catholicisation » d’Avicenne et par la diabolisation d’Averroès. Aegidius Romanus importa tout cela dans la première version du thomisme. Les maîtres critiques de la rue du Fouarre ne pouvaient permettre l’incursion mythologique de la théologie dogmatique dans la philosophie, surtout seulement quelques années après le départ d′Alvernus dans l’éternité. L’école de Siger a rejeté l’averroïsme d’Aquin lié à la forme cosmique d’*intellectus possibilis* et à l’interprétation averroïste de CMDA. Un tel travail leur présentait encore un autre sophisme issu de l’école des « *sequaces Aristotelis* ». Mais les chapitres suivants montrent que la théorie de la cognition de Thomas faite selon *De anima* appartient à l’enseignement du premier averroïsme.

Cela nous amène au deuxième point, qui est la relation d’Aquin avec l’école du deuxième Averroïsme qui restait résolument négative et tout le temps. Le maître nouvellement nommé a poursuivi la dispute philosophique des fondateurs de l’Université contre les écoles de *sophistae Latini* et *Grammatici*. Son but était Bonaventure et son école parisienne de *Modernorum*, qu’il connaissait bien à Paris lors de la querelle des artistes profanes et des mendiants. Dans la dispute contre le deuxième averroïsme, Aquin a procédé discrètement en prenant le style *modo obliquo* comme l’a fait Albert le Grand. L’herméneutique du différend entre le premier et le second averroïsme affirme que Pecham était la principale cible de la critique d’Aquin vers 1270. Pendant ce temps, Aquin vient à l’Université de Paris et réagit dans ses conférences à l’enseignement des maîtres locaux. La même année, Pecham quitte l’Université de Paris pour la même raison que Rufus avant lui en 1250. La philosophie de Pecham ne pouvait pas résister à la critique d’Aquin et de Siger, tout comme Rufus ne pouvait pas faire face à la critique d’Alvernus et d’Albert. Thomas a représenté une nouvelle direction dans l’interprétation d’Aristote à l’Université de Paris après sa deuxième arrivée à la fin de 1269. Par conséquent, le jeune philosophe scolastique tel qu’Aegidius s’est rangé du côté d′*Expositor Novus*; les modernistes ont protégé Pecham, comme Bonaventure l’a fait indirectement dans les sermons de Carême (*Collationes*) de cette époque (ch. 4.1.1). Pour l’école de Siger de la rue du Fouarre, ni l’un ni l’autre de ces sophistes Latins n’était acceptable. Les thomistes et les modernistes étaient des averroïstes selon l’avicennisme des Tolétans. Ils ont détruit l’enseignement chrétien de la personne unifiée en la désintégrant en diverses formes, ou même les diverses substances. Il n’est pas étonnant qu’après la désintégration de la métaphysique et de la vision du monde unifiée, l’évêque parisien confus Tempier ne savait pas quoi faire. Il n’était pas seul dans cette confusion moderne, comme en témoigne la lettre bientôt citée du Général des Dominicains de l’année 1271 avec les questions concernant l’âme et la cosmologie, auxquelles les principaux maîtres de l’ordre devaient répondre (ch. 4.5.3). La querelle entre Thomas et Pecham était inévitable et était liée à la querelle de Pecham avec Albert le Grand. L’ouvrage polémique *Quaestiones tractantes De anima*, aujourd’hui également connut sous le nom de *Quaestiones disputatae De anima*, Pecham l′a composé contre Albert et Thomas à Paris au plus tard au début de 1270 (ch. 4.2.1). Contre la conception de Siger de l’éternité du monde retenue dans QIIIDA (ch. 4.4.1), Pecham polémique dans l’ouvrage *Quaestio disputata De aeternitate mundi* qui a été achevé vers l’an 1271. Thomas attaqua Pecham comme un penseur de second ordre à la fin *De unitate intellectus*. Citons la dernière partie de ce traité, qui, en d’autres termes, reprend la position d’Albert citée ci-dessus dans le commentaire sur *De anima* (*scientiam veritatis nec ostendunt nec verbis proporiis attingunt*; OBJ II, ch. 2.4.3).

« Cela a été écrit pour que toutes les erreurs décrites ci-dessus soient éliminées, mais pas à l’aide de décrets de l’Église, mais à travers des arguments philosophiques et des traités. Si quelqu’un se vante d’une fausse connaissance donnée uniquement par des mots (*falsi nominis scientia*) et veut s’opposer à ce que nous avons écrit, il ne doit pas se cacher au coin de la rue et ne pas en parler à des personnes immatures qui ne sont pas capables de discerner des questions aussi compliquées (*coram pueris qui neciunt de tam arduis iudicare*). S’il en a le courage, qu’il écrive une réponse à ce qui est dit ici, et alors il verra que non seulement mon enseignement, mais aussi le reste des disciples de la vérité défieront ses erreurs et ils corrigeront son ignorance. » [[288]](#footnote-288)

Pecham deux fois vaincu se rend à Oxford dans la fonction de maître régent. Après la nomination du recteur Kilwardby comme archevêque de Canterbury (1272), Pecham achève la transformation de cette université en un bastion du modernisme. Pecham mentionne dans certaines lettres des années 1284–85 la dispute fondamentale des idées avec Thomas d’Aquin concernant la question de savoir s’il n’y a qu’une seule forme substantielle dans l’homme, qu’il considérait comme une erreur fondamentale conformément à l’enseignement du deuxième averroïsme. Nous voulons traiter de l’importante lettre du 1er juin 1285, dans laquelle Pecham nomme les points de discorde entre lui et Thomas d’Aquin. Au début, la lettre cite comme point de discorde fondamental la forme substantielle de l’homme, défendue sans compromis par Thomas d’Aquin, qui constituait le cœur du différend entre le premier et le second averroïsme. L’archevêque de Canterbury défend l’enseignement de l’école franciscaine du deuxième averroïsme à Paris, par Alexander de Hales fondé et ensuite passé sous la direction de Bonaventure (*memorie fratris Alexandri ac fratris Bonaventure et consimilium*).[[289]](#footnote-289) Dans la partie citée de la lettre, Pecham déclare que le principal changement dans la pensée rejetée par lui s’est produit au cours des vingt dernières années (*citra viginti annos*). La lettre a été écrite en 1285, ce qui signifie que la dispute menée par Pecham concernait non seulement la position d’Aquin vers 1270, mais aussi la critique d’Albert le Grand (*De unitate intellectus*, 1263) et l’interprétation de Siger *De anima I–III* éditée avant 1266. Albert a publié les principaux écrits contre le deuxième averroïsme déjà une décennie avant Thomas d’Aquin et Siger. Ensuite, dans la lettre de Petcham suit la partie doctrinale, qui défendait les principaux points de la doctrine du deuxième averroïsme.[[290]](#footnote-290) L’archevêque franciscain, qui a été nommé immédiatement après le dominicain Kilwardby, cite les points de discorde les uns après les autres et selon l’ordre d’importance. Pecham commence par la défense de *resolutio* ontothéologique d’être selon un double type des règles et la doctrine les exemplars qui lui correspondent (*de regulis eternis*). Vient ensuite la défense d’être donnée par l’exposition du sens fait par-derrière (*de luce incommutabili*). Ensuite, il protège le dualisme de l’âme selon le mélange de l’intellect actif et réceptif substantiellement donné (*de potentiis anime*). Enfin, Pecham défend la structure objective de l’être, donnée par la forme et la matière du troisième genre (*de rationibus seminalibus inditis materie*). Ces points de discorde ont été énumérés par Pecham lui-même, vingt ans après les débats de l’époque, et il les considérait comme des objections fondamentales au thomisme alors établi à Oxford selon la tradition de Grosseteste. Par conséquent, nous acceptons sa liste comme une description factuelle des différends idéologiques entre les deux écoles. L’enseignement de Pecham doit être lu dans le contexte contemporain de l’année 1285. La réhabilitation d’Aquin, initiée par les dominicains, bat déjà son plein au moment de la rédaction de la lettre, et Albert le Grand s’y est personnellement impliqué juste après la mort de Thomas (1274). Les modernistes de Grosseteste se sont associés aux premiers thomistes. Sous la bienveillance de l’archevêque Kilwardby, ils ont modernisé la métaphysique avicenniste vers l’aristotélisme nouvellement conçu d’Aquin. Il est devenu *Expositor Novus* avec l’aide d′un sophist Latin compétent, nommé Aegidius. Les représentants du deuxième averroïsme sont passés sur la défensive après l’année 1280 et n’ont défendu avec ténacité que les points principaux de la condamnation de mars 1277, qu’ils ont initié. Les sophistes d’Oxford ont également procédé à la première diabolisation de Siger, qui, à la suite d’Aristote et du Commentateur, est devenu un autre bouc émissaire des modernistes locaux (ch. 5.5). La dispute entre Pecham et l’école thomiste de Grosseteste, discrètement soutenue par le dominicain Kilwardby, symbolise le sort de Richard Knapwell dans les années 1284–86. Ce maître d’Oxford a attaqué le travail franciscain *Correctorium fratris Thomae* (William de la Mare, 1279) pendant le règne de John Pecham en tant qu’archevêque. Le penseur courageux, critiquant les sophismes modernistes, s’est terminé aussi tragiquement que Bacon, Siger et, après eux, Ockham.[[291]](#footnote-291) À Oxford, dominée par la pensée analytique d’*Oxfordian Fallacy* et l’école du deuxième averroïsme, la réhabilitation d’Aquin fut achevée en 1286, lorsque le chapitre local des Dominicains déclara orthodoxes toutes les œuvres d’Aquin. Il ressort clairement de la lettre de Pecham que Thomas d’Aquin a rejeté tous les points fondamentaux sur lesquels repose la construction ontothéologique de l’objectivité. Leur version moderne a été analysée dans les chapitres consacrés à Bonaventure et Pecham. Le témoignage du franciscain Roger Marston, contemporain de Pecham et opposant à Thomas d’Aquin du point de vue du deuxième averroïsme, montre que le différend clé concerne particulièrement ST I, q. 85, a. 5–7, où l’on trouve une critique complexe de l’augustinisme (Grabmann 1906, 70–72). Un passage garde une valeur majeure, dans lequel Thomas rejette la position du deuxième averroïsme donnée par l’illumination de l’intellect par-derrière, par les exemplars situés dans la pensée divine.[[292]](#footnote-292) Le porrétan analytique et l’avicenniste Scotus a repris la position de Thomas, car il a été influencé à bien des égards par la branche thomiste issue de l’école de Grosseteste. Scotus prend la thèse principale du thomisme, qui défend l’illumination du sens d’être faite de face, comme une authentique doctrine aristotélicienne. Le rejet de l’illumination dans l’augustinisme génère la version scotiste du thomisme (ch. 5.3.2). Le résumé de la question 85 citée se termine par le rejet de l’avicennisme augustinien à partir de la position philosophique de l’aristotélisme. Mais, le criticisme n’était pas fait de la même manière résolue comme dans la métaphysique de Siger (ch. 4.4.1). En principe, Thomas d’Aquin a rejeté toute forme de cognition naturelle dans laquelle le sens de l’être serait donné par une exposition du sens faite par-derrière. La vision directe d’exemplars équivaudrait à l’état béni de l’âme dans l’éternité. Cependant, l’intellect reconnaîtrait les exemplars en dehors des fantasmes ce qui n’est pas possible dans l’existence terrestre.[[293]](#footnote-293) La question 85 citée, conçue contre les modernistes, considère comme impossible la voie naturelle de la cognition donnée sur la base de l’illumination. Le commentaire de Thomas sur le deuxième livre des Sentences avait déjà présenté une thèse similaire, qui défendait l’exposition du sens faite de face, en prenant la direction des fantasmes. Citons maintenant la partie importante du commentaire sur Sentences qui, conformément à l’interprétation ultérieure de Siger, établit le mode « *obiective* » de la relation de l’intellect donnée comme « *separabilis* » à l’égard des sens. Avec cela, Thomas d’Aquin s’est clairement engagé dans le schéma de la cognition, tel qu’il est établi dans l’école du premier averroïsme. Cependant, sa vision de l’exposition de face suit l’interprétation erronée de CMDA pour les raisons énumérées ci-dessus. Déjà dans le commentaire des Senetences écrites lors de son premier séjour à Paris, Thomas présente une nouvelle interprétation du troisième livre *De anima*.

« Et de cette façon, la compréhension fait partie de l’exercice de l’intellect, car l’organe corporel de l’œil voit simultanément à travers la capacité de voir. Ainsi, l’intellect comprend en dehors du corps, car son activité ne nécessite aucun organe corporel. Cependant, puisque cet acte de cognition est l’objet de l’acte de compréhension (*illud sit objectum operationis*), comme la vue ne peut pas voir sans couleur, de la même manière (*hoc modo*), l’intellect ne peut pas non plus comprendre dans l’existence terrestre sans des fantasmes sensuels. Le fantasme se comporte à l’intellect comme la couleur se comporte à la vue, comme le dit le Philosophe dans le troisième livre *De anima*, le paragraphe 30. » [[294]](#footnote-294)

Maintenant, il devient clair, d’où Aegidius dans son écriture *Anonymus Bazán* a pris le concept de couleur qui est en contradiction avec le concept du diaphanum dans CMDA (*color est ens reale*, ch. 4.3.3). Le fantasme sensuellement donné se rapporte à l’intellect comme la couleur physiquement donnée se rapporte à la vision. Les deux relations sont formellement identiques et elles possèdent le caractère d’un événement causal réel au niveau des premières substances. Le prochain passage important concerne la comparaison de l’intellect avec la vision, que cette citation met en mode de similitude complète (*hoc modo*). Siger rejette en principe cette équivalence de cognition sensuelle et intellectuelle dans le commentaire QIIIDA. Boèce de Dacia a soutenu son point de vue en tant qu’auteur *Anonymus Giele*. Grâce à l’immatérialité de l’intellect, l’acte de compréhension se déroule sur le mode de « *ipse* » (*tertium genus* de CMDA). Il n’y a pas d’identité matérielle et d’individuation numérique de l’intellect, comme cela est supposé dans l’exégèse avicenniste d’Aquin *De anima* III. Cette interprétation importante ouvre la carrière d’Aquin en tant qu’*Expositor Novus* déjà dans les années 1257–58. Les deux principales écoles du premier et du deuxième averroïsme ont rejeté l’interprétation de Thomas ; il dut quitter l’Université de Paris en 1259. Sa position a finalement été défendue par le premier thomiste Aegidius, qui expose ses modifications modernistes dans le Manuscrit d’Oxford, DA I–II. Il a converti le commentaire de Siger de DA I–II dans le Manuscrit de Munich en la première version du thomisme officiel. Aegidius s’est complètement converti au thomisme et a suivi la ligne de Thomas dans l’esprit du premier averroïsme modernisé à partir de l’année 1268, mais probablement plus tôt. Sa conversion au thomisme est mise en évidence dans le rejet fondamental du *De anima* d’Avicenne donné dans le Manuscrit d’Oxford DA III. La conversion au thomisme et contre les modernistes est certainement liée aux disputes de Thomas entre *QD De anima* et QD De potentia, qui ont eu lieu à Rome avant l’année 1268. Par conséquent, après les premières conférences d’Aquin à l’Université de Paris (1270), Aegidius entre en conflit avec Pecham et son école moderniste à Paris (*Anonymus Bazán*). Thomas d’Aquin a critiqué l’école de *Latinorum* modernes à partir de la position *De anima* d’Aristote. L′exigé de Siger rejetait le scénario d’illumination des modernistes.

La séparation d’Aquin des illuminés académiques dans l′école du deuxième averroïsme était claire et sans compromis. Le magister aristotélicien original, qui interprétait les Sentences « *ad mentem Averrois* » ne pouvait pas enseigner à la Faculté des mendiants établie en 1255, bien qu’il fût un magister regens des dominicains à Paris. Une autre raison du départ de l’école moderniste était le rejet du Sophisme oxfordien comme une interprétation erronée des *Secondes Analytiques*. Thomas a toujours défendu le principe « *ex inmediatis* » à l’égard de la première substance, tout comme Albert au début de sa carrière dans l’écriture *De homine* (OBJ II, ch. 2.4.1). La formulation protégeait la primauté hyparchique de la première substance et rejetait l’échange univoque de la première et de la troisième triade des principes cognitifs. Cette position a été proclamée vers l’an 1255 à Paris par Rufus et Kilwardby dans leurs interprétations des *Secondes Analytiques* données dans l’esprit d’*Oxfordian Fallacy*. Le rejet clair de l’erreur oxfordienne est mis en évidence dans le commentaire d’Aquin sur *Secondes Analytiques* qui a été écrit à la fin du deuxième séjour à Paris (1271–72). Tout d’abord, le principe « *immediate* » est lié à la première substance, y compris la division aristotélicienne du groupe des six axiomes de la cognition en trois principes primaires tirés de la réalité et en trois principes suivants des propriétés formelles du syllogisme (*non per aliquod medium demonstrantur, sed per seipsas sunt manifestae*).[[295]](#footnote-295) Par la suite, le médium du syllogisme (*ex causa rei*) est établi par l’énoncé de causalité hyparchique qui donne la base de la preuve déductive (*demonstratione propter quid*).[[296]](#footnote-296) La primauté de la première substance hyparchique fonde la cognition scientifique de manière fondamentale. Cela explique l’attitude négative d’Aquin à l’égard de toutes les théories de l’illumination et du statut des espèces porrétanes. La polémique avec le second averroïsme concernait la relation des espèces sensuelles et intelligibles, qui constitue la base de la *proportio* d’Averroès et en même temps la base de la théorie de vérité comme correspondance. La combinaison des deux formes d’espèces représente une pierre d’achoppement fondamentale entre le premier et le second averroïsme. Thomas suit clairement la ligne d’Aristote et de CMDA sur cette question clé, ce qui met en lumière l’analyse de l’œuvre *Expositio super librum Boethii De trinitate*. L’ouvrage a été écrit immédiatement après son premier séjour à Paris, c’est-à-dire vers l’an 1260. Immédiatement après avoir quitté Paris, Aquin fut le premier à régler ses comptes académiques avec les modernistes autour de Bonaventure. C’était beaucoup plus facile que la polémique avec l’école de Siger exposée dans l′ouvrage *Summa contra Gentiles* quand Thomas devait rejeter l’enseignement d’Avicenne.

Nous avons cité l’importance du travail *De hebdomadibus* dans l’analyse de l’existence hypostasiée faite par Gilbert de la Porrée (OBI II, ch. 1.4). La nouvelle interprétation *De hebdomadibus* de Boèce jouait une role importante dans les écoles parisiennes des modernistes après l’an 1250. L’école de Bonaventure combinait l’interprétation analytique de Rufus, adoptée par les porrétans d’Oxford, avec l’enseignement sur les transcendantaux présenté à l’école avicenniste de Philippe le Chancelier. Thomas d’Aquin, ainsi que l’évêque Alvernus dans sa critique des grammairiens, savaient très bien quand et comment la conception essentialiste et hypostasiée de *tertium ens* était née. Il a été intégré dans l’Interprétation du livre *De hebdomadibus* de Boèce par la nouvelle explication de la Troisième Règle faite par Gilbert. Thomas établit la différence métaphysique entre la réalité et l’essence intentionnellement reconnue dans la pensée (*diversum est esse et id quod est*).[[297]](#footnote-297) Les commentateurs ont noté que cette formulation ne figurait pas dans l’œuvre originale de Boèce (Wippel 2000, 99). L’interprétation que Thomas faisait de Boèce est liée à l’interprétation de l’intentionnalité de Blund selon *De anima* (OBJ II, ch. 2.1.2) et à la primauté d’*actus essendi* de la première substance selon l’interprétation de la métaphysique d’Averroès. Avec des références à l′écrit *Métaphysique* du Commentateur, Thomas d’Aquin défend l’exposition du sens de l’être à partir des vraies substances premières et le distingue de l’être des universaux. À la fin de son premier séjour à Paris, Aquin se sépare fondamentalement des modernistes de Bonaventure. Le rejet final d’être du troisième genre est contenu dans l’ouvrage *Expositio super librum Boethii De trinitate* écrit après les études à Paris (vers 1261).

« Les concepts universels étant abstraits, ils peuvent être déterminés de deux manières. D’abord, ils sont pris par eux-mêmes (*secundum se*), c’est-à-dire sans rapport avec le mouvement et sans détermination donnée par des substances premières (*sine motu et materia signata*). Mais alors ils n’existent pas autrement qu’en étant qu’ils ont dans notre intellect (*secundum esse quod habent in intellectu*). Dans le second sens, leur détermination est liée aux choses réelles, dont ils expriment la détermination (*ad res, quarum sunt rationes*). Les choses sont présentes dans la matière et ont leur propre mouvement. Ensuite, les concepts sont présents à travers la reconnaissance de ces choses, car tout est reconnaissable à sa forme. » [[298]](#footnote-298)

Thomas sépare la définition de l’être liée à la première substance des rationes donnés abstraitement et *secundum se* dans le mode universel. L’être ne peut pas être le genre le plus élevé, car les genres n’ont pas d’existence réelle. Cela s’applique également à l’être du troisième genre de Rufus. L’investigation de la métaphysique doit suivre le chemin de l’être réel donné dans la chose individuelle existante (τόδε τι d’Aristote). Les déterminations universelles ne sont que dans l’âme, mais en plus du sens abstrait, elles portent la vérité donnée sur le mode de correspondance avec les choses réelles (*comparantur ad res, quarum sunt rationes*). Thomas d’Aquin réagit de manière critique à la connexion de l’essence et de l’existence faite par *Oxfordian Fallacy* de Rufus et Kilwardby. Ils ont aboli la primauté de l’existence et introduit dans la prédication catégorique l’essence attribuée de manière univoque à la seconde substance et aux accidents (OBJ II, ch. 3.4.2). La conception de Thomas correspond dans ses caractéristiques de base à la métaphysique d’Averroès, qui rejetait la métaphysique univoque de *Modernorum* néoplatoniciens. En cela, il est d’accord avec l’école de la rue du Fouarre. Cependant, en raison de la concordance des deux philosophies, il ne voit pas la différence entre la métaphysique d’Averroès et d’Avicenne aussi clairement et de manière critique que Siger (ch. 4.4.1). La séparation de toutes les formes de *tertium ens* a été faite en raison du fait que Thomas d’Aquin a rejeté toute métaphysique basée sur une abstraction logique ou mathématique. En suivant Gilson, McInerny a souligné à nouveau la différence entre Thomas d’Aquin et l’avicennisme par rapport à l’abstraction logique et à l’existence de la chose réelle.[[299]](#footnote-299) La primauté de la première substance, dans l’ordre de l’actualisation hyparchique, est incompatible avec l’être objectivement conçu sous la forme de l’amphibolia et des transcendentaux. Par conséquent, les termes clés de la cognition métaphysique (*abstractio, separatio, resolutio*) ont une signification différente pour Thomas d’Aquin que dans le second averroïsme. Les fondements de l’aristotélisme thomiste sont clairement visibles dans les trois débats quodlibétaux (*Quodlibet VII, VIII, IX*) que Thomas d’Aquin successivement discutait à Paris dans les années 1256–58. Du point de vue de la polémique avec l’école du deuxième averroïsme défendant l’hylémorphisme universel, les parties suivantes sont importantes des travaux cités : *Quodlibet VII*, q. 1, a. 1–2 (séparation d’Augustin sur la question de la cognition) ; *Quodlibet VIII*, q. 1, a. 2 (critique des exemplars de Bonaventure dans la pensée divine) ; q. 2, a. 2 (critique de l’espèce autonome de *Nominales*) ; q. 8 (rejet de l’effet causal du feu de l’enfer en tant que *poena igni*) ; *Quodlibet IX*, q. 4, a. 1 (rejet de la matière pour les anges). Thomas prit une position non négociable contre la théorie de l’assimilation de la vérité à l’école de *Modernorum*. C’est ce que montrent les disputations parisiennes, consacrées à la question de la vérité : *Quaestiones disputatae De veritate* (1256–59). Ce travail rejette la connaissance directe des choses individuelles dans l’intellect humain et n’a reconnu que la connaissance indirecte. La partie clé de la réponse indique la différence entre la forme réelle de la première substance et la forme intellectuelle donnée dans la cognition.[[300]](#footnote-300) Chaque forme reconnue détient un caractère universel, et la forme de la première substance n’est pas connaissable dans sa propre essence. Thomas rejetait la vision spéculative de *Modernorum*, parce que l’intellect ne reconnaît que les fantasmes ; les formes cognitives ne sont pas contenues dans la réalité comme un étant du troisième genre. La primauté d’*actus essendi* de la première substance détermine la conception fondamentale de l’âme, que nous trouvons résumée dans *Quodlibet X*. L’ouvrage a été publié à la fin du premier séjour d’Aquin à Paris dans les années 1258–59. L’essence et l’acte d’être ne sont identiques qu’en Dieu. Par conséquent, dans l’âme humaine, nous devons clairement distinguer l’acte de l’existence de l’âme et sa puissance (*impossibile est quod anima sit suae potentiae*; *Quodlibet X*, a. 3, resp.). Suivant CMDA et Siger, Thomas doit enquêter sur le cours réel de la cognition donné dans le modèle de correspondance aristotélicienne et par l’exposition de l’être de face, à partir des premières substances perçues par les sens. La cognition, en tant qu’acte et puissance, se réfère aux personnes réelles. L’homme se manifeste en tant que substance du point de vue d’*operatio* en tant qu’acte ; et d’autre part, en tant que puissance. Ainsi, il y a la pluralité des potentialités dans l’âme qui font une unité réelle dans la première substance hylémorphique. De plus, il faut appliquer la thèse *De anima* que la matière n’appartient qu’aux premières substances et jamais aux universaux donnés dans l’intellect.

L’analyse susmentionnée confirme que Thomas d’Aquin était un fervent partisan de l’école de Siger lors de son premier séjour à Paris, à condition de ne pas tenir compte de son interprétation de l’averroïste Averroès. En écrivant QIIIDA, Siger considère ce dominicain, avec Albert, comme un homme exceptionnel en philosophie (ch. 4.4.3). Le commentaire cité sur l’œuvre de Boèce et le quodlibeta d’Aquin prouvent la séparation d’avec l’école du deuxième averroïsme. Par conséquent, peu de temps après avoir obtenu le titre de maître de théologie, Thomas quitta Paris vers 1256 et fut admis au consortium des maîtres parisiens avec Bonaventure (1257). Après la séparation des modernistes, l’important ouvrage théologique *Summa contra Gentiles* (1261–63) a été écrit. Ce traité est fondamentalement dirigé contre les conséquences problématiques de la métaphysique d’Avicenne dans la version néoplatonicienne de l’école de Tolède. Contre la nécessité logique et la théorie de la comitation, la création divine est soulignée comme une activité libre, qui émane de Dieu comme une cause première complètement distincte. Thomas a répété la critique des émanations métaphysiques pendant son séjour à Rome, en rejetant le principe d’équivalence métaphysique et logique entre la cause et l’effet. La cause garde le statut originel d’être dans la réalité ; par cette priorité dans l’ordre de l’être, elle se distingue de la relation univoque entre la cause et l’effet donnée dans l’abstraction logique.[[301]](#footnote-301) La protection du datif métaphysique rendait impossible la mythologie des modernistes. Grâce à des Furies logiquement capables, ils ont commencé à monter et descendre l’échelle d’être comme des anges, en imitant de l′« exsistence » de Dieu moderne. Dans l’aristotélisme, l’intellect scientifique, grâce à la détermination de la réalité, ne circule que dans un seul sens, car seules les premières substances disposent de la causalité. Compris sur le mode de l’abstraction métaphysique, les effets réels ne peuvent être déduits de l’intention divine éternelle comme une forme absolument simple. La création ne serait plus considérée comme une création volontaire et gratuite *ex nihilo*, car la déduction de l’être créé dans l’ordre conférerait une nécessité émanant. La toute-puissance de la déduction logique a été et a été une erreur typique du modu Sophisme oxfordien depuis Grosseteste (OBJ II, ch. 3.1.1). Selon *Secondes Analytiques*, il est clair que la causalité au niveau des premières substances n’est pas logiquement nécessaire, mais uniquement au niveau de la causalité réelle. Les premières substances de la création désignent Dieu comme une substance complètement séparée avec la plénitude de l’être. Dieu agit au-delà de notre cognition et de notre logique. La construction ontothéologique selon la métaphysique d’Avicenne basée sur la comitation est exclue pour la théologie chrétienne. Il n’y a pas de *tertium ens* entre Dieu et la création, ce qui créerait une structure univoque de comitations hypostasiées à la manière du second averroïsme. Aquin abolit la projection des modernistes. Le transfert d’idées de la pensée des illuminés à la psychologie divine est une erreur. Dieu doit être strictement séparé de la création. Par conséquent, aucun concept objectif entre Dieu et la création n’est possible comme dans l’ontothéologie de Bonaventure et plus tard de Duns Scotus. La théorie de la création en tant que comitation nécessaire a provoqué une critique fondamentale d’Albert, Bacon et Thomas d’Aquin contre les contemporains qui ont repris ce scénario de la prédication d’Avicenne faite « *in artificialibus* ». L’émanation des formes selon Avicenne représentait la conception de Dieu comme un intellect cosmique actif sous la forme de *Dator formarum*. La nature avicenniste de Dieu moderniste a mis en danger le dogme de la Trinité et donc aussi l’identité de la personne. L’être de Dieu était uni par le schéma de la cognition naturelle avec *intellectus agens* cosmique séparé. La mort de Dieu moderne était tout à fait inévitable dans ce scénario. Comme nous le savons, les modernistes ont gagné en Occident latin et Dieu de *Modernorum* est mort. La première matrice a montré qu’Al-Ghazālī et Averroès dans la Falsafa critiquaient Avicenne en prenant la même position que Thomas d’Aquin. De plus, le latin *Moderni* à Oxford combinait l’émanation des formes (*processio*) de l’intellect cosmique actif avec de la matière conçue objectivement sur le mode de l’hylémorphisme universel. Le deuxième averroïsme a adopté le schéma d’émanation de l’intentionnalité divine objective, dans lequel la reconnaissance intentionnelle d’exemplars remplaçait une émanation directe de formes. Voyons la *similitudo* de Bonaventure et de Pecham entre Dieu et la création, que le second averroïsme a pris *univoce* et objectivement, selon la conception d’Anselme de la vérité comme *rectitudo*. Déjà lors de son premier séjour à Paris, Thomas rejetait avec véhémence la conception de la matière comme étant du troisième genre.[[302]](#footnote-302) La question de l’émanation établie par les *tertium ens* de Bonaventure en tant que formes objectives (*rationes exemplares, rationes seminales*) a de nouveau été traitée dans *Quaestiones disputatae De potentia* (1265–66). Lors de ses premier et deuxième séjours à Paris, Thomas rejeta par principe l’hylémorphisme universel, car il abolissait la métaphysique classique et la théologie. La matière est toujours liée au corps. Par conséquent, les substances immatérielles et les intelligences cosmiques ne sont pas composées de matière. Le différend avec le deuxième averroïsme concernant le mode d’existence des êtres spirituels a été discuté dans *Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis* (1267–68) et dans l’ouvrage ultérieur *De substantiis separatis* (1272–73). Thomas d’Aquin n’est pas d’accord avec les thèses de base du deuxième averroïsme. Les nominalistes modernes prennent la primauté de l’être dans l’essence et la forme, et non dans l’existence des substances premières. Ainsi, la métaphysique classique ne s’applique plus. La conception univoque de l’essence signifie qu’elle implique à la fois l’idéal et le sens réel. Ce mélange sophistique de la première et de la deuxième substance a remplacé la première substance dans le cadre de la structure ontothéologique douteuse de la métaphysique établie par les aristotéliciens néoplatoniciens d’origine arabe et juive. Le modernisme abolit la théologie chrétienne de la création *ex nihilo*. L’univocité était installée dans la sphère première et exemplaire de l’objectivité divine, donnée simultanément comme puissance et actualité. Thomas d’Aquin refusait d’insérer le mélange moderne de puissance et d’actualité en Dieu. Il a mis ce cocktail averroïste d’intellect cosmique actif et potentiel sur un niveau plus bas, dans la sphère des intelligences cosmiques créées. Dans le commentaire *Expositio super librum Boethii De trinitate*, Thomas a soutenu l’école d’Alvernus du premier averroïsme de la même manière qu’Albert l’avait fait dans son écriture *De homine* une décennie plus tôt. La critique de Thomas faite de l’ontothéologie des modernistes avicennistes correspond à la critique d’Alvernus des « *sequaces Aristotelis* ». La matière univoque du second averroïsme prend aussi une fonction d’individuation pour les êtres spirituels purs et les intelligences cosmiques. Une telle conception abolit la position spécifique de l’homme dans le cosmos, liée à la voie sensuelle de la cognition et de l’existence. En conséquence, selon Thomas, la conception chrétienne de l’homme, donnée par l’incarnation, est en danger, car l’homme ne serait alors plus une substance hylémorphique spécifique. La matière prise *univoce* fait une construction ontothéologique de la métaphysique comme pseudo-théologie, qui incluait Dieu lui-même et sa pensée dans le domaine de la cognition humaine. Par conséquent, il est vrai que chacune de ces thèses élimine la possibilité d’une conception aristotélicienne de la vérité comme correspondance d’intellect et de réalité.

C’est pourquoi Thomas devait constamment traiter de la vérité comme correspondance. Il reprit l’interprétation d’Aristote faite par le Commentateur. Déjà dans le commentaire du premier livre des Sentences, Aquin a clairement rejeté le « *concretum* » de Rufus en tant qu’être avicenniste du troisième genre en citant le rejet d’Avicenne par Averroès.[[303]](#footnote-303) Thomas d’Aquin a rejeté toute possibilité de connexion directe de la parole avec la réalité extérieure. Le sens n’est pas donné comme chez Avicenne et ensuite par Rufus dans le mode « *concretive* » (OBJ II, ch. 3.3.3). L’être du troisième genre est impossible. Les espèces univoques conçues par Rufus reflètent la réalité sur le mode objectif de *rectitudo*, car elles sont à la fois particulières et universelles. Selon Thomas, l’espèce cognitive n’existe que dans la pensée et elle ne peut être un *tertium ens* considéré dans l’acte de dénudation moderne qui réduit la réalité aux formes pures. L’intellect ne peut pas reconnaître les formes intelligibles par un aperçu direct des essences, mais seulement indirectement, à travers des fantasmes sensuels. À la suite d’Alvernus, Thomas a affirmé que la cognition humaine diffère en principe de la cognition d’intelligences cosmiques séparées définies par *intellectus agens* pleinement actualisé. Cette position donnée par l’exposition de face, à partir des premières substances sensuelles, est fondamentalement défendue dans le commentaire de l’écriture *De trinitate* de Boèce.[[304]](#footnote-304) L’intellect fait abstraction de la réalité (*intellectus communiter abstrahit a materia signata et condicionibus eius*). Par conséquent, il n’y a pas de matière abstraite ou dénudée du troisième genre, qui constituait la base d’une preuve scientifique (*non autem a materia communi in scientia naturali*). L’intellect humain est principalement passif, et l’âme doit être déterminée comme *tabula rasa* par des substances premières externes. Ils sont d’abord reconnus par des fantasmes sensuels. La cognition humaine est liée au processus d’abstraction de la réalité hylémorphique par *intellectus possibilis*. La partie susmentionnée de Boèce explique la raison pour laquelle Thomas d’Aquin, à la fin de ses études parisiennes, s’est séparé de l’orientation de base de la métaphysique d’Avicenne qui postule une vision directe des espèces du troisième genre. Thomas a compris que le néoplatonisme de l’école de Tolède est en contradiction avec les principes de la théologie chrétienne. C’est pourquoi il a finalement dû choisir entre la métaphysique d’Averroès et d’Avicenne. Ce choix est présenté dans l’ouvrage *Summa contra Gentiles* par la défense de Dieu comme une cause libre et séparée. La même position se retrouve dans les grands commentaires d’Averroès sur *Physique* et *Métaphysique*. Pendant la période parisienne, Thomas a défendu la pleine concordance des deux métaphysiques. À la fin de cette période, il embrassa explicitement la métaphysique du Commentateur, mais la convertit à l’aristotélisme thomiste. Nous reconnaissons Dieu à travers la raison naturelle comme la cause première dans l’ordre de la causalité créatrice. Par conséquent, nous n’examinons pas objectivement sa psychologie et sa pensée. La création fait le principe de base de l’être et de la connaissance donnée *per prius*. Les chemins de compréhension de Dieu, donnés par la causalité reconnaissable dans la création, représentent la seule connaissance scientifique possible de Dieu selon *Secondes Analytiques*. La cognition humaine génère le *medium* d’un syllogisme grâce à la causalité réelle des substances premières. Selon cela, les chemins de la compréhension de la Cause Première ont une validité scientifique et excluent en même temps l’univocité de tout concept commun d’être entre Dieu et l’homme. Ce point de vue correspond au concept de « *dalā'il* » dans la métaphysique d’Averroès, que Siger a confirmé dans son interprétation *De anima* (ch. 4.4.1). L’ensemble du résumé de l’enseignement de Thomas sur la question de l’exposition de l’être de face montre la conception intégrale du premier averroïsme qui est restée inchangée dans les travaux ultérieurs.

L’herméneutique date la nouvelle étape du thomisme au séjour de six mois dans Orvieto papal (automne 1262— février 1263), où Albert séjournait également en même temps. Thomas d’Aquin a eu l’occasion de connaître en détail l’interprétation d’Albert de la cognition selon CMDA et sa critique de *Modernorum*. Après cette période, Thomas se sépare définitivement du schéma de cognition d’Avicenne et adopte la conception d’Aristote dans *De anima*. La connaissance est liée à l’intellect réceptif et synthétique qui est pleinement humain. Ce changement est confirmé dans l’ouvrage *Summa contra Gentiles*. Thomas, avec des références à l’interprétation d’Averroès selon l’école de Blund, a séparé la *vis aestimativa* avicenniste comme une simple faculté animale de la cognition humaine et comprend « *intentio* » dans le cadre d’*intellectus possibilis* immatériel en tant que synthèse individuelle des *species intelligibilis*.[[305]](#footnote-305) Pendant son séjour à Rome, Thomas a adapté le concept de métaphysique selon Albert, mais il a rejeté l’acceptation positive d’Albert de CMDA. La synthèse faite dans le terme *intellectus speculativus* selon CMDA (OBJ II, ch. 2.4.2) a aidé Albert à clarifier la question de l’unité de l’intellect environ deux décennies plus tôt que Siger par sa brillante interprétation de CMDA. Cependant, Thomas a accepté la théorie de la vérité d’Albert comme *consimilitudo* d’Averroès. Il a donc opté pour la conception aristotélicienne de la première science comme une « méta-physique » basée sur la théorie de la vérité comme correspondance. Il a reconnu que le projet de métaphysique d’Avicenne n’est pas suffisamment scientifique, car il souffre de l’hypertrophie de l’essence prise en dehors des substances premières. La métaphysique ne peut pas partir d’un *ens commune* conçu de manière abstraite, mais seulement de la première substance existante. Le deuxième averroïsme de *Modernorum* ne voulait pas voir cela et ne le voit pas à ce jour. Par conséquent, déjà dans le commentaire des Sentences, Thomas adoptait la métaphysique d’Averroès basée sur la reconnaissance des premières substances séparées que nous reconnaissons par leur effet causal réel sur les sens. Cette théorie peut établir la connaissance de Dieu par la raison naturelle. La science est donnée par les effets de la cause première. Dieu est lié à la substance réelle (mais non reconnaissable pour nous sur ce mode) du Moteur Immobile du livre *Métaphysique Lambda*. L’herméneutique distingue deux perspectives de perspicacité métaphysique (*resolutio*) dans l’œuvre de la fin d’Aquin. La première idée de l’unité de l’être part d’Avicenne et prend la primauté de l’être dans l’ordre de la cognition (*quod primo cadit in intellectu est ens*). La conception d’Avicenne de la métaphysique est nécessaire compte rendu du sens formellement déterminé de l’être comme le principe le plus général de la cognition (*ens inquantum ens, ens commune*). Si cette définition de l’unité de l’être est prise comme dans le deuxième averroïsme et plus loin dans Duns Scotus dans le mode *absolute*, alors le concept d’être devient le genre univoque le plus élevé comme dans le néoplatonisme. Ceci est inacceptable à la fois selon Aristote et selon le premier averroïsme. Les premiers principes d’être au niveau de l’abstraction métaphysique ne peuvent être étudiés que par rapport aux premières substances réelles et ils ne peuvent être énoncés de manière univoque qu’au niveau du genre attaché à la seconde substance. Thomas d’Aquin reprit ces principes de l’école du premier averroïsme et complètement rejeta la thèse fondamentale du Sophisme oxfordien qui a été énoncée par le Pecham dans la lettre susmentionnée. Selon *Secondes Analytiques*, la première philosophie ne reconnaît l’être catégoriquement déclaré dans l’ordre de la démonstration scientifique qu’en vertu de substances réelles. Le commentaire final d’Aquin sur *Métaphysique* d’Aristote (*Expositio libri Metaphysicae*, vers 1273) montre clairement que le développement de sa pensée sur les principes de la première science est allé d’Avicenne à Averroès qui a reçu un déguisement thomiste. Thomas a élaboré cette interprétation lors de son premier séjour à Paris, en entrant en conflit avec des maîtres de la rue du Fouarre et avec l’école moderniste de Bonaventure. Jusqu’à présent, la période du premier séjour d’Aquin à Paris n’a pas été étudiée dans le cadre des débats entre l’école du premier et du second averroïsme.

### 4.5.2 Unité formelle de la personne et de l’intellect

Jusqu’à présent, la période du premier séjour d’Aquin à Paris n’a pas été étudiée dans le cadre des débats entre l’école du premier et du second averroïsme. L’école thomiste ne peut le faire, car elle appartient au courant objectif du second averroïsme fondé par Aegidius. La critique que Thomas faisait du second averroïsme est complétée par l’émergence de l’interprétation averroïste de CMDA selon l’avicennisme de l’école de Tolède. L’école des avicennistes modernes a été traitée de manière critique dans l’ouvrage *Summa contra Gentiles*, car l’interprétation objective de Dieu et de la création mettait en danger l’essence même de la théologie chrétienne. Une synthèse importante de la connaissance selon le premier averroïsme est présentée dans l’ouvrage *Quaestiones disputatae De potentia* (vers 1265–66) qui a été présenté à la curie papale à Rome. Siger et d’Aegidius ont connu cet écrit et les deux penseurs y ont répondu dans leurs commentaires sur *De anima*. Il est possible que Siger ait écrit la partie conciliante de DA I–II dans le Manuscrit de Munich après avoir lu *De potentia*, car la vision de l’espèce et de l’intentionnalité dans cet écrit est dans une large mesure cohérente avec la ligne de CMDA. L’excellente étude de l’œuvre poétique *Liber de statu Curie Romane* (écrit autour 1261–65) commente les débats à la cour papale en Italie (Orvietto, Viterbe, Anagni) à l’époque d’Urbain IV, qui se sont poursuivis même après sa mort (†1264). Les débats curiaux des années 1260–70 concernaient principalement l’éternité du monde selon Aristote et correspondaient aux débats et événements de l’Université de Paris (Grauert 1912, 116–47). L’écrit *De potentia* de Thomas présente une polémique fondamentale avec le second averroïsme sur plusieurs questions. Les disputes ont rejeté toute possibilité de *tertium ens* et ont donc causé la destruction de l’ontothéologie moderniste dans son ensemble. La métaphysique d’Avicenne repose sur la fausse univocité entre l’intentionnalité divine et la création ultérieure. La métaphysique aristotélicienne suit le datif métaphysique et l’imposition basée sur le principe « *ex inmediatis* ». Par conséquent, la différence entre l’acte divin et la création subséquente ne peut être annulée par aucune sorte de *tertium ens*. Une partie importante de l’ouvrage contient la première attaque contre la métaphysique ontothéologique de *Modernorum* issus de l’école de Bonaventure (*hoc a magistris erroneum est iudicatum*).[[306]](#footnote-306) Thomas rejette la possibilité de l’univocité selon *Nominales* modernes et critique leur conception univoque de l’essence (*De potentia*, q. 7, a. 6, resp.). Cela a soulevé la question aristotélicienne concernant l’éternité du cosmos lorsque Aquin critiqua Pecham. La position de Thomas à l’égard des substances cosmiques immatérielles était similaire à celle de Siger, qui rejetait également l’individuation des intelligences cosmiques en raison de la matière du troisième genre. D’un point de vue philosophique, il n’y a pas de contradiction entre l’éternité des êtres créés et la thèse chrétienne de *creatio ex nihilo*. Ces êtres sont donnés « *ab alio* » en tant que créés par le Créateur, et ils contiennent donc une forme spécifique de puissance qui est liée à leur forme intelligible cosmique. De plus, en raison de leur nature purement spirituelle, ils sont également éternels (*De potentia*, q. 3, a. 14, resp.). L’éternité des formes intelligibles a soulevé une autre question controversée entre le premier et le second averroïsme, celle de la nature de l’âme intellectuelle humaine. Les disputes romaines *De potentia* rendent compte de l’état de connaissance d’*anima intellectiva* à l’époque où Siger a publié l’ouvrage QIIIDA, et à bien des égards, elles sont en accord avec lui. Thomas a défendu le point de vue de l’abstraction après le premier averroïsme dès son premier séjour à Paris en 1257–59, en argumentant dans le commentaire de Boèce sur la Trinité de la même manière que Siger s’est battu contre les porrétans modernes de l’école de Bonaventure et de Kilwardby. Les disputes romaines réexaminent la question fondamentale du commentaire de Boèce sur *De trinitate*, à savoir la connaissance de trois Personnes divines par l’intellect humain. Les modernistes abolissent la définition de Boèce de la personne comme substance unifiée et introduisent en Dieu la multiplicité objective d’intentions et de potentialités différentes. L’anthropomorphisation de Dieu et l’abolition du dogme trinitaire par les nominalistes n’étaient pas des innovations populaires dans Rome papale de l’époque. Les modernistes n’avaient gagné à Oxford que dans les années 1260–70 et étaient engagés dans une lutte décisive pour le contrôle de l’Université de Paris. L’écrit *De potentia* rejette toute anthropomorphisation de Dieu. La phrase clé qui abolit la possibilité de l’objectivité en Dieu passe par le rejet de toute fonction passive dans l’être divin (*in Deo nihil potest esse patiens*, *cum non sit ibi materia*).[[307]](#footnote-307) Sans cette fonction, cependant, la modernité ne peut pas assurer la psychologie ontothéologique qui produit des exemplars objectifs comme objets passifs de l’intentionnalité divine. Aquin critique la sphère de l’objectivité divine pour une autre raison encore, qu’Abélard avait déjà bien perçue lorsqu’il avait affaire aux néoplatoniciens de l’école de Gilbert (OBJ II, ch. 1.3). Par l’introduction de l’objectivité dans l’Être divin, les Personnes de la Trinité ne sont plus définies dans le cadre de *relatio* strictement liée à l’*actus essendi* autonome de la personne en tant que substance indivisible. Les Personnes de la Trinité objectivées sous la forme d’une essence ou d’une intention potentielle entraient dans le domaine de l’hérésie arienne ou sabellienne. Aquin a signalé le même problème aux modernistes, parce que leur conception de la personne introduit par les relations intentionnelles (*realis relatio intelligi non possit*).[[308]](#footnote-308) La relation définie nominalement entre les Personnes dans la Trinité objective aboutit au trithéisme de porrétans ou au monothéisme strict sans distinction des Personnes divines. Tout comme à l’époque d’Anselme, l’unité de la personne réelle est devenue la question clé de la théologie trinitaire et, hier comme aujourd’hui, elle présuppose une critique fondamentale de la pluralité des formes substantielles dans l’homme. C’est la raison pour laquelle la bataille des idées à Paris s’est intensifiée à un tel point dans les années 1270–77 et qu′Aquin a été envoyé d’Italie papale et orthodoxe à Paris, nouvellement moderne et déjà totalement débousolé. La conclusion du chapitre consacré à Siger explique que la première agonie visible du Dieu moderne a commencé à la Faculté des ordres mendiants vers l’an 1270. Les Porrétans et les *Nominales* de l’époque d’Abélard ont préparé la propagation de cette idole en introduisant une forme sophistiquée de métaphysique moderne (OBJ II, ch. 1.3). La dissolution de la nature unifiée de la personne due à la sophistique des modernes frôlait l’hérésie et mettait en danger le dogme chrétien fondamental. Le dogme de la Trinité a été mis en danger par la désintégration de la personne. Á l’ère du nihilisme métaphysique total et après la mort de Dieu moderne, ce fait ne dérange plus personne.

L’école de Bonaventure a défini la Trinité sur le mode de l’objectivité analogique avec la cognition humaine sur le mode de *regula agentis increati et creati* (ch. 4.1.2). Les discussions d′Aquin en Italie, d’autre part, analysaient le cours de la connaissance humaine selon l’enseignement des modistes aristotéliciens, parce qu’ils avaient rompu avec l’ontothéologie univoque du second averroïsme. La partie centrale du traité *QD* *De potentia* porte sur l′orientation théologique ; il décrit comment la parole apparaît dans la cognition humaine et en quoi consiste la relation de notre cognition avec la réalité extérieure. Ce passage, qui analyse le processus de cognition, conclut la première étape de la réflexion de Thomas sur l’unité de la personne et de l’intellect et conduit son interprétation de la cognition jusqu’à la publication *De unitate intellectus* (1270). La citation définit d’abord les quatre niveaux de base sur lesquels la cognition s’effectue pas à pas. Le modèle est la gradualité décrite par Albert dans *De homine* (*quatuor sunt gradus* ; OBJ II, ch. 2.4.2). Cependant, le schéma abandonne la classification avicennienne des formes objectives de l’intellect et il fonctionne avec le schéma dualiste de l’école aristotélicienne de Blund sur le mode de l’acte et de la puissance. De cette manière, le processus de cognition est décrit selon les trois espèces d’intellect, comme nous le trouvons également dans les travaux d’Albert. Il faut faire la lecture détaillée des passages les plus importants qui expliquent l’acte de connaissance, en prenant une phrase après l’autre (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1).

« L’entendement se déroule par quatre étapes chez l’homme : la chose reconnue ; l’espèce intelligible par laquelle l’intellect s’actualise ; l’acte propre de l’entendement ; le concept universel de l’intellect. » [[309]](#footnote-309)

La chose reconnue forme la cause finale (*ad rem quae intelligitur*), car la cognition tend vers elle comme vers son but, dans le cadre de la correspondance avec la chose extérieure. Son existence réelle en dehors de nous constitue la base de la cognition humaine. Le passage de la chose extérieure à l’espèce intelligible (*ad speciem intelligibilem*) est donné comme la cause effective de tout le processus de connaissance (*qua fit intellectus in actu*). Cette espèce devient une forme effective par le fait qu’elle est donnée sensuellement à un niveau inférieur de la cognition. Elle tire donc son actualisation des sens corporels. Le fantasme sensuel fournit la causalité matérielle pour l’opération de l’intellect (*materia causae* ; ST I, q. 84, a. 6). La cause effective de la connaissance est l’acte de compréhension donné dans l’intellect individuel, par lequel l’intellect génère une espèce individuelle dans le processus d’abstraction individuelle. Il en résulte le passage de la potentialité de l’espèce intelligible à son actualité. Par la formation d’espèces intelligibles, l’intellect devient cognition effective (*ad suum intelligere*). La cause formelle de la connaissance est le concept actualisé (*ad conceptionem intellectus*). Du point de vue de l’acte effectif de l’intellect, les *species intelligibilis* fournissent le contenu effectif vers l’état final de la cognition, par lequel l’intellect actif génère le sens universel donné dans le concept. Aegidius Romanus a repris ce scénario de l’illumination à partir de la direction des fantasmes sensuels après sa conversion au thomisme lorsqu’il a écrit le commentaire sur DA III dans le Manuscrit d’Oxford (ch. 4.3.2).

La citation établit une distinction claire entre deux termes qui se réfèrent au processus de cognition purement intellectuel : la *« species intelligibilis* » et la « *conceptio intellectus* ». Le point de départ est l’attention de l’intellect réceptif vide qui est orienté vers les espèces sensorielles actuelles. Ce premier type d’intentionnalité fournit le point de départ de la cognition intellectuelle (*terminus a quo*). L’intentionnalité de l’intellect réceptif est un acte spécifique de cognition par lequel *species intelligibilis* individuelle apparaît comme la première étape de la cognition intellectuelle. Le concept universel (*conceptio intellectus*) n’apparaît qu’en tant que résultat et fait donc un produit entièrement universel de la cognition (*terminus ad quem*). Par conséquent, la cognition est une sorte de transition entre l’universalité potentielle donnée dans l’intellect comme *tabula rasa* et le concept universel dans l’intellect actualisé. La cognition de l’intellect est causalement déterminée par le contenu actualisé synthétisé dans l’imagination, qui est rendu possible par la perception des sens. La différence entre l’espèce intentionnelle individuelle et le concept universel garde une signification fondamentale car elle fonde la théorie de la vérité comme correspondance. La modernité néoplatonicienne, aveuglée par l’intellect solaire, ne le voit plus, car les illuminés ne définissent pas le diaphanum dans le même sens que CMDA (OBJ I, ch. 2.4.4). La fonction médiatrice des *species intelligibilis* est déjà donnée dans l’école de Blund par la détermination de la direction des espèces sensibles par le processus de l’intentionnalité conçue individuellement (OBJ II, ch. 2.1). Le sens abstrait s’applique universellement sous la forme du concept parce qu’il est le résultat d’un processus d’abstraction accompli. L’exposition du sens par la chose réelle ne peut recevoir d’autre actualisation dans *intellectus possibilis* que celle de la direction des sens, car l’âme est une *tabula rasa* aristotélicienne. Dans ce transfert de forme de l’espèce sensible à l’espèce intelligible, l’intentionnalité de l’école de Blund du premier averroïsme reprend une importance centrale (OBJ II, ch. 2.2.1). Malheureusement, Aquin n’a pas accepté la théorie du diaphanum selon CMDA, ce qui s’est avéré fatal dans son débat avec Siger. Aquin définit *species intelligibilis* selon l’école de Blund, c’est-à-dire comme une forme spécifique de cognition. L’intellect s’actualise à travers les espèces intelligibles (*qua fit intellectus in actu*). Ce n’est qu’une partie de la vérité, car l’intellect est donné dans l’âme et fait partie de l’acte cognitif existentiel de la personne entière. Thomas, en tant qu’adepte avicenniste de l’école de Blund, n’a malheureusement pas introduit dans le schéma de la cognition un double diaphanum selon CMDA et n’a pas réflechi l’acte réel de l’existence de l’âme. Grâce à l’âme, les potentialités sont situées dans le corps afin d’exercer l’intentionnalité donnée de manière double (*duplex*). Contrairement à Siger, Thomas d’Aquin n’a pas été en mesure de distinguer la double médiation formelle de la connaissance (*experimur ... conscii sumus*). C’est ce qui a causé sa perte lors de son débat avec Siger pour le titre d’*Expositor Novus*. Toute l’interprétation de cognition intellectuelle dans *De potentia* 8.1 se fait dans le cadre de l’intellect en tant qu’essence. Aquin n’a pas saisi l’interprétation de CMDA dès le début de ses études à Paris quand il a mal interprété la conception d’Averroès de l’intellect sur le mode de *tertium* et *quartum genus*. L’espèce thomiste ne naît pas dans l’acte d’existence de la personne, mais dans l’acte d’*intellectus possibilis*, qui est énoncé comme une hypostase avicenniste (ch. 4.5.1). La personne n’est qu’un support impersonnel de cette capacité mentale spécifique (*subiectum*). La version existentielle de cognition représentée par Siger se retrouve dans CMDA comme la différence entre l’acte existentiel de la cognition dans la personne (*tertium genus*) et le résultat de cette connaissance, c’est-à-dire l’émergence d’un concept doté d’une signification universelle qui est la même pour tous les hommes (*quartum genus*). Siger confirme que la cognition est déterminée sur la base de l’imposition de l’intellect. Selon Aristote et selon CMDA, il suit la causalité réelle de la cognition. L’activité de l’intellect est nécessairement donnée par le corps sur le mode « *subiective* ». Par conséquent, Siger élaborait une supposition logique correctement créée de l’« intellect » en tant que concept dans le mode *quartum genus*. Aquin, comme Albert, prit par erreur la supposition logique de l’intellect, qu’il a ensuite correctement défini en faisant le processus de cognition de *species intelligibilis* à la *conceptio intellectus* qui en résulte. Mais contrairement à Albert, qui a lu correctement CMDA, Aquin ne s’est pas contenté de faire uniquement une forme erronée de la preuve déductive. Son intellect hypostasié a annulé le caractère unique de la personne. Elle est réduite chez Aquin (mais pas chez Albert) comme étant le support des processus réalisés par l’intellect (*subiectum*). Siger a clairement perçu ces différences lorsqu’il a critiqué les deux dominicains dans l’ouvrage *De anima intellectiva*. Thomas fit la conception objective de la personne comme porteur impersonnel d’une capacité intellectuelle donnée dans *anima intellectiva*; Aegidius l′a reprise ensuite. Cet argument, basé sur le sujet thomiste et objectif, remplacait l’interprétation de Siger. Il élabora la connaissance existentielle de la personne qui est soutenue dans QIIIDA. Cette conception objective de la personne, basée sur la supposition logique de l’intellect, est exposée comme l’équivalent thomiste de l’interprétation de DA III dans le Manuscrit d’Oxford, afin de remplacer l’exégèse faite par Siger. La personne définie par Thomas et Aegidius est simplement le porteur impersonnel d’une capacité mentale spécifique (*subiectum*). La synthèse de cognition selon Aquin correspond formellement à la synthèse d’Albert selon CMDA, voir le terme « *intellectus speculativus* » d’Albert dans *De homine* (OBJ II, ch. 2.4.2). Cependant, Albert travaille avec l’intellect en tant que *tertium* et *quartum genus* selon CMDA sur le plan « *ipse homo intelligit* ». L’intellect thomiste n’est donné qu’au niveau de la forme et n’est pas un acte d’être de la personne sur le mode de l’ipséité existentielle (*homo intelligit*). Siger a donc poursuivi la critique de Thomas dans *De anima intellectiva* et l’a complétée dans le commentaire du livre *De causis*, où il a interprété les passages clés sur l’unité de l’intellect selon CMDA (ch. 4.4.3).

La suite de la réponse dans *De potentia* 8.1 se positionne au niveau du concept universel qui en découle et explore l’ensemble du processus de cognition. Il est à prendre à partir de cette perspective générale donnée par *conceptio intellectus*. Cette fois-ci, l’analyse procède de manière anachronique, de la fin de la cognition à son début. L’interprétation suit maintenant la procédure des *Catégories* dans le mode logique de la supposition, où la déduction part du genre supérieur et va jusqu’à l’espèce déterminée par la supposition logique. Dans le cas de Thomas, cependant, il fait défaut l’imposition métaphysique de l’intellect en tant que faculté spécifique dans *anima intellectiva*. Le résultat consiste en une définition complexe de l’intellect universellement donné en tant que concept, qui diffère trois fois de tous les processus de connaissance précédents énumérés ci-dessus (*conceptio a tribus praedictis differt*). L’analyse met en évidence les différences fondamentales entre les diverses composantes de la cognition.

« La cognition diffère dans le concept universel des trois étapes précédentes. D’une part, la cognition diffère de la chose reconnue, car la chose reconnue est située en dehors de l’intellect (*res intellecta est interdum extra intellectum*), alors que la cognition n’existe que dans l’intellect. En outre, le concept universel renvoie à la chose réelle qui doit être saisie (*conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam*) comme au but de la cognition. C’est pourquoi l’intellect forme en lui-même le concept de la chose (*intellectus conceptionem rei in se format*) afin de reconnaître la chose saisie par l’intellect. » [[310]](#footnote-310)

Le système des trois différences sépare le sens universel résultant du concept (*conceptio*) des trois autres composantes. La citation définit leur rôle par rapport au sens universel résultant qui détermine le processus global de la cognition. La première différence rejette la conception objective de l’être du troisième genre propagée dans le second averroïsme. La chose connue (*res intellecta*) est donnée en dehors de l’intellect comme le but de la connaissance (*sicut ad finem*), et le sens n’existe que dans l’intellect (*conceptio… non est nisi in intellectu*). La chose extérieure saisie par l’intellect dans son mode et son acte propres constitue le concept en tant que but de la connaissance (*ad rem intellectam sicut ad finem*). Bien que le second averroïsme ait également revendiqué ce point, il a trouvé un médiateur objectif entre les deux niveaux sous la forme de divers types de *tertium ens*. Ceux-ci étaient placés directement dans les choses réelles et dans l’intellect divin. Dans l’étape suivante, le texte attribue les espèces individuelles uniquement à l’activité de l’intellect et distingue leur statut du concept qui en résulte.

« Le concept se distingue donc de l’espèce intelligible. Il en est ainsi parce que l’espèce intelligible, par laquelle l’intellect s’actualise (*qua fit intellectus in actu*), se définit comme le principe de l’activité de l’intellect ; tout ce qui agit le fait par rapport à ce qui est déjá actualisé. L’état d’actualisation est donné par une forme qui représente le principe réellement agissant dans l’intellect. » [[311]](#footnote-311)

Les espèces intelligibles données par l’intentionnalité de l’intellect constituent la forme cognitive actualisée. Son état d’actualisation constitue l’acte d’être de Boèce (*quo est*). Par la réception des espèces actualisées, l’intellect passe de la potentialité à l’actualité (*species intelligibilis, qua fit intellectus in actu*). Aquin explique clairement aux modernistes que l’intellect n’a pas d’actualité propre et qu’il l’a reçue par l’intermédiaire des espèces intelligibles. Contrairement à Siger, il n’y a pas ici de relation claire aux *species sensibilis* qui constitue la première étape de l’actualisation de l’intellect dans le scénario de CMDA. Cette omission est d’une importance fondamentale dans le débat qui oppose Siger à Aquin en 1270. La citation indique que l’espèce intelligibilis a sa propre actualité, qui est donnée dans l’acte de cognition (*qua fit*). L’espèce intelligibilis forme alors le principe de l’acte de connaissance dans son activité existentielle (*principium actionis intellectus*). La différence entre un acte de cognition (*species intelligibilis*) et son produit (*conceptio*) est désormais clairement définie. La forme cognitive comme *species intelligibilis* se rapporte à l’intellect dans le mode d’actualisation « *quo est* », remplaçant ainsi l’intellect comme *tertium genus* de CMDA. Cette forme ne doit pas être confondue avec la connaissance qui en résulte, qui est donnée sur le mode universel « *quod est* » et qui remplace l’intellect en tant que *quartum genus* de CMDA. Aquin a établi cette distinction non pas sur la base de CMDA, mais à partir de l’interprétation de CMDA par Albert, qu’il a remaniée à sa manière aristotélicienne. Pour cette réalisation, il est devenu l’*Expositor Novus* pour les semiaverroistes comme Aegidius. C’est pourquoi Siger critique les deux dominicains pour avoir mal compris l’acte de connaissance de la personne réelle, mais chaque fois à partir d’une position différente. La différence entre « *quo est* » et « *quod est* » repose sur la supposition logique. Il ne peut pas remplacer la définition de l’intellect comme *tertium genus* de CMDA qui repose sur la définition de l′acte de connaisance dans la personne qui est prise dans le mode « *subiective* » et « *obiective* » faite par l′imposisiton. L′écrit *Anonymus Giele* expliquait en vain cette différence majeure aux premiéres adeptes du thomisme qui sont tombés sous le charme d′*Oxfordian Fallacy*.

Contrairement à Siger et Albert, il manque à Thomas l’actualisation fondamentale de *species intelligibilis* à partir de la direction de *species sensibilis*, qui est la seule à actualiser l’intellect dans le scénario de CMDA. Dans traité *De anima intellectiva*, Siger rejette le point de vue formel soutenu par Aquin. La forme de *species intelligibilis* thomiste porte un effet causal sur l’intellect essentiellement défini (*species intelligibilis, qua fit intellectus in actu*). Dans *De anima intellectiva*, Siger rejette résolument cette vision moderniste d′Aquin. Elle est fondamentalement erronée, puisqu’elle suit le Sophisme oxfordien créé par Rufus. L’essence présentée comme une supposition n’est qu’un concept général et ne peut exercer aucune causalité réelle. Sur le plan formel, cependant, cette partie de la preuve est construite correctement. L’acte de cognition est devenu le mouvement de la pensée de la potentialité à l’actualité. Cela correspond à l’intention générale de CMDA. Pour Thomas, la production des espèces intelligibles est liée aux espèces sensibles, mais elle en est fondamentalement différente. Les *species intelligibilis* sont activées dans l’environnement de l’intellect immatériel, qui opère en tant qu’hypostase subsistante par l’actualisation des espèces intelligibles (*intellectus in actu*). Nous trouvons une version abrégée de ce passage dans le *De potentia* de la première partie de *Summa theologica* (*intellectus habet operationem per se*).[[312]](#footnote-312) L’intellect est défini comme immatériel sur le mode aristotélicien « *inmixtus* » et « *ab extrinsece* ». Grâce à l’actualisation par les espèces, l’intellect a acquis son propre niveau d’actualité au niveau de la forme subsistante donnée *per se*. Ainsi, pour Aquin, l’intellect fait un autre principe d’être ou une forme (*qua2*) dans l’âme, qui est elle-même un principe entéléchique intégral du corps (*qua1*). La différence entre les deux formes d’actualisation de l’intellect est d’une grande importance pour le débat entre Aquin et Siger qui suivit à Paris. La conception de l’intellect comme une forme hypostasiée (*qua2*) a été élaborée pendant le séjour en Italie dans les années 1266–68 et Thomas l’a défendue à Paris. Le détachement définitif d′Aquin par rapport au scénario graduel avicenniste des intellects a eu une importance fondamentale pour Aegidius. Sous son influence, il se détourna de l’avicennisme présenté dans le Manuscrit I–II d’Oxford. Sous l’influence de l’œuvre de Thomas *De potentia*, il rédigea la troisième partie du Manuscrit d’Oxford. Il prit sa distance de l’œuvre QIIIDA de Siger écrite en accord avec CMDA (*Thomas de Aquino resistit rationi Commentatoris super secundum Metaphysicae*, ch. 4.3.2). Siger critique l’intellect hypostasié d′Aquin comme une nouvelle forme d’averroïsme (ch. 4.4.3). Selon Siger, l’intellect donné selon *De potentia* est devenu une substance autonome (*hoc aliquid*) à la manière du second averroïsme. La conception de l’intellect comme forme effective autonome conduit à un dualisme, car il y a deux formes dans la personne. La définition de l’intellect comme forme hypostasiée (*qua2*), défendue par Thomas dans *De potentia* q. 8, a. 1, est devenue une solution semiaverroïste en raison de la formalisation de l’intellect. Il a été déclaré être une essence hypostatique et autonome. Un tel intellect ne peut être purement réceptif. Siger définit l’intellect comme la capacité intellectuelle de l’âme et non comme une forme autonome (ch. 4.4.2). Selon Siger, l’intellect immatériel n’est qu’une pure puissance à l’égard des intentions sensuellement perçues. Rappelons la citation clé du premier traité sur la nature de l’intellect, qui insiste explicitement sur la potentialité absolue de l’intellect réceptif, parce qu’il n’est pas une hypostase porrétane et pas une substance moderne (*quantum est de natura sua, est in potentia ad intentiones imaginatas* ; QIIIDA q. 9, p. 28.70–76). Aquin objecterait que l’espèce est un acte de l’intellect donné dans la personne, qui porte l’actualité de la connaissance comme une forme donnée de cette manière (*actu autem fit per aliquam formam*). Si l’essence de l′intellect est déterminée de cette manière, il est évidente que les *species sensibilis* et *intelligibilis* doivent être individuelles, de même qu′il est individuel le processus de cognition. L’individualité de cognition chez le sujet thomiste n’est pas dans le mode « *ipse* » lié à la personne connaissante. L’immatérialité et l’ipséité de la seconde médiation par *species intelligibilis* ont été exposées par Siger dans sa brillante analyse de l’erreur de Thomas. Le thomisme ne possède que l’univocité formelle de la cognition, car le processus de médiation des sens et aussi de l’intellect n’est pas lié à la personne existante, mais à l’intellect hypostasié en tant qu′une forme actualisée. Thomas d’Aquin, comme Siger, a insisté sur la réceptivité potentielle pure de l’intellect, mais ne l’a pas définie à partir de la position existentielle. Ce dominicain en tant qu’aristotélicien a rejeté Averroès comme un averroïste. Thomas d’Aquin a donc raté le principe phénoménologique de CMDA. Siger, au contraire, défend brillamment la phénoménologie de la cognition. Il décrit la manière existentielle dont la cognition a lieu (*actio intellectus facit nos scire substantiam*, ch. 4.4.2). Dans le mode d’intentionnalité de l’école des modistes, Thomas d’Aquin n’assure l’actualisation de l’intellect que de manière formelle et immatérielle (*secundum quod est in actu*). Cette partie clé du schéma thomiste de la cognition est présentée dans le mode formel « *secundum quod* ». Le formalisme thomiste réduisit la personne au sujet ; le concept d’un intellect conçu objectivement fait le pas fatal vers l′évolution ultérieure. Thomas d’Aquin considère l’intellect objectivement et il a annulé le principe phénoménologique « *homo ipse intelligit* » défendu par Siger. La cognition en tant qu’acte existentiel a été réduite à une définition essentielle de la cognition. C’est la même chose en mode « *idem* » ; par conséquent, les modernistes de toutes sortes ne voient aucune différence dans la définition de « *intelligere* » de Siger et Thomas. L’herméneutique suit le sens de référence de Heidegger (*Bezugssinn*) parce que la définition formelle de l’existence n’est pas suffisante pour l’herméneutique de *Dasein*. L’identité objective de la compréhension (*Gehaltsinn*) est fondamentalement différente de l’ipséité de *Dasein* dans l’analyse de l’existence. En tant que cause formelle de la cognition, Thomas, comme Siger, nomme *species intelligibilis* immatérielle qui est actualisée par l’espèce sensuelle. Siger, cependant, a complété la forme achévée de la démonstration scientifique. Il a lié cette forme cognitive à la causalité de la personne en tant que première substance existante.

La dernière des trois différences dans *De potentia* indique la différence classique entre l’acte individuel de l’intellect et son produit universel. Cette définition correspond formellement à la différence entre *tertium* et *quartum genus* dans CMDA.

« Le concept se distingue en outre de l’activité de l’intellect. Le concept mentionné ci-dessus est défini comme le but de l’activité et comme quelque chose qui est constitué d’une certaine manière par le travail de l’intellect. L’intellect forme ainsi la définition de la chose ou l’énoncé positif ou négatif sur la chose à travers sa propre activité (*sua actione*). » [[313]](#footnote-313)

Il est nécessaire de distinguer entre l’activité individuelle de l’intellect et le concept universel résultant de la chose extérieure (*rei definitionem*). Dans l’ordre de la prédication essentielle qui porte sur l’essence intellectuelle, Thomas affirme qu’il y a une différence entre la façon dont nous reconnaissons (*ab actione intellectus*) et ce qui est reconnu (*terminus actionis*). Seul le concept qui en résulte est universel et non l’intelligibilité individuelle de l’espèce. Cela présuppose à tort la modernité spécifiquement erronée, qui est influencée par la vision du monde hypostatique implantée par porrétans. C’est à travers l’espèce individuelle que nous reconnaissons le concept universel qui en résulte. Par conséquent, les espèces n’ont pas d’essence eidétique en mode « *quod* » comme terme résultant ; mais pour cela elles ont une existence individuelle en mode « *qua* ». Cela garantit l’actualisation de l’intellect à partir de la direction des sens et donc aussi la vérité comme correspondance et l′individualisation de la cognition. La connexion de toutes les composantes de la cognition en un concept final confirme que l’intellect humain est unifié, immatériel et donc aussi indivisible et en même temps séparé dans son acte spécifique (*inmixtus*). Sinon, aucune unité de pensée ne pourrait naître au niveau de l’humanité dans son ensemble. Un problème clé en ce qui concerne le débat « *homo ipse intelligit* » initié par Siger est l’affirmation finale d’Aquin selon laquelle l’intellect génère la reconnaissance essentielle de la chose par son propre acte (*intellectus sua actione format rei definitionem*). La formation résultante du concept n’est à nouveau attribuée qu’à l’acte de l’intellect dans le cadre de son propre « *ipse* » formel, immatériel et donnée séparément (*qua2*). C’est la conception typique du travail synthétique de l’intellect sur le mode d’*intellectus formalis* selon l’école de Blund, qui a créé une forme avicenniste d’aristotélisme avant l’arrivée d’Averroès en Occident latin (OBJ II, ch. 2.1.1). Siger a conduit cette conception à la pleine unité de connaissance dans la personne ; le révolutionnaire aristotélicien Thomas d’Aquin est revenu au tout début du chemin qui a commencé vers l’an 1200 (*revolutio*). La connexion citée de la forme et de l’actualisation de l’intellect s’est dangereusement rapprochée de la substance autonome du second averroïsme, ou plus tard de *res cogitans* de Descartes. La définition de l’intellect par Thomas d’Aquin dans le mode « *secundum quod est in actu* » confirme le dualisme caché de deux formes hypostasiées chez l’homme. Par conséquent, l’écriture QIIIDA et surtout *De anima intellectiva* de Siger ont souligné les lacunes de l’analyse de Thomas dans *De potentia*, qui avait été incluse dans la première partie de *Summa theologica* (qq. 75, 88). Aegidius a également vu clairement vers l’année 1268 que cette vue ne correspondait pas à l′explication de CMDA que l’école de Siger de la rue du Fouarre interprétait d′une autre maniére. Ce sophiste Latin a donc déclaré Thomas d’Aquin comme un *Expositor Novus* contre l’école de Siger et il a attribué ses erreurs à Averroès. Pour créer le thomisme à l’école de *sophistae Latini*, Averroes devait devenir un averroïste. Ce mensonge pieux était nécessaire à l’introduction de la métaphysique objective, qui unissait le second averroïsme et le thomisme. Le premier averroïsme authentique de l'école de Siger devait nécessairement périr, car la connaissance objective n'est pas la vérité, mais le pouvoir. Thomas dut répondre académiquement à la critique de Siger en 1270 dans le célèbre traité *De unitate intellectus*. Son analyse est encore à suivre. Après la publication *De anima intellectiva* de Siger, il est devenu clair pour tous les artistes instruits que Thomas d’Aquin avait perdu la gigantomachie concernant la nouvelle interprétation d’Aristote. Il dut donc quitter Paris immédiatement après l’annonce du Décret des artistes parisiens en 1272. Ce décret confirmait la valeur scientifique de l’interprétation de Siger par rapport à *De anima* et condamnait la conception de la vérité ontothéologique qui fondait l’interprétation thomiste de la cognition.

Le résumé final du concept sous la forme de la parole vraie défend l’unité holistique de la cognition selon les modistes. La dispute positionne cette unité contre l’intellect comme substance dans l’enseignement de *Modernorum*. Le texte cité *De potentia* combinait la théorie de la cognition dans *De anima* III et la conception de la signification selon *De int.* 16a3–8 selon la règle herméneutique d’Aristote. La combinaison de *De interpretatione* et *De anima* montre l’interprétation uniforme du langage, de la logique et de la signification (OBJ II, ch. 1.1). L’interprétation du passage clé de *De Int.* 16a3–8 a subi un changement fondamental dans l’école franciscaine au cours de la seconde moitié du XIIIe siècle (Mora-Márquez 2011). Les modernistes ont lié l’intentionnalité à l’acceptation de la parole intérieure augustinienne, donnée comme une espèce hypostasiée. Thomas argumente contre le deuxième averroïsme en rejetant la conception psychologique ou spéculative de l’expression (*vox*) comme une signification du processus intérieur de la cognition selon Augustin. La partie citée *De potentia* q. 8, a. 1 ne peut permettre d’hypostasier le mot, car sa signification surgit exclusivement dans l’intellect.

« Ce concept de l’intellect en nous peut être appelé  « la parole » dans le vrai sens du terme. De cette façon, ce qui est signifié extérieurement est donné à l’aide de la parole (*quod verbo exteriori significatur*). En fait, le mot utilisé (*neque significat*) ne désigne ni l’intellect lui-même, ni l’espèce intelligible, ni l’acte de l’intellect, mais le concept de l’intellect (*intellectus conceptionem*), au moyen duquel la compréhension se réfère à la chose extérieure (*intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem*). » [[314]](#footnote-314)

Thomas d’Aquin sépare le concept universel donné dans le mot de toutes les étapes précédentes qui formaient l’étape préliminaire du concept final (*neque ... neque ... neque*). La citation ajoutait que la parole énoncée ne peut être identifié ni avec l’intellect en tant que tel (*ipsum intellectum*), ni avec celui de l’intellect (*actum intellectum*), ni avec des *species intelligibilis* individuelles. La signification résultant des mouvements de pensée donnés ci-dessus est maintenant symbolisée conceptuellement par le terme universel (*intellectus conceptionem*). Le mot est un moyen par lequel nous nous référons à la chose reconnue à l’extérieur de nous-mêmes (*qua mediante*). La signification du concept existe à l’égard de la chose extérieure, qui façonne la pensée de l’intellect comme une *tabula rasa*. Cela crée un autre champ de similitude et de dissimilarité grâce au processus de correspondance entre les mouvements de l’âme et de la parole, voici le texte canonique *De Interpretatione* (OBJ II, ch. 1.1) L’analyse d’Aristote, jusqu’à l’émergence du sens du mot, inclut à la fois la cognition dans l’intellect (*quae sunt in anima passionum notae*) et la symbolisation de cette cognition au niveau du mot (*quae sunt in voce earum*). L’actualisation de l’intellect procédait de la première substance à travers les mouvements de l’âme, qui sont déterminés à partir de la direction de la chose perçue réelle. La conception de la vérité comme correspondence découle du concept résultant par lequel (*qua mediante*) la cognition se réfère à la chose donnée extérieurement (*refertur ad rem*). L’intellect moderne, d’autre part, reflète l’espèce objectivement définie comme son propre *scibile* dans le miroir (*speculum*) présenté par Rufus. L’intellect postmoderne de Husserl considère son propre noème qui, sur le mode de l’immanence absolue et de la transcendance du sens, reflète la chose objective avec une certitude évidente. Avant Descartes, il y avait des contemporains de Thomas des écoles du deuxième averroïsme, comme Bonaventure (*species prima, secunda, innata* ; ch. 4.1.2) et Pecham. La *disputatio* défend la puissance réelle de l’intellect et rappelle aux contemporains de l’école du deuxième averroïsme la conception aristotélicienne *De Interpretatione* donnée à l’école des modistes selon le premier averroïsme. La reconnaissance de la Trinité divine doit, en principe, procéder de la reconnaissance et du langage humains. À l’instar des modistes parisiens tels que Siger et Boèce de Dacie, Thomas d’Aquin défend la différence essentielle entre la réalité singulière et sa signification universelle. La conception des modistes procède de l’interprétation aristotélicienne de la cognition et de la signification et diffère donc fondamentalement de l’interprétation avicenniste de l’école franciscaine. La question de la référence dans cette école s’est transformée en concept qui est fixée dans le mode *tertium ens* en raison du sens conçu comme une essence qui agit universellement. Le différend sur la double vérité de la substance se révèle dans la vision différente de Bacon et des logiciens analytiques de l’école de Kilwardby, pour qui la simple existence de l’intellect suffit à Oxford pour fixer le sens « *homo est animal* » (*est sumpta a quaestione si est intellectus et non si est res* ; OBJ II, ch. 3.4.3). La caractéristique clé est le pronom instrumental « *qua* », qui est donné dans la définition thomiste du concept (*intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem*). Ainsi, la prédication concernant le datif métaphysique a accompli la détermination aristotélicienne de la vérité comme correspondance. La chose est donnée dans la forme passée de son être unique que le datif apophantique tient dans une signification universelle donnée seulement en l’esprit. Cette différence établit la conception différente de la signification entre le premier et le second averroïsme, qui est également confirmée dans l’interprétation de Thomas in *De potentia*. Il a refusé la nature spéculative de la vérité sur le mode de *coaequatio* de Rufus qui fait la comparaison entre deux sortes de *tertium ens* comme hypostases porrétanes. Thomas ne s’intéresse pas à ce qui est objectivement donné dans la chose et à ce qui est objectivement reflété dans l’intellect. La correspondance n’est pas une coïncidence dans le style du *rectitudo* d’Anselme (OBJ II, ch. 1.2) et pas non plus dans le style de la correspondance objective de Rufus basée sur l’univocité mathématique (OBJ II, ch. 3.3.2). La dispute rappelle que nous avons un double statut pour le concept, qui est donné du point de vue de la cognition et de la chose extérieure reconnue. Le mot rend la chose présente dans sa connaissabilité pour l’intellect (*representatio*). Par conséquent, la signification universelle du concept ne procède pas de l’intellect, mais de l’actualité de la chose elle-même. Le mot est donné comme *similitudo* en ce qui concerne la matière en réalité. En réalité, l’objet est transféré dans le *medium* de la cognition actualisée dans la partie sensuelle de l’âme qui est également donnée aux animaux (*sensus communis*). C’est la faculté où le premier objet intentionnel (*species sensibilis*) naît à travers la correspondance causalement donnée des sens cognitifs qui sont déterminés à partir de l’objet externe reconnu. Cette espèce sensuelle procède vers l’intellect. Son acte de compréhension est donné de manière immatérielle et il est séparé des sens. La réponse à la huitième question se poursuit comme suit.

« De cette manière, le concept est donné, c’est-à-dire le mot par lequel l’intellect comprend la chose qui en est séparée (*rem aliam a se*). L’intellect part de cette chose réelle séparée et apporte cette différence à l’esprit (*de alio exoritur, et aliud representat*). Le concept part de l’intellect à travers son acte et fait la similitude réelle de la chose conçue (*est vero similitudo rei intellectae*). Lorsque l’intellect se reconnaît, il reconnaît ce le concept énoncé ; cela signifie que l’intellect fait la continuation du concept et sa similitude (*eiusdem est propago et similitudo*). C’est ainsi que l’intellect se reconnaît. » [[315]](#footnote-315)

La brillante distinction métaphysique « *aliam—alio—aliud* » montre que la différence entre chose, similitude et représentation est de triple nature. La chose existe dans son *actus essendi* en dehors de la cognition (*rem aliam a se*). Ensuite, la matière entre dans la cognition sensuelle actualisée, d’où elle actualise l’intellect (*ab alio exoritur*). L’intellect séparé s’empare de l’espèce sensuelle dans l’abstraction et la prend dans l’acte immatériel de sa propre cognition (*aliud representat*). L’intellect connaissant individuellement tend vers les espèces sensuelles en raison de sa propre intentionnalité immatérielle et reçoit les espèces sensuelles dans leur potentialité à travers l’intelligibilité des espèces. Dans chaque phase, nous rencontrons une cognition différente de la chose extérieure, car il y a une puissance différente de l’âme qui se tient derrière elle. Par cet acte total de cognition, la potentialité de cognition donnée individuellement devient le concept universel actualisé (*conceptio, sive verbum*). L’intellect est reconnu dans la pratique de l’autoréflexion à la fin (*intellectus seipsum intelligentis*), à travers un concept formé comme la parole.

Dans le second averroïsme, l’intellect s’est reconnu au tout début dans l’intuition directe, à la manière du *cogito* cartésien ultérieur. Basé sur le Sophisme oxfordien, il n’y a pas de théorie de la vérité comme correspondance, mais une assimilation universelle du *tertium ens*. Du schéma moderne dans *De interpretatione*, la sémantique intentionnelle et la symbolisation conceptuelle de l’acte réel de cognition sont ratées. La dernière étape symbolique (σύμβολα) établit le lien entre l’espèce individuelle donnée par le mouvement de l’âme (παθήματα τῆς ψυχῆς) et la sémantique universelle intentionnellement donnée (σημεία πρώτων). Cette connexion, sur le mode du datif métaphysique, donne une correspondance complète de la réalité et du sens universel (ὁμοιώματα). Ces deux composantes clés établissent la conception de la vérité sur le mode de la similitude d’Averroès comme *consimilitudo*. Ils ont été remplacés dans la conception analytique du langage fondée par Rufus par la supposition logique. Le sens est exclusivement fondé sur le *tertium ens* produit par les sujets (*Ge-Stell*). L’éclipse de la première substance se produit parce qu’à l’ère de l’épistémé postmoderne, qui met les mots devant les choses, il n’est plus clair de quel type de réalité il s’agit réellement. Les modernistes d’Oxford croyaient aux miracles et s’attendaient à l’arrivée logiquement nécessaire d’Antéchrist. Le corbeau d’Élie leur a apporté la réalité. Il avait été envoyé par Dieu moderne pour visiter régulièrement la grotte néoplatonicienne habitée par les illuminés modernes (OBJ II, ch. 3.4.3). À l’ère du nihilisme métaphysique, le corbeau mystique n’existe objectivement plus. Dieu de *Modernorum* est mort aussi. Il était nécessaire pour déploier son activité sur le niveau surnaturel de réalité (*regula agentis increati*). À l’ère du nihilisme métaphysique, seul l’intellect éclairé est le garant du sens de l’être. Les premiers illuminés nihilistes de l’école analytique de l’*Anonyme d’Erfurt* le savaient très bien (*non supponit quaestionem si est res, sed si est intellectus* ; OBJ II, ch. 3.4.3). Ensuite, le démiurge produit une sorte de vérité absolue en tant que *rectitudo*. Ces concepts de l’esprit moderne sont donnés après l’éclipse de la première substance de manière « *absolute* », c’est-à-dire séparée de la réalité. Ce n’est pas la position d’Aquin, qui, dans la question citée, donnait toutes les conditions pour que la reconnaissance soit une correspondance réelle entre l’intellect et la chose réelle. Le texte de la huitième question a établi la forme thomiste du datif métaphysique.

« La cognition se fait parce que l’effet imite la cause selon sa propre forme (*effectus similatur causae secundum suam formam*). La forme de l’intellect est la chose reconnue. Par conséquent, le mot est généré dans l’intellect par la similitude de la chose reconnue, qu’elle soit identique à l’intellect ou qu’elle existe en dehors de celui-ci. » [[316]](#footnote-316)

De la chose, la simple forme est transférée causalement à l’intellect. Grâce à la similitude déjà élaborée, il produit la cognition comme un effet final (*effectus similatur causae secundum suam formam*). La cognition suit la causalité formelle par laquelle la chose réelle agit sur l’intellect, à savoir à travers l’espèce sensuelle actualisée. L’acte de l’intellect immatériel et universel reproduit la forme de la chose reconnue (*forma autem intellectus est res intellecta*). La chose elle-même existe en réalité *simpliciter* et *singulariter*. Prise en soi, elle ne fait pas partie de la cognition humaine. Contrairement à la subsistance externe de la chose, la cognition est donnée comme un simple accident. La première substance réelle n’agit pas directement sur l’intellect comme une cause, mais seulement à travers les formes sensuelles et intellectuelles abstraites. Ce n’est qu’après une analyse globale de la similitude et de la dissemblance entre l’intellect et la chose que l’on peut dire que le mot rationnel correspond à la chose reconnue (*similitudo rei intellectae*). L’intellect reconnaît causalement et adéquatement la forme de la chose. Grâce à toutes les différences énumérées ci-dessus, il devient clair qu’il n’y a pas d’identité objective entre la chose et la cognition, comme le prétendent le modernisme et le postmodernisme cartésien ou husserlien. Il y a une différence fondamentale entre l’être singulier de la chose dans la réalité et son être universel dans l’intellect. Un acte séparé de l’intellect traduit la similitude entre la chose et l’intellect. Il est donné par la production des *species intelligibilis* et des concepts universels. Le texte conclut la définition de la vérité comme *similitudo* avec le fait que la causalité entre la chose et l’intellect n’a qu’un caractère formel.

Le schéma présenté dans *De potentia*, q. 8 correspond au schéma de la cognition selon le premier averroïsme et défend la vérité sur le mode causal comme une correspondance aristotélicienne entre la chose extérieure et l’intellect. Thomas a transformé le scénario aristotélicien de telle manière qu’il a éludé le schéma de la cognition selon CMDA, qu’il a remplacé par une causalité formelle exercée par deux types d’espèces. L’interprétation thomiste ne reconnaissait pas l’interprétation d’Averroès d’*intellectus possibilis* comme une authentique exégèse *De anima*. Depuis l’époque de ses études parisiennes, Thomas a classé Averroès comme averroïste. Mais après la publication de *Summa contra Gentiles*, ce disciple avicennien d’Aristote s’est rendu compte qu’il devait, comme Averroès et Albert, recourir à la synthèse de la cognition dans la personne réelle. Les modernistes se sont retrouvés dans le dualisme et ces « *sequaces Aristotelis* » ont préparé avec empressement la mort de Dieu moderne dans une théologie objectivement présentée. Ils ont introduit une version élaborée du sabélisme et de l’arianisme dans le dogme trinitaire. Par conséquent, le traité romain *De potentia* est revenu à l’intentionnalité de l’école de Blund et a introduit d’une manière nouvelle le concept d’*intellectus formalis*. Les connaisseurs d’Averroès de la rue du Fouarre n’avaient plus besoin de cette innovation thomiste, donnée après l’Aristote modernisé en tant qu’un avicenniste. Une telle définition formelle de l’unité de la personne et de l’intellect serait correcte dans l’école de Blund vers l’an 1200. Aquin a défendu avec succès le schéma formel de la cognition fait par exposition de face, sur le mode du premier averroïsme. Il n’avait aucune unité existentielle de la personne que l’école de Siger défendait. Les disputes romaines complétaient la défense de la vérité de la correspondance de la chose et de l’intellect contre le deuxième averroïsme représenté par les modernistes autour de Kilwardby, Pecham et Bonaventure. Aegidius accepta cette version sans réserve. Ce savant sophiste Latin connaissait l’interprétation *De anima* faite par Siger et considérait les interprétations modernistes de l’école de Bonaventure comme un non-sens philosophique. L’interprétation actuelle de la cognition a montré que la seconde arrivée d’Aquin à l’Université de Paris devait se terminer par un conflit de principes avec l’école du second averroïsme. Dans l’essentialisme introduit par *via Modernorum* et par le Sophisme oxfordien, la vérité n’est pas donnée comme la correspondance entre la chose et l’esprit (*similitudo*), mais comme l’assimilation ontothéologique d’espèces objectivement « existantes » (*coaequatio*). La modernité a doublé le monde en l’homme sur la base d’une multiplicité substantielle ; elle a combiné ces simulacres en une unité ontothéologique. Son fondement a été mis dans l’être divin qui était objectivement connecté à la création. Dieu moderne est devenu une créature psychologisante avec sa propre intentionnalité et est ainsi devenu un homme moderne. L’homme moderne est devenu un schizophrène métaphysique, parce qu’il est défini par une multiplicité substantielle. Une telle stupidité n’existe même pas dans la simple pierre réelle non pensante. Cette représentation universelle de la pensée divine et humaine est soit dans la voie positive de *rectitudo* d’Anselme, soit dans la voie négative de la métaphorisation postmoderne, qui est donnée par le mouvement infini de la différence entre le sens équivoque de l’être. Thomas d’Aquin a fermement rejeté toutes ces thèses et leurs conséquences nihilistes.

Un autre problème, beaucoup plus compliqué, restait sur la table que la réfutation des thèses dualistes. La conception de Thomas de la vérité comme *similitudo* a été donnée dans le contexte du premier averroïsme en ce qui concerne la thèse « *homo intelligit* » faite selon l’aristotélisme thomiste. L’homme est la première substance, et sa cognition est actualisée à partir des sens. La procédure de cognition a été faite d’une manière aristotélicienne correcte. Le problème était un statut d’intellect qui était en conflit avec la position de CMDA que défendait « *pars Sigeri* » à Paris et en partie Albert également. Les disputations romaines ont montré que la version thomiste d’*intellectus formalis* de Blund est basée sur le statut hypostasié de l’intellect en tant que *tertium ens*. Les connaisseurs de l’écriture CMDA considéraient cette théorie comme un exemple clair d’averroïsme et, de plus, l’explication fondamentalement erronée *De anima*. De plus, ils connaissaient bien l’interprétation sophistique d’Aquin de l’individuation numérique d’*intellectus possibilis* qu’il a créée sous l’influence d’Avicenne lors de son premier séjour à Paris (ch. 4.5.1). L’interprétation averroïste de CMDA a été confirmée par une forme hypostasiée d′*intellectus formalis* thomiste qui a été élaborée pendant le séjour romain par le commentaire sur *De anima*. Siger a refusé l’interprétation problématique de Thomas d’Aquin « *homo intelligit* » dans ses commentaires sur *De anima* I–III. Après la deuxième arrivée de Thomas à Paris, Siger a explicitement critiqué la version d’Aquin de l’aristotélisme dans l’ouvrage *De anima intellectiva*. Dans l’Occident chrétien, deux interprétations différentes d’Aristote ont émergé, qui ont été défendues par deux Expositeurs du Corpus. Après la deuxième arrivée à Paris, Thomas d’Aquin a commencé des disputes concernant l’interprétation *De anima* avec Siger et son école d’artistes éduqués (*pars Sigeri*). Ils ont interprété *De anima* selon CMDA sur le mode de l’école sicilienne. Leur point de vue collectif est présenté dans l’ouvrage *Anonymus Giele* qui a écrit Boèce de Dacie vers 1270 (ch. 4.3.1). La thèse de l’école de Siger différait en principe de la sophistique de *Modernorum* et aussi de l’interprétation d’Aquin du Corpus aristotélicien, qui fut défendue en Italie jusqu’en 1268 dans les commentaires sur *De anima ; De sensu et sensato ; De memoria et reminiscentia*. Bien que Thomas d’Aquin prenne le canon classique du Corpus aristotélicien selon l’école sicilienne, il l’interprète à la manière de l’école de Tolède. Le parti de Siger défendait l’unité de la personne et de l’intellect sur le mode « *homo ipse intelligit* », qui correspondait au paradigme de l’école sicilienne et à sa conception des écrits biologiques du Philosophe. Le concept de la personne unitaire est né rue du Fouarre au cours d’un demi-siècle de réflexion et de commentaires sur *De anima*, qui ont été obligatoirement enseignés à la faculté artistique à partir de l’année 1255. Cela a abouti vers 1270 à un différend entre les deux exposants d’Aristote concernant l’unité de la personne, qui se manifeste dans les traités sur l’âme discutés ci-dessus (*Anonymus Giele, ms. Oxford, ms. Munich, Anonymus Bazán*). Cette lutte pour l’intégrité de la personne entre Thomas d’Aquin et Siger était menée par des pouvoirs punitifs du chaos académique. Siger a perdu la bataille mais il a gardé la vérité herméneutique comme *alètheia*. Thomas d’Aquin a ensuite été couronné vainqueur dans le mode objectif de la vérité en tant que *veritas*. L’école du thomisme d’Aegidius a adopté la conception d’Aquin de la personne et de l’unité de l’intellect. Il a sauvé le sophisme du deuxième averroïsme sur le mode d′« *Aufhebung* » hégélienne. L’interprétation semiavérroïste d’Aquin de l’unité de l’intellect a contribué à la victoire de l’averroïsme objectif qui a fondé la métaphysique moderne après l’an 1280.

### 4.5.3 Interprétation moderne *De anima*

Vers 1270, la crise de la nouvelle métaphysique s’approfondit fondamentalement. Les concepts métaphysiques de base ne sont plus considérés comme universels, parce qu’il n’y a plus de signification univoque des termes les plus importants dans la perspective de *via Modernorum* et de *via Antiquorum* (OBJ II, ch. 3.4.3). Pour le preuver, nous pouvons citer les réponses d’Albert, d’Aquin et de Kilwardby à la question du général des dominicains (Jean de Verceil) concernant l’interprétation de l’écrit d’Aristote *De animalibus*, ch. 17, où il est question de la relation entre l’intellect et le corps (Chenu 1930, 207). La structure des questions et des réponses confirme clairement qu’en 1271, il n’y avait plus de vision unifiée concernant la cosmologie et la définition de la personne. Cela posait un sérieux problème doctrinal aux autorités ecclésiastiques. La réaction aux disputes qui ont suivi la publication des *Quaestiones disputatae De potentia* d’Aquin est le célèbre traité *De unitate intellectus* (1270). De cet écrit bien connu, nous ne retenons que deux questions. Pour l’émergence de l’objectivité, elles sont importantes l’évaluation d’Averroès dans cet ouvrage et la réaction de Thomas à la critique de Siger présentée dans QIIIDA (ch. 4.4.3). Il n’y a plus lieu de commenter la critique de Pecham et du second averroïsme, car sur ce point *l’écrit De unitate intellectus* n’apporte rien de nouveau. Pecham reconnut sa défaite et se rendit à Oxford en 1271, où il accéda sans relâche aux plus hautes dignités académiques et ecclésiastiques. Siger était déjà en mesure de connaître les commentaires de Aquin de Rome jusqu’à l’année 1268. Peut-être connaissait-il aussi l’interprétation de la cognition dans *De potentia* dont nous avons parlé plus haut, ou une certaine forme de *reportatio* importée à Paris à partir des disputes curiales d’Aquin. Nous avons exprimé la différence entre Siger et Aquin par la différence entre « *homo ipse intelligit* » (Siger) et « *homo intelligit* » (Aquin). La critique de Siger dans l’ouvrage QIIIDA concernait les écrits qui avaient été rédigés avant le second séjour d’Aquin à Paris. Le livre *Quaestiones disputatae De veritate* (vers 1257) montre l’accord final entre Siger et Aquin sur la question de la cognition phénoménologique de la personne dans le cadre de « *ipse* » donné par le principe « *quomodo* » dans CMDA III.1 (ch. 4.4.3). Le commentaire munichois de DA I–II pourrait prendre la forme du conciliant « *potest esse* » (ch. 4.3.2) en référence à la définition d’*intellectus formalis* de Aquin. Dans la rédaction de QIIIDA, cette attitude conciliante n’était plus possible. L’intellect formel du thomisme est défini sur le mode « *separatus* » qui contredit l’interprétation de DA III par le Commentateur. Pour des raisons fondamentales, la véritable reconnaissance des actes intellectuels doit avoir un caractère scientifique. Les énoncés métaphysiques *per prius* suivent la causalité des substances premières. Sinon, nous observons le monde non pas de manière adéquate et véridique, mais de manière spécifique et objective. Nous voyons alors le monde à travers la mythologie du Sophisme oxfordienne. Il existe une différence entre l’« *ipse* » phénoménologique de Siger et l’« *idem* » théologique d’Aquin, en ce qui concerne l’unité de la personne ou du sujet.

« En ce qui concerne l’acte de connaissance, par lequel une personne reconnaît qu’elle a une âme, j’affirme que l’âme se reconnaît elle-même à travers ses actes (*anima cognoscitur per actus suos*). Ainsi, chacun fait l’expérience de sa propre âme, de son existence et de son être (*percipit se animam habere, et vivere, et esse*). De cette manière, chacun fait l’expérience de sa propre perception et de sa propre pensée et peut également accomplir d’autres actes de la vie. C’est pourquoi le Philosophe dit dans le livre IX de l’*Éthique à Nicomaque* : “Nous percevons parce que nous percevons réellement ; nous comprenons parce que nous comprenons vraiment. Parce que nous nous percevons ainsi, nous comprenons aussi que nous existons (*quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus*). » [[317]](#footnote-317)

La citation défend la primauté de la connaissance actualisée par l’acte par lequel l’âme se reconnaît elle-même (*anima cognoscitur per actus suos*). L’acte de connaissance a sa propre actualité dont nous pouvons faire l’expérience directe (*intelligimus quoniam intelligimus*). Telle était la position phénoménologique de Siger, comme nous l’avons vu plus haut. La question clé, cependant, est de savoir comment nous faisons l’expérience de notre pensée, que ce soit à la manière critique du Commentateur ou à la manière autoréflexive d’Augustin et d’Avicenne. Selon l’analyse existentielle de la compréhension de Heidegger, le sens ontologique de la référence (*Bezugssinn*) peut être établi. La manière de comprendre que prend Aquin suit le *dativus obiectivus* (ch. 4) et la manière de comprendre de Siger suit le *dativus metaphysicus*. Soit nous comprenons l’acte de penser dans l’acte holistique de l’existence, soit l’intellect fait une sorte distincte de la forme hypostasiée dans l’âme qui établit la cognition intelligible par elle-même. En ce qui concerne le *dativus auctoris*, c’est soit la personne qui pense, soit le sujet objectif. Par conséquent, selon Aquin et Siger, la cognition n’est pas justifiée de la même manière. L’adage « Nous comprenons parce que nous sommes » (*intelligimus quoniam sumus*) peut être lu de manière aristotélicienne selon CMDA et Siger, ou de manière moderne, selon Avicenne et Descartes. Ensuite, la réflexion d’*intellectus in effectu* est énoncée sur la base de l’actualité hypostatique d’« homme volant » qui implique *intellectus agens* néoplatonicien dans le cosmos ou *intellectus agens* d’Avicenne en tant que connaissance habituelle ou intuitive des premiers principes. Il y a plus tard le « *cogito ergo sum* » hypostasié de Descartes, qui apporte la preuve de sa propre existence. L’acte de connaissance est donné soit par l’ipséité de la personne dans l’école sicilienne, soit par l’identité dans le sujet thomiste qui fait un porteur d’*intellectus formalis* hypostasié. Siger rejetait résolument la voie de la modernité qui nie la pleine unité de la personne. Il ne faut pas ajouter des hypostases à la personne de l’extérieur. Siger est donc devenu la brebis galeuse des modernistes et des thomistes, qui ont imposé *damnatio memoriae* objective à sa conception de métaphysique et de cognition. La critique de Siger confirmait qu’Aquin prit le chemin de l’école de Tolède qui avait hypostasié l’intellect. Toute forme d’intellect autonome subit la critique d’Averroès dans CMDA à l’égard d’Alexandre et de Thémistius, qui avait fait de l’intellect une substance extérieure. Ni Averroès ni Siger ne sont des averroïstes dans le style de *Modernorum*. Ils rejetaient toute solution qui établit l’unité de la personne sur une forme distincte de l’intellect ou une autre substance hypostasiée dans l’homme. En tant qu’*Expositor Novus*, Aquin devait clarifier la question clé de savoir si la capacité intellectuelle donnée dans *anima intellectiva* soit une forme d’hypostase.

L’interprétation contemporaine de la dispute entre ces deux représentants du premier averroïsme est liée à la dispute entre Wéber et Bazán. Ils ont tenté de définir les relations complexes entre Siger et Aquin. La dispute a été ouverte par la monographie de Wéber, selon laquelle Aquin, après la critique de Siger dans QIIIDA, abandonna sa thèse sur la différence entre l’âme en tant que substance et ses puissances (Wéber 1970, 87–107). Dès le second séjour à Paris (1268–72), Thomas, prétendument sous l’influence de la critique de Siger, adopta une autre thèse sur l’intellect comme forme liée au corps. Nous retrouvons cette définition dans la première partie de *Summa theologica*.[[318]](#footnote-318) Bazán a critiqué tous les arguments importants de l’étude de Wéber : l’interprétation de QIIIDA de Siger (en particulier l’interprétation des qq. 7, 9) ; la transformation de pensée de Thomas après l’année 1270 ; la datation de certaines parties du corpus d′Aquin ; l’interprétation du néoplatonisme dans les œuvres d′Aquin (Bazán 1974). Wéber a répondu à la critique dans deux ouvrages ultérieurs, dans lesquels il a nuancé certains arguments (par exemple en ce qui concerne les textes de Aquin publiés après l’année 1270), mais n’a pas changé la ligne de base (Wéber 1976, 1991). La polémique des deux chercheurs a bien montré les points délicats de la position thomiste. Le dominicain Wéber apportait la contribution la plus importante à ce débat, malgré la critique générale des écoles thomistes. Cependant, son important travail n’a pas apporté de solution adéquate à la situation compliquée de l’Université de Paris en 1270–75. Le problème clé pour Aquin depuis la rédaction de la *Summa contra Gentiles* est le concept de cognition. Ce point de vue a été exprimé par le terme « *formaliter* » en relation avec l’intellect passif. Dès le premier stade de sa pensée, Aquin a interprété *De anima* de telle sorte que le principe formel de la cognition détermine entièrement l’essence d’*intellectus possibilis*. La phrase suivante montre *Lichtung* de la vérité et de la non-vérité du futur thomisme qu’Aegidius commençait à forger. L’acte existentiel d’*intellectus possibilis* est exprimé en référence à Aristote, alors que l’interprétation thomiste de CMDA est restée averroïste. Aquin appartient à l’école des « *sequaces Aristotelis* » parce que son interprétation *De anima* est faite selon des concepts néoplatoniciens qu′il a profondément changés. Thomas rejetait la doctrine de l’Averroès averroïste, selon laquelle le processus de la connaissance réceptive est défini comme la copulation de la forme cosmique externe d’*intellectus posibilis* avec son hypostase dans l’homme. C’est un non-sens qu’Aquin lui-même a mis au monde. Le thomisme de Thomas et d’Aegidius est né dans l’exposé *De potentia* ; ils défendent la connaissance comme une continuation d’*intellectus possibilis* en nous à la manière d’une forme autonome. Cette position d’Aristote est défendue dans la deuxième partie de *Summa contra Gentiles*.

« L’homme ne comprend qu’avec l’intellect. Lorsqu’Aristote explora le principe de connaissance par lequel nous comprenons (*principio quo intelligimus*), il nous transmit l’essence de l’intellect possible. Il est donc nécessaire que l’intellect possible se relie à nous formellement (*intellectum possibiliem formaliter uniri nobis*), et en aucun cas uniquement par l’intermédiaire de son objet. » [[319]](#footnote-319)

La question est toutefois de savoir si la connexion formelle de l’intellect possible (*formaliter uniri nobis*) répond pleinement à la définition d’*intellectus possibilis* selon CMDA. La capacité psychique réceptive est énoncée comme une essence ou comme une hypostase qui justifie la connaissance sur le mode du premier principe (*principio quo intelligimus*). C’est la conception d’*intellectus possibilis* selon Avicenne qui a été défendue dans le commentaire de Thomas′s sur les Sentences analysé ci-dessus (ch. 4.5.1). La réceptivité d’*intellectus possibilis* est définie dans le schéma de l’intellect comme *inmixtus* selon *De anima*. L’intellect est séparé des sens par le fait que les espèces sensuelles n’agissent sur lui que par le biais de la causalité formelle. L’interprétation de l’entendement selon la causalité formelle est exposée dans l’ouvrage *De potentia*, voici le chapitre précédent. Thomas définit l’acte individuel de l’intellect sur le plan de l’entendement, qui suppose l’existence d’une chose extérieure. Le sujet thomiste la reconnaît par la correspondance formellement accomplie. Mais cette distinction n’a été faite que sur le mode de l’intellect, qui a été défini comme essence. Siger expliquait clairement et précisément à Aquin que l’intellect en tant qu’essence n’a pas de causalité qui puisse fonder la cognition. La causalité n’existe que dans la personne réelle et non dans l’essence ; elle n’existe que dans la pensée en tant que concept potentiel. Siger a donc rejeté le concept avicenniste d’*intellectus possibilis* et, du coup, l’interprétation de CMDA proposée par Aquin. L’écrit QIIIDA fournit une exégèse inégalée de CMDA jusqu’à aujourd’hui. Les écrits tardifs d’Aquin traitent la cognition actualisée (*tertium genus* CMDA, le mode « *subiective* » de Siger) uniquement dans le scénario abstrait de la cognition de l’intellect formel selon l’école de Blund. Thomas a complètement ignoré le principe phénoménologique de Siger de l’unité de la cognition dans le mode « *homo ipse intelligit* ». Le concept avicenniste de la cognition est contenu dans le commentaire romain de Aquin sur *De anima* (1268) qui défend à nouveau l’existence hypostasiée des premiers principes de la cognition. Aquin ne considère l’acte d’*intellectus possibilis* que de manière objective et formelle, alors que Siger le fait de manière personnelle et existentielle. Sa procédure formelle de déduction défend donc l’équivalence entre l’activité formelle des sens et de l’intellect en tant que moyen logique de supposition (*sicut se habet sensitivum ad sensibilia, similiter se habere intellectum ad intelligibilia*).[[320]](#footnote-320) Thomas défend l’unité de l’intellect à partir de la position essentialiste de ce que l’intellect réceptif « *est* » en tant que forme hypostasiée donnée dans la substance définie par « *homo intelligit* ». C’est pourquoi il compare le terme formel « *intellectus possibilis* » à la réceptivité des sens, ce qui a été montré dans l’interprétation citée *De anima*. La lecture objective ne trouve aucune différence par rapport au commentaire *De anima* 429a10 de Siger, car les objectivistes ignorent la question herméneutique du « comment » nous reconnaissons. Objectivement parlant, la lecture de Aquin est la même que la lecture de Siger sur le mode d′« *idem* » (mais en aucun cas sur le mode d′« ipse »). Le point de vue de *Gehaltsinn* n’a rien à voir avec la compréhension sur le plan de *Bezugssinn*. Lorsque les deux interprètes *De anima* disent la même chose, ce n’est pas forcément la même chose. Les partisans de Siger dans rue du Fouarre, l′ont bien noté et ils rejetaient l’exégèse d’Aristote faite par Aquin comme inadéquate. Aegidius reprit la position semiaverroïste de Thomas datée de 1268. Le thomisme fondé par Aegidius hypostasie l’activité autonome de l’intellect qui aboutit finalement au dualisme néoplatonicien entre la connaissance sensuelle et la connaissance intellectuelle.

Ainsi, dès la publication du premier commentaire sur *De anima*, Aquin et, après lui, Albert deviennent la cible de la critique de Siger, qu’il adresse aux adeptes du premier et du second averroïsme. Reprenons la thèse clé de QIIIDA, q. 15, citée et commentée plus haut (ch. 4.4.3). L’intellect n’est essentiellement lié à nous qu’en tant que faculté immatérielle de l’âme (*solum est in potentia ut nobis copuletur*). Selon Siger, toute autre définition de l’intellect signifierait que l’intellect ne nous rejoint qu’extérieurement. Il ne serait pas lié à nous sur le mode de *separabilis* existentiel, mais sur le mode néoplatonicien de *separatus*. L’intellect serait alors semblable à l’âme en tant que forme immatérielle du corps, et deviendrait une forme hypostasiée du troisième genre, qui s’ajoute à l’acte corporel donné matériellement. La personne aurait deux formes, à savoir l’intellect et l’âme. Il s’agirait d’une solution averroïste, qui crée une autre version sophistiquée de la pluralité des substances dans la personne. Cette position est clairement dirigée contre la conception de l’intellect réceptif d’Aquin, qui était déjà devenu une forme hypostatique lors de son premier séjour à Paris vers 1259 (ch. 4.5.1). Siger rejette la thèse d’Aquin, selon laquelle l’intellect est une forme de l’âme (*qua2*) et l’âme une forme pour l’existence physiquement donnée (*qua1*). L’âme et de l’intellect comme hypostases font appel au concept essentiel d’habitus, que nous trouvons pour la première fois chez Simplicius (OBJ I, ch. 1.3.2). Une étude plus détaillée du concept d’habitus chez Aquin prouverait que ce terme en mode *qua2* implique la thèse de l’intellect subsistant. Aquin a besoin de l’habitus en raison de son « enveloppement » ou « capacité d’emballage » (*circumdatio*) de Simplicius, qui adhère au caractère quasi-substantiel de l’intellect (*quantum ad id quod habet in ipso intellectu*).[[321]](#footnote-321) En conséquence, l’habitus englobant est devenu une composante d’un intellect immatériel hypostasié, qui détient l’immatérialité en permanence et assure l’immortalité de l’âme. Pour Siger, la clarification de l’intellect ou de l’habitus en tant que forme séparée averroïste est fondamentalement inacceptable pour les raisons énumérées dans CMDA. La solution de Thomas fit de l’intellect une forme cachée à la manière de la substance et abolit la pure potentialité d’*intellectus possibilis* comme une puissance immatérielle de l’âme. La solution thomiste est passée à la solution moderniste de l’intellect objectif en tant qu’être du troisième genre. L’intellect est devenu « quelque chose », alors un « *hoc aliquid* » néoplatonicien et une « *res cogitans* » postmoderne. Cela est inacceptable pour Siger comme pour Averroès en tant qu’aristotéliciens authentiques. Il n’y a pas de stade intermédiaire néoplatonicien entre le sens universel et potentiel de la pensée et la substance première et unique, donnée *simpliciter* dans la réalité. L’exclusion de l’être du troisième genre s’applique absolument, sinon la métaphysique d’Aristote ne s’appliquerait pas. Voyons la polémique de Siger avec le second averroïsme contre la double détermination de l’être dans son commentaire de *Métaphysique* (ch. 4.4.1). Selon Siger, la définition essentielle de l’intellect conduit à la négation du principe phénoménologique, qui présente l’unité de la personne selon CMDA (ch. 4.4.3). Aquin n’a jamais bien compris la position de CMDA et il n’a donc pas retenu l′ipséité réelle de la personne dans le mode « *homo ipse intelligit* ». L’équivalence entre l’essence et l’existence est fondamentalement erronée, que ce soit selon la preuve scientifique des *Seconds Analytiques* ou selon CMDA. Le phénoménologue Siger n’était pas un objectiviste comme le théologien Aquin. L’intellect immatériel n’est pas individualisé sur le mode « *idem* » comme les sens matériels, mais uniquement sur le mode « *ipse* », c’est-à-dire par l’acte existentiel de penser en tant qu’acte d’être une personne. L’intellect agit sur les sens de l’extérieur (θύραθεν d’Aristote, *ab extrinseco* de Siger). Il existe comme une conscience de soi (*conscii sumus*) pour compléter l’acte originel de l’existence de l’âme, qui est donné identiquement et *simpliciter* au niveau des composantes sensuelles (*experimur*). Le terminus « *conscii sumus* » de Siger a remplacé le terminus « *tertium genus* » de CMDA. Aquin ne dispose pas de l’acte existentiel de la personne, mais seulement de son identité numériquement donnée, qui est assurée par la prédication essentielle de l’intellect réceptif en tant que forme immatérielle individualisée par le corps.

Aquin a transformé l’intellectus possibilis mentionné dans CMDA ainsi que dans *De anima* en une nouvelle variante d’*intellectus formalis* de Blund. L’herméneutique de l’objectivité considère ce point comme le cœur du différend entre Siger et Aquin. Nous avons souligné l’importance de la perspective ontologique de la compréhension (*Vor-blickbahn*) de Heidegger, à partir de laquelle le sens fondamental de l’être est mis en évidence dans le contexte d’*intellectus possibilis*. L’analyse précédente a montré que la position phénoménologique de Siger diffère de la position objectiviste. Aquin définit d’abord l’être essentiel de l’intellect sur le modu Sophisme oxfordien et il dérive ensuite *operatio* de l′intellect de ce concept essentiel. Mais la séparation de l’intellect n’est pas présente de la même manière sur le mode *separatus* ou de *separabilis* dans les travaux d’Aquin et de Siger. Ce fait n’est pas visible dans l’analyse objective des deux auteurs. Averroès et Siger savent très bien, grâce à l’interprétation *De anima*, que Socrate et Platon pensent par eux-mêmes, mais qu’il existe en même temps la même essence du contenu intellectuel (ch. 4.4.3). Cette différenciation entre l’unité du concept formel et la diversité existentielle de l’acte de penser est interprétée par Siger comme une unité existentielle de l’intellect selon CMDA. Aquin l′interprète à partir de l’actualisation formelle de *species intelligibilis* faite par la cognition sensuelle (*species intelligibilis, qua fit intellectus in actu*, ch. 4.5.2). L’acte existentiel, qui est donné sur le mode de la causalité unique liée à la substance première, ne peut être formalisé de la sorte, comme l’a fait Aquin. Alors, la médiation formellement identique apparaît dans le mode des sens et de l’intellect (*sensitivum ad sensibilia, similiter se habere intellectum ad intelligibilia*). Ceci est inacceptable pour Siger dans le mode existentiel « *ipse* ». Les conclusions d’Averroès concernant l’unité de la pensée ont été reconnues par Aquin sur la base de la différence entre *species intelligibilis* individuelle et *conceptio intellectus* universelle. Objectivement, il existe une unité entre les deux penseurs sur ce point. Le concept final est conçu comme un universel donné uniquement dans la pensée ; voir l’interprétation précédente *De potentia* (ch. 4.5.2). Cependant, Aquin, contrairement à Siger, ne voit pas que *species sensibilis* est donnée grâce à l’individuation matérielle sensuelle sur le mode « *idem* », et que *species intelligibilis* est donnée grâce à l’immatérialité et à l’investissement existentiel de l’intellect dans l’âme sur le mode « *ipse* ». Elle opère dans l′âme en mode *inmixtus* et *ab intrinseco*. Cette différence est précisément définie par Boèce de Dacie dans *Anonymus Giele* par rapport à l’école d’Aquin en utilisant le terme « *subiective—obiective* » (ch. 4.3.1). Le contenu noématique de la pensée des différentes personnes (*conceptus, vox*) doit être universel. L’acte de penser dans la synthèse est toujours personnel, parce que la cognition sensuelle est individuelle, mais elle est différente de l’intellect. Aquin considère la relation entre les sens et l’intellect à travers la comparaison objective générale (*similiter se habere*). Siger comprend la connexion des deux espèces comme un acte existentiel de l’existence. L’interprétation objective et existentielle de « *similiter* » diffère fondamentalement. Voyons la répétition de cette gigantomachie dans la phénoménologie de Husserl et de Heidegger. La connaissance sensuelle est individualisée et actualisée dans le monde réel. L’intellect est individualisé et actualisé par abstraction immatérielle (*inmixtus, ab extrinseco*) à partir des *species sensibilis* données de manière matérielle.

L’école d’Aquin et de Siger était divisée en raison de questions fondamentales concernant l’unité de la personne. Soit, l’intellect recoit *species intelligibilis* individuelles et il s’actualise à travers eux (*qua2*). Soit, il s’agit de l’acte de la personne tout entière, dans lequel nous sommes librement engagés en raison de la causalité personnelle (*qua1*). Pour Siger, toute position du type *qua2* dans la forme susmentionnée dans *De potentia* est absolument inacceptable (*intellectus habet operationem per se*). Nous avons cité l’interprétation existentielle de Siger de l’*Éthique à Nicomaque* (εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, E. N. 1077a12). Après plusieurs centaines d’années, Heidegger l’a refait de la même manière, en quittant la pensée biaisée par le Sophisme oxfordien. L’interprétation de l’*Éthique* par Siger a montré qu’Albert et Aquin n’ont pas reconnu l’intention réelle d’Aristote et n’ont pas été capables d’interpréter le texte *De anima* en profondeur (*isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant*, ch. 4.4.3). Siger, après l’arrivée de Aquin à Paris, a interprété intégralement l’intention du philosophe en écrivant *De anima intellectiva*. Thomas a rejeté l’interprétation de Siger de l’unité de l’intellect selon CMDA, qui expose la position différente des deux penseurs dans l’exposition d’*intentum* d’Aristote. Le thomisme aristotélicien, comme le premier averroïsme, défend l’exposition de la connaissance en direction des choses réelles. Mais le thomisme définit l’intellect principalement à partir de l’exposition faite par-derrière, en acceptant la détermination de l’intellect comme une forme ou une essence. Agostino Nifo témoigne indirectement du point de vue d’Aquin en tant que représentant des *sophistae* *Latinorum* par rapport à l’enseignement de Siger.[[322]](#footnote-322) Malheureusement, Nifo était le représentant du deuxième averroïsme et il a mal interprété la doctrine de CMDA. En fait, Nifo présente la philosophie de Siger d’une manière totalement erronée. Il a accrédité à Siger la version thomiste de l’averroïsme, en faisant un gâchis total de toutes les erreurs réunies. Malheureusement, c’était ainsi que la philosophie d’Aristote était communément expliquée à la Renaissance. La définition essentielle de l’intellect en tant que forme est primordiale. Par conséquent, on en déduit l’acte de compréhension qui est présenté à la première personne. La « méta-physique » classique suivant le Commentateur a refusé l’essence de l’intellect énoncée comme l′« *esse* » thomiste. Selon *Secondes Analytiques*, il n’a pas de caractère univoque de l′intellect réalisé dans le mode « *ex inmediatis* ». Le thomisme manque de prédication en ce qui concerne l’activité hyparchique existentiellement donnée de l’intellect (*conscii sumus*). Dans la définition de l’intellect, Thomas d’Aquin n’a pas l’activité causale liée à la première substance réelle, car il l’a remplacée l’intellect porrétan par une autre hypostase. Le thomisme ne définissait pas la personne réelle selon CMDA, mais le sujet conscient de soi que Grosseteste composait de plusieurs formes. Cependant, c’était exactement la raison pour laquelle Grosseteste a dû quitter Paris pour Oxford lorsque l’Université de Paris, basée sur l’école sicilienne, a été créée. Et c’était l’excellente raison pour laquelle le même genre de thomisme semiaverroïste dans la version d’Aegidius était chaleureusement accepté dans l’école des *sophistes Latins* qui résidait à Oxford. Les maîtres de la rue du Fouarre n’étaient pas des modernistes. Ils constataient correctement que le thomisme avait décrit la nature de la personne sur le mode d’*Oxfordian Fallacy*. Thomas n’avait pas une prédiction complète de l’existence causalement donnée, comme cela est requis par *Secondes Analytiques*. La preuve scientifique de la personne comme de toute autre substance réelle doit être basée sur la causalité des premières substances réelles. La pensée n’est pas réelle par elle-même, mais seulement dans le corps perçu existentiellement (*experimur—conscii sumus*). Dans l’aristotélisme thomiste, la personne a perdu le caractère de *quidditas* donnée par le datif métaphysique ; elle est devenue un sujet impersonnel moderne. Thomas d’Aquin décrit la cognition de la figure objective de l’intellect basée sur la définition essentielle des concepts logiques. Siger a reconnu avec une précision qu’il ne s’agit pas d’une définition scientifique complète d′« *ipse* » dans la thèse « *homo ipse intelligit* ». Cette définition est donnée en *Secondes Analytiques* par les énoncés déterminés dans l’ordre complet de déduction, c’est-à-dire par l’imposition métaphysique de la causalité exercée par les premières substances. La déduction doit aller de la première triade de principes cognitifs à la seconde, et non l’inverse, comme dans le thomisme. Thomas d’Aquin a énoncé le mode « *per se* » de la cognition dans le cadre d’une supposition logique qui se référait à l’intellect avicenniste de l′« homme volant ». Le thomisme fournit une définition scientifique essentielle et formelle du sujet moderne sur le mode de la simple sémantique primaire (σημεία πρώτων), car il n’a pas trouvé de prédication existentielle pour les mouvements de l’âme (παθήματα τῆς ψυχῆς). En conséquence, la définition thomiste de la personne manque de la correspondance complète entre la réalité de la personne et sa signification universelle (ὁμοιώματα). L’humanisme ultérieur de *via Modernorum*, il est erroné de la même manière que la définition thomiste de la personne. Thomas a introduit dans l’âme la pluralité des deux formes, qui a aboli l’unité de la personne.

Siger rejetait toute hypostase de l’intellect comme un averroïsme. Thomas d’Aquin, à son tour, a rejeté l’interprétation phénoménologique de Siger basée sur CMDA comme averroïsme. Selon lui, Aristote et Averroès avaient tous deux une âme éternelle déterminée par la nature immatérielle et séparée d’*anima intellectiva*. Averroès avait l’intellect soi-disant incorrectement défini dans l’âme selon CMDA, Aristote dans *De anima* correctement. Mais les deux philosophes ont insisté sur une forme immatérielle et séparée de l’intellect chez l’homme, ce que Siger aurait remis en question avec son interprétation de CMDA. Mais alors la philosophie a cessé de servir la théologie, en poursuivant sa propre vérité, et elle est incapable d’apporter une preuve complète de l’éternité de l’âme. La dispute romaine concernant *De anima* (vers 1267), publiée après la publication du commentaire QIIIDA de Siger, comprend l’intellect sur le mode essentialiste, c’est-à-dire prise de la forme aux effets. Thomas en tant que théologien assure ainsi l’immortalité de l’âme. La nature de la prédication de l’essence mentionnée ci-dessus garantit que la formalisation ainsi donnée implique la preuve scientifique de la réceptivité formellement conçue. Le problème est de savoir de quel type de réceptivité il s’agit. Thomas insiste sur l’identité de réception à la fois pour l’intellect et les sens, ce qu’Aegidius répète dans le manuscrit d’Oxford (*phantasma se habet ad intellectum possibilem sicut color ad visum*, ch. 4.3.2). La différence entre Thomas d’Aquin et Siger est donnée dans la double question (phénoménale, essentielle) par rapport au « comment » les facultés de l’âme et son essence se rapportent les unes aux autres. Conformément aux *Secondes Analytiques*, Siger affirme que nous reconnaissons l’essence de l’âme par l’acte de cognition effectué dans la personne physique. Le thomisme a introduit une nouvelle version du Sophisme oxfordien en ce qui concerne la cognition de l’intellect. Cette reconnaissance est déterminée sur le mode de la comitation avicenniste des essences. Disputations romaines *De anima* confirme le concept de l’âme donné par une preuve déductive tirée de la définition essentielle. L’intuition cognitive l’intellect (*Vor-blickbahn*) est déterminée par la déduction formelle de la causalité ; les effets sont dérivés de la déduction formelle. L’interprétation thomiste sur *De anima* affirme que les facultés de l’âme sont la conséquence de son être. Malheureusement, la définition de l’intellect dans la personne réelle n’est pas la même que la définition du triangle qui n’existe que dans l’esprit. La déduction de l’intellect procède de l’âme en tant qu’essence. Cette procédure introduisit la pensée selon *Oxfordian Fallacy* au cœur du premier averroïsme. Le dogme théologique, donné comme l’éternité de l’âme, nécessitait une philosophie déterminée de manière dogmatique. Cela donnait l’essence du futur thomisme, qui a été forgé par la dispute sur le titre d’*Expositor Novus* en 1270–72. La preuve formelle selon l’avicennisme abolit la procédure scientifique de la preuve métaphysique selon l’axiome « *ex inmediatis* ». C’est cette erreur que Thomas défendait dans les disputes romaines sur *De anima*.

« Aristote a affirmé que l’intellect, en tant que faculté de compréhension, n’a pas d’organe des sens. Par conséquent, l’essence de l’âme intellectuelle est liée au corps en tant que forme (*ipsa essentia animae intellectivae unitur corpori ut forma*). Il est vrai que l’effet n’est pas plus simple que sa cause (*effectus non est simplicior sua causa*). La capacité de l’âme est la conséquence de son être (*potentia animae est effectus essentiae eius*), car toutes les puissances émanent de l’être de l’âme. Par conséquent, aucune capacité de l’âme n’est plus simple que son être. Si l’intellect n’était pas l’acte du corps, comme cela est prouvé dans le troisième livre *De anima*, l’âme ne pourrait pas non plus se connecter avec lui en tant que forme. » [[323]](#footnote-323)

Thomas comme Siger ont besoin de clarifier la question de l’intellect séparé des organes des sens. Mais sa position fondamentale diffère de Siger. En suivant *Secondes Analytiques*, Siger commence par l’expérience de la pensée personnelle et va à l’essence de l’intellect en général. Thomas d’Aquin le fait exactement à l′inverse. L’acte de penser s’ajoute à l’intellect essentiellement défini, car il forme une conséquence logique de son essence. Thomas d’Aquin est tombé dans son propre piège. Dans la polémique contre les modernistes dans *Summa contra Gentiles* concernant la connaissance de Dieu, il a rejeté la procédure de déduction qui allait de la forme logique à ses effets dans la réalité (ch. 4.5.1). La définition commence par l’essence de l’intellect, qui est associée à l’âme en tant que forme du corps. De cette connexion théorique est déduite la connaissance réelle de l’intellect donnée dans le cadre de la nature déterminée de cette manière. La règle générale pour la déduction est que dans l’ordre d’être l’effet ne peut pas être supérieur à sa cause (*effectus non est simplicior sua causa*). Le lien médian de la preuve dit que la nature de l’intellect en tant que faculté immatérielle détermine l’effet de l’âme immatérielle (*nulla ergo potentia animae est simplicior esse animae*). La faculté intellectuelle appartient à l’âme en tant que forme et essence immatérielle liée au corps (*ipsa essentia animae intellectivae*). Alors toute puissance immatérielle de l’âme lui correspond en tant qu’effets (*omnes potentiae fluunt ab esse eius*). Ce syllogisme met en lumière le problème fondamental de l’interprétation thomiste concernent *De anima* et il manque l’unité de la personne.

Aegidius voyait très bien ce problème du thomisme. Par conséquent, dans un débat clé en 1270, il annula de manière sophistique cette erreur fondamentale d’Aquin en accusant Averroès, dans le mode moderne *Verkehrung ins Gegenteil*, de concevoir l’âme comme un intellect hypostasié. Cette pratique était vraiment malveillante, car Aegidius connaissait exactement tous les arguments de QIIIDA. Cela est clairement démontré par une citation importante de *De plurificatione possibilis intellectus* écrite en 1271 (*ex tali unione intellectus ad nos, quam Commentator ponit, non sequitur, quod homo intelligat, sed magis quod intelligatur*, ch. 4.4.4). Selon les règles de la logique formelle, le terme de Thomas est correctement défini. Les facultés d’*anima intellectiva* sont dérivées de l’intellect et l’âme se définit comme une essence logique. Cela signifie que la personne consciente de la métaphysique classique a été transformée en sujet connaissant du thomisme moderne. Alors, l’homme n’est pas un sujet, mais la personne. Selon Siger et plus tard selon Heidegger, la définition objective est incorrectement donnée pour la personne existante. L’homme n’est une personne pleinement définie scientifiquement dans l’Occident latin que dans la conception de l’humanisme de Siger, que la modernité a détruite par *damnatio memoriae* académique et donc totalement objective. Voyons toutes les explications d’*Anal. Post.* 84a11–14 qui refusait l’erreur métaphysique appelée « *fallacia secundum quid et simpliciter* ». La définition scientifique d’*anima intellectiva* doit suivre la causalité de la personne réelle, afin d’énoncer cette causalité dans le membre médian du syllogisme déductif. La preuve doit impliquer l’acte réel de penser à la première personne dans sa totalité (*experimur—conscii sumus*). L’erreur du thomisme et du modernisme ultérieur qui en découle est basée sur la déduction essentialiste formelle de la personne. De l’essence comme une cause formelle, des activités sont déduites en tant que les conséquences (*effectus essentiae*). C’est fondamentalement faux, puisque l’essence est un concept mental ; il ne peut exercer aucun effet de causalité dans le monde réel comme le font les premières substances. Dans la question de l’unité de la personne et de l’intellect, Aquin adhère à la ligne erronée du Sophisme oxfordien, car il conçoit l’essence comme une cause réelle. Sur le plan formel, c’est la même conclusion que Siger ; mais, selon *Seconds Analytiques*, cela ne suffit pas pour la preuve scientifique des choses qui existent dans le monde réel. Dans l’école du premier averroïsme, Siger représente le phénoménologue philosophique selon le Commentateur ; Thomas d’Aquin est un thomiste chrétien en suivant Avicenne. Sous l’influence des Furies divines, maintenant éduquées dans le thomisme fraîchement fondé, une conclusion tragique était nécessairement tirée. Siger évincé défendait parfaitement l’ipséité de la personne chrétienne, et le thomisme victorieux ne défendait que l’identité du sujet chrétien. Ce mémoire fait la tragédie de l’humanisme occidental, puisque la personne est devenue un sujet thomiste dans la nouvelle exégèse de *De anima*.

La critique de Siger à propos d’Aquin s’applique également à la phénoménologie correcte d’Albert qui a changé par erreur l’ordre de la démonstration. Il déduit la nature de l’intellect de l’essence, au lieu d’énoncer la cognition scientifique à partir de la causalité réelle (ch. 4.4.3). Albert, cependant, prend la personne réelle dans la définition selon CMDA, contrairement au dualisme formel d’Aquin. Au lieu d’imposer le sens d’*intellectus possibilis* à partir de l’existence réelle (*ipse*), Thomas d’Aquin et Albert ont procédé à la déduction du sens à partir de l’essence de l’homme (*homo intelligit*). Ils ont mis la supposition essentielle en premier lieu au lieu de l’imposition causalement donnée. Contrairement à Siger, Aquin préfère une identité faible et objectivement donnée de la personne (*Gehaltsinn*) et non l’ipséité au sens de l’herméneutique ultérieure de la facticité (*Vollzugsinn*, ch. 4.4.1). La même position est également confirmée dans le texte clé *De unitate intellectus* (1270), qui procède de l’essence de l’intellect à ses effets. L’intellect ne possède pas d’organe des sens donné dans le corps ; il est immatériel, contrairement aux sens. L’âme possède donc une puissance immatérielle dans l’acte de sa compréhension (*immaterialiter recipiens et se ipsam intelligens*).[[324]](#footnote-324) Le traité défend l’unité hylémorphique de la personne contre le second averroïsme, qui place Thomas à l’école du premier averroïsme. Cependant, la manière de raisonner en ce qui concerne l’immatérialité de l’âme est conduite dans l’esprit du thomisme objectif, ainsi que dans la citation susmentionnée de *QD De anima*. La faculté intellectuelle est déduite de l’essence hypostasiée de l’âme, ce qui est révélé dans la citation suivante.

« D’autre part, on objecte que la puissance de l’âme ne peut pas être plus immatérielle et plus simple que son essence. Le raisonnement doit être correct de telle sorte qu’il part de l’essence de l’âme humaine en tant que forme immatérielle donnée (*essentia humanae animae sic esset forma materiae*). Cette forme n’a pas d’être par elle-même, mais de la chose unique hylémorphique (*non per esse suum essent, sed per esse compositi*). Il en va de même pour les autres formes, qui par elles-mêmes n’ont ni être ni activité propre, mais seulement à travers la matière. C’est pourquoi on les appelle des formes matérielles. L’âme humaine, conçue selon son propre être (*quia secundum suum esse est*), est donnée de telle sorte que le niveau de sa forme est plus élevé que celui de la capacité matériellement donnée (*maior est dignitas huius formae quam capacitas materiae*). Par conséquent, rien ne les empêche d’exercer une activité ou des capacités dont la partie matérielle de l’âme n’est pas capable. » [[325]](#footnote-325)

Les opposants disent que la puissance de l’âme provient de la nature immatérielle de la substance ; voyons le terme « *materia spiritualis* » de Bonaventure et Pecham. Mise en mode de l’univocité de la matière et de la forme comme étant du troisième genre, ces modernistes objectifs n’ont aucun problème avec la thèse d’Aristote selon laquelle la puissance de l’âme ne peut dépasser l’essence de l’âme (*potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia*). La matière, en tant qu’être du troisième genre, résolut ce problème par elle-même, car il est une puissance spirituelle et une substance. Cependant, le premier averroïsme a catégoriquement rejeté *tertium ens*. Comparé à la modernité objective du second averroïsme, l’aristotélicien moderne Thomas d’Aquin défend quelque chose de différent, à savoir le thomisme objectif. Par conséquent, le texte accepte ce principe (*optime quidem procederet ratio*), mais l’applique à la composition hylémorphique de la première substance (*essentia humanae animae... per esse compositi*). La citation défend l’intellect séparé, ce qui place *anima intellectiva* dans une position différente de celle des facultés végétatives et animales de l’âme (*est dignatus huius formae quam capacitas materiae*). Comme nous le savons, Siger a défendu cette conception d’*anima intellectiva* comme *compositum* avant Thomas d’Aquin (ch. 4.4.2). L’argument part de l’essence de l’âme humaine en tant qu′une forme matériellement donnée (*essentia humanae animae sic esset forma materiae*). L’âme en tant que forme reçoit l’être de la chose individuelle hylémorphique (*non per esse suum esset, sed per esse compositi*). Thomas n’énonce pas l’unité de la personne existante, mais l’unité du sujet essentiel et formel (*secundum esse est*). La question est à nouveau de savoir comment l’âme doit être comprise comme une composition d’activités matérielles et immatérielles, qu’elles soient essentielles ou existentielles. Dans les deux conceptions, l’âme a sa propre activité autonome indépendante des sens (*operationem vel virtutem ad quam materia non attingit*). La citation montre que le principe de déduction de l’essence de l’âme à son fonctionnement fait la caractéristique fondamentale de la pensée d’Aquin non seulement à partir de l’époque des disputes romaines jusqu’en 1268, mais aussi lors de son deuxième séjour à Paris, où il dut faire face aux objections de l’école de Siger. Maintenant, il devient clair pourquoi Thomas d’Aquin a perdu le titre *Expositor Novus*, et pourquoi le simulacre thomiste créé par Aegidius l’a acquis.

Singer rejetait l’étude de l’essence de l’âme sœur selon la définition dogmatique du thomisme (*potentia animae est effectus essentiae eius*). La définition essentielle de l’homme donnée dans le mode cité d′« *esse compositum* » diffère fondamentalement de l’approche phénoménologique de Siger. L’action de l’intellect dans le mode *per prius* se déroule en existant et par la causalité. Nous en déduisons la nature essentielle de l’âme dans le mode *per posterius*. La phénoménologie de la personne ne peut pas partir de la définition essentielle. Thomas sait bien que les activités intellectuelles mentales doivent être présentes dans le corps. Seul le pouvoir de l’âme existe principalement dans le mode habituel hypostasié selon l’âme faite par la définition Tolétane selon Gundissalinus (*actus corporis potentia vitam habentis* ; OBI II, ch. 2.2.1). Thomas a besoin d’un habitus hypostasié, car il n’a pas d’autre moyen d’assurer l’immortalité de l’âme (*semper habens animam actu haberet opera vitae*).[[326]](#footnote-326) Cela correspond à l’argument cité ci-dessus, qui définit l’âme comme une forme hypostasiée réelle et habituellement fait sur le mode de « *actus primus* » (*ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus*). Siger dans QIIIDA a rejeté l’intellect comme une hypostase parce qu’une telle forme d’intellect est empiriquement indémontrable. Le théologien Aquin doit assurer l’immortalité de l’âme au niveau de la forme subsistante et de l’habitus. C’est possible seulement selon l’avicennisme issu de l’école de Tolède. La thèse d’Aquin de l’immortalité de l’âme est considérée comme une simple affirmation dogmatique de l’essentialisme objectif. Encore une fois, il s’agit de l’erreur métaphysique « *fallacia secundum quid et simpliciter* ». Aquin fournit la preuve dans le mode « *secundum simpliciter* » (et donc seulement *essentialiter*) et en aucun cas dans le mode « *secundum quid* » selon la causalité réelle de compréhension qui existe dans le corps. Siger soutient que la définition essentielle ne prend pas le chemin de la causalité réelle, ce qui nécessite la preuve scientifique selon *Seconds Analytiques* (ch. 4.4.3). Soit Thomas n’a pas compris la critique de Siger déjà donnée dans QIIIDA ; soit il ne voulait pas changer sa position. La deuxième variante est plus probable. Le premier thomiste Aegidius connaissait exactement la différence « *homo (ipse) intelligit* » entre Thomas et Siger et Averroès était accusé de l’erreur qui a fait Aquin. La citation *De unitate* confirme le principe déductif de l’essence aux effets et le défend contre le second averroïsme en se référant à la position spécifique de l’âme immatérielle et de l’intellect séparé. Wéber prétend qu’en déduisant la puissance de l’âme de son essence immatérielle (*potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia*), Thomas répond à la position averroïste de Siger d’*intellectus possibilis* séparé (Wéber 1970, 87–91). Cette thèse n’est pas tenable du point de vue de l’herméneutique. Wéber ne voyait pas correctement la position d’Albert (il comprenait cela comme un averroïsme). Wéber prit l’intellect hypostasié de Thomas pour les formes substantielles qui en plus émanaient de l’avicennisme. Cette position on retrouve dans le deuxième averroïsme de Pecham et de Bonaventure, mais pas chez Aquin. Mais Wéber, contrairement à l’objectiviste Bazán, a bien vu que la critique de Siger rejetait avec précision et à juste titre le côté formel de la conception de l’intellect élaborée par Aquin. Malheureusement, la définition de Wéber d’*intellectus possibilis* comme hypostase cosmique et même comme substance chez Thomas part de la position du deuxième averroïsme. La position dure d’Aquin contre les modernistes a été confirmée dans l’herméneutique d’Aquin mentionnée ci-dessus. Bazán a également argumenté de la même manière dans sa polémique contre Wéber. Le rejet complet qui Bazán fit de l’analyse de Wéber doit également être corrigé. La conception de Wéber de la nature formelle de l’intellect en tant que substance séparée correspond exactement au deuxième averroïsme de Bonaventure et Pecham, car ces deux averroïstes adhèrent à la ligne d’*Oxfordian Fallacy*. Le problème suivant de thomiste Wéber réside dans le fait que la définition essentialiste et formaliste de l’intellect, créée pour Siger en tant qu’averroïste, est en contradiction flagrante avec la phénoménologie de Siger. Citons la partie clé du raisonnement de Wéber concernant Thomas d’Aquin.[[327]](#footnote-327) Cette analyse a été critiquée à juste titre par Bazán, mais malheureusement à partir de la position de Siger en tant qu’averroïste, que l’on retrouve également dans les conclusions de Wéber. Cependant, l’analyse de Wéber touchait au cœur de la conception problématique d’Aquin d’*intellectus possibilis* hypostasié, que Siger voyait et rejetait de manière extrêmement qualifiée. Thomas élaborait un concept hypostasié d’*intellectus possibilis* qui fonctionne comme *intellectus formalis* des avicennistes. L’intellect est devenu une forme indépendante, qui définit essentiellement l’activité de l’intellect. En conséquence, la définition d’*anima intellectiva* est devenue un ajout externe à l’être de la personne. Siger a défendu exactement la position opposée dans le mode « *homo ipse intelligit* ». Le lien médian de la preuve chez Thomas est essentiellement défini à partir du concept au lieu de prendre l’action causale de la première substance réelle. Cependant, l’intellect d’Aquin, en tant qu’essence, n’a pas le caractère de substance, comme c’est le cas dans le deuxième averroïsme. Les partisans de l’hylémorphisme universel définissaient l’âme comme une substance à travers *materia spiritualis*, ce que Thomas d’Aquin rejetait en principe. La substantialité de l’intellect importée par Rufus puis défendue à l’école de Bonaventure a été rejetée par tous les représentants du premier averroïsme comme philosophiquement ridicule ou carrément insensée. L’âme ne peut pas être une sorte de substance dans l’univers parallèle des êtres objectifs du troisième genre, car l’intellect immatériel fonctionnerait alors comme une substance séparée. C’était et c’est toujours l’erreur fondamentale du modernisme et du postmodernisme. Albert, Aquin et Siger savaient que nous pensons quand nous le voulons et expérimentons la pensée personnellement dans notre corps. Alexandrins modernes n’ont reçu que l’intellect matériel (*intellectus materialis*) par individuation numérique et en aucun cas *intellectus possibilis* séparé et immatériel d’Averroès et d’Aristote.

Aquin a rejeté la solution de CMDA et doit donc défendre l’immatérialité de l’intellect réceptif d’une manière différente de celle de Siger. Cela a été démontré par son commentaire de 1270, qui sera discuté dans le chapitre suivant. Maintenant, il devient clair pourquoi Siger a fait une critique répétée de Thomas d’Aquin dans l’ouvrage *De anima intellectiva* (ch. 4.4.3), auquel Aquin ne voulait plus réagir ou peut-être ne pouvait plus réagir après avoir quitté Paris. Le débat contre Siger est poursuivi par le premier thomiste et sophiste Aegidius Romanus à travers son attaque contre Averroès. Il ne pouvait réfuter philosophiquement les arguments de Siger, voir le manuscrit édité par Bazán (ch. 4.3.3). Aegidius n’a diabolisé qu’Averroès ; Pecham à Oxford exécuta la diabolisation subséquente de Siger. Après l’année 1277, les Furies objectivement actives transformèrent le vaincu Thomas d’Aquin en un thomiste victorieux, le vrai Commentateur musulman en un faux hérétique chrétien ; la personne réelle en un sujet inexistant ; le brillant Siger en une créature diabolique. Ce grand travail de *transmutatio* académique aboutit à un *lapis philosophorum* objectif. Cet *opus magnum* tragicomique a été réalisé par les évêques autoritaires Tempier et Kilwardby, appuyés par toutes sortes de modernistes. L’ère moderne ne pouvait vraiment pas souhaiter une mythologie de meilleure qualité pour bâtir l′ère moderne. C’est pourquoi la modernité a pu marcher joyeusement *via Modernorum* et arriver au nihilisme des guerres mondiales et du totalitarisme.

### 4.5.4 Naissance du thomisme objectif

L’herméneutique doit jeter la lumière sur le semiaverroïsme spécifique d’Aquin, qui commence à l’époque de l’édition de *Summa contra Gentiles* jusqu’à sa fin. Commençons par les thèses du deuxième averroïsme que Siger et Thomas d’Aquin ont unanimement rejetées. Le deuxième averroïsme ne résout pas le problème des actes personnels de l’intellect, car dès le début il les comprend de manière purement substantielle. En raison d’*Oxfordian Fallacy*, il observe le monde aussi mal qu’il le pense et vice versa. Modernité abandonnait la fonction du diaphanum (OBJ I, ch. 2.4.4), qui est un élément fondamental de CMDA et pour le premier averroïsme. Sans le diaphanum, il n’était pas possible de réaliser une correspondance du monde matériel et de la pensée immatérielle. Cette médiation concerne la question phénoménologique fondamentale : comment est-il possible de parvenir à une correspondance entre la réalité et la pensée ? Le néoplatonisme dans la version de Thémistius et Avicenne interprétait le processus de compréhension selon l’irradiation de l’intellect par le soleil dans le modèle d’exposition par-derrière, sous la forme de « soleil—rayon—œil » (OBJ I, ch. 2.4.2). Le système ontothéologique de Bonaventure et Pecham utilisait déjà pleinement la métaphore avec les rayons du soleil irradiant littéralement l’âme. Ils transféraient l’enseignement de la Bible en philosophie (*signatum est super nos lumen vultus tui Domine* ; ch. 4.1.2). Sans le Donneur de formes, le système d’irradiation de l’intellect par-derrière ne fonctionnerait pas ; la métaphysique ontothéologique ne serait plus une théologie et une philosophie mystiques qui étaient objectivement données. Pour le postmodernisme objectif irradié par la lumière du visage de Dieu et aujourd’hui par les mathématiques, par les jeux de langage et par les dérivés financiers, la médiation du sens de la chose à l’intellect est devenue un fardeau inutile. Dans le cadre de la conception de la vérité comme *rectitudo*, toute une série de *tertium ens* et des univoques déterminations transcendantales de l’être a nécessairement pris naissance. Au lieu de médiation qui rejoint la pensée et la réalité, la catégorisation objective et la description d’êtres inexistants du troisième genre sont apparues sur la scène, puisque l’intellect moderne les voit directement dans la réalité. La pensée était ancrée dans la chose elle-même qui se transformait en *scibile* moderne (Rufus, Bonaventure, Descartes, Husserl). La pensée mystique des illuminés va directement aux choses elles-mêmes et y voit une signification eidétique universelle. La nature de la causalité moderne procède de l’intellect moderne hypostasié qui est devenu une source exclusive de la production démiurgique du sens de l’être. Aquin, comme Siger, a rejeté cette approche par principe. Il critiquait déjà l’école du deuxième averroïsme lors de son premier séjour à Paris. L’herméneutique doit étudier comment la conception de l’intellect de Thomas a été transformée vers l’an 1270 lorsque son principal travail contre l’averroïsme a été créé. À partir du semiaverroïsme spécifique de Thomas, Aegidius et d’autres sophistes Latins ont élaboré le thomisme objectif. Ainsi, l’erreur métaphysique de modernité avicenniste établie par le Sophisme oxfordien s’est installée directement dans le premier averroïsme. L’interprétation de Thomas d’Aquin sur *De anima* est guidée par la forme cachée du mythe de l’intellect solaire, qu’Averroès a rejeté (OBJ I, ch. 2.4.2). L’analogie entre l’exposition des sens et de l’intellect sur le mode de la causalité formelle univoque, Siger la considère comme une erreur fondamentale. Cela exclurait l’axiome de base « *ex inmediatis* » qui fait la cognition existentielle de la personne. Rappelons-nous le passage principal de Thémistius dans son interprétation *De anima* (τὸ νοεῖν ἀνάλογόν ἐστι τῷ αἰσθάνεσθαι).[[328]](#footnote-328) Elle caractérise l’interprétation thomiste que Siger refusait en bloc. Thomas utilisait *intellectus possibilis* hypostasié de Thémistius qui était complètement séparé d’*intellectus materialis* donné par les sens. Cette dichotomie a été attribuée à Averroès comme un averroïste en faisant la projection sophistique du renversement à l’opposé (*Verkehrung ins Gegenteil*). Les connaisseurs d’Aristote de la rue du Fouarre ont rejeté les arguments thomistes. Revenons maintenant à la différence introductive, qui a été exprimée entre celle de Siger et Aquin par la phrase « *homo ipse intelligit* » (Siger) et « *homo intelligit* » (Aquin). La clarification de cette question a tranché le différend sur *Expositor Novus*. Dans le cadre du premier averroïsme, une nouvelle dispute éclata vers 1270 entre théologiens religieux et magistères séculiers au sujet de la thèse « *homo (ipse) intelligit* ». Selon Thomas et Albert, l’unité de la personne et de l’intellect différait de la conception du premier averroïsme de la rue du Fouarre, que Boèce de Dacie représentait à cette époque comme l’auteur de l’œuvre *Anonymus Giele* (ch. 4.3.1). Toute l’école du premier averroïsme a rejeté la solution sophistique du deuxième averroïsme et du postmodernisme d’aujourd’hui, qui postule la multiplicité des substances dans l’homme.

Mais sur la table restait la conception problématique d’Aquin de l’intellect comme une forme (*qua2*). Elle était née à l’époque romaine lorsque les commentaires sur le Corpus aristotélicien étaient terminés en 1268. Pour le groupe d’artistes de la rue du Fouarre appelé *pars Sigeri*, la définition d’Averroès de l’intellect comme puissance immatérielle de l’âme résumait l’unité de la personne. L’intellect est actualisé dans la personne qui fait une substance hylémorphique. La personne est présente dans l’acte d’existence lorsque la substance corporelle est vécue directement (*homo ipse intelligit*). L’intellect est donné comme une puissance immatérielle dans l’âme intellectuelle. Elle fait la forme entéléchique qui actualise la personne existante en tant que substance première, agissant par sa causalité propre. Cette position exprime la définition de l’intellect au moyen de la différence entre les trois termes suivants : l’espèce essentielle de l’intellect en tant que puissance pure de la définition générale ; l’âme entéléchique en tant que la seule forme de la personne vivante ; la personne existante en tant que la première substance unique. Ce point de vue correspond au concept intégral de la métaphysique aristotélicienne, qui est donné méthodologiquement selon *Secondes Analytiques* et selon Averroès sur le mode de « substance *qua* substance ». Le projet de métaphysique selon le premier averroïsme commence par étudier les effets causaux des premières substances dans la réalité, puis procède à l’énonciation générale de ces effets par la preuve scientifique déductive. L’investigation de l’être réel sur le mode de la métaphysique d’Averroès établit la possibilité d’énoncés généraux sur l’être. Une telle pensée n’inclut que secondairement le modèle de métaphysique d’Avicenne sur le mode « *ens inquantum ens* ». La métaphysique des premières substances élaborée par le Commentateur établit l’unité de la première science, qui a été transmise par la falsafa d’Alfarabi. Elle présuppose la vérité comme correspondance de réalité et de l’intellect. Le modèle de la vérité comme correspondance a empêché la solution fatale des alexandrins modernes et postmodernes, qui ont transformé l’intellect en une seconde substance. En conséquence, ils ont défini l’homme comme un cadavre spécifique. La conception d’Aquin de l’intellect comme une forme indépendante dans l’âme introduisit un nouvel être du troisième genre dans l’acte de cognition. L’intellect est devenu une hypostase dans l’âme avec son propre acte d’« exsistence » qui est théologiquement nécessaire pour assurer l’immortalité de l’âme. La théologie thomiste et la philosophie réunies en une seule vérité ont été chaleureusement accueillies par les écoles dogmatiques de *Modernorum*. Aegidius a été le premier thomiste qui a dominé l’Université de Paris après la condamnation de l’école Sigers en 1277. La gigantomachie sur la substance a eu lieu dans les années 1270­‒72 et elle était établie au sein du premier averroïsme. La dispute concernait la pluralité des formes chez l’homme, que l’on retrouve déjà chez Grosseteste (OBJ II, ch. 3.1.3). La lutte pour le titre « *Expositor Novus* » entre l’aristotélisme d’Aquin et Siger est devenue une dispute majeure. La branche moderniste du premier averroïsme était représentée par Thomas d’Aquin et Aegidius ; de l’autre côté du front académique se trouvaient Siger de Brabant et Boèce de Dacie.

Siger ne pouvait en aucun cas accepter la thèse selon laquelle l’intellect est une autre forme que l’âme, car l’intellect est la faculté immatérielle et potentielle de l’âme. Il fait la seule forme de tout corps vivant, pas seulement de l’homme. La définition semiaverroïste de l’intellect en tant qu’hypostase intellectuelle, Aquin et Aegidius l’ont défendu dans l’école du premier averroïsme. Les deux représentants du premier averroïsme ont été inspirés par Avicenne non seulement dans la question de l’âme comme hypostase, mais aussi dans la question de l’intellect comme forme hypostatique. Albert n’a pas participé à la lutte parisienne pour l’unité de la personne et de l’intellect vers 1270 pour des raisons compréhensibles, qui sont expliquées dans les chapitres sur Siger. En tant que connaisseur de CMDA, il comprenait certainement que la position d’Aquin concernant *De anima* à l’époque des disputes romaines (1265‒68) ne pouvait pas résister à l’argumentation de Siger basée sur une brillante connaissance de la philosophie d’Averroès. De plus, il rencontra Aquin lors du séjour semestriel à l’Orvieto papal (1262‒63), il connaissait donc bien la position averroïste d’Aquin. Albert a clairement reconnu dans les écrits ultérieurs d’Aquin qu’il n’avait pas changé le point de vue négatif sur Averroès et CMDA. Selon Albert en tant que connaisseur de CMDA, Thomas interprétait l’individualisation de l’intellect de manière semiaverroïste. Il n’a pas adhéré à l’unité de la personne en tant que substance hylémorphique, car il y a ajouté une autre forme hypostatique. L’acte de subsistance transformait l’intellect en une seconde forme à côté de l’âme, sauvant ainsi l’immatérialité et l’éternité de l’âme pour la théologie. Par la conception de l’intellect comme forme, Thomas a étendu la subsistance de la forme à l’intellect, qui a reçu une subsistance immatérielle semblable à l’âme (*qua2*). Siger était opposé à cette solution en principe. Cela correspond formellement à l’interprétation aristotélicienne *De anima* et à la deuxième manière de la preuve basée sur l’essence selon *Secondes Analytiques*. Cependant, selon CMDA, cette solution est fausse parce que le thomisme avait aboli l’unité de la personne et l’avait remplacée par le sujet abstrait sur le mode de l’essence. Le sujet de la dogmatique chrétienne est présenté selon l’enseignement d’Aristote contenu dans *De anima*, mais en réalité cette interprétation du sujet cognitif suit l’écriture *De anima* d’Avicenne. Ce sujet de l’aristotélisme chrétien est devenu immortel pour des raisons logiques et théologiques. Siger comme un phénoménologue critique objecte que nous ne vivons pas ces raisons directement. Le sujet en tant qu’essence ne reprend pas l’existence de la personne ; c’est un concept simple donné en l’esprit. L’intellect est donné uniquement comme la puissance immatérielle de l’âme. Aucune des facultés immatérielles de l’intellect (*intellectus possibilis, agens*) ne peut non plus être séparée de l’âme ni de la personne en tant que substance première hylémorphique. Pour Siger, le terme « *separabilis* » a un caractère tout à fait spécifique, qui est établi contre le statut averroïste de l’âme et de l’intellect conçu en mode « *separatus* » (ch. 4.4.2). Selon Siger, l’actualité ne réside que dans l’âme en tant que forme entéléchique du corps (*anima est qua intelligimus*, ch. 4.4.3). Toute définition de l’intellect comme « *separatus* » doit ensuite accomplir l’acte d’« *exsistit* » porrétane, car elle doit relier l’intellect hypostasié à l’âme et au corps sous une forme de *colligatio*. Averroès a vivement protesté contre toute forme hypostatique d’intellect dans la personne selon l’intellect de Thémistius ou d’Alexandre en tant qu’être du troisième genre (*hoc aliquid*). La puissance intellectuelle n’existe en soi et par elle-même uniquement comme le concept dans la pensée (*quartum genus*) ; elle ne possède pas le caractère objectif d’hypostase du troisième genre. Toute abstraction et universalisation ne forme qu’un concept de l’intellect, qui n’est pas et ne peut pas être une substance, mais seulement une notion mentale. Par conséquent, il est possible de déterminer l’existence abstraite et spécifique de l’intellect dans le cadre de l’humanité en tant qu’espèce. En vertu de sa nature spécifique, l’humanité n’a jamais pensé et elle ne pensera jamais, car elle n’existe pas vraiment. L’intellect n’existe réellement qu’au moment de son acte, par lequel il est actualisé par la reconnaissance sensuelle dans l’âme comme une forme hylémorphique du corps (*qua1*). En pensant, un concept universel de l’intellect en tant que forme, essence, substance, etc. peut être formé. Ce sens universel n’existe pas vraiment, mais seulement potentiellement. Il est donné grâce au travail de l’intellect dans l’acte d’abstraction par *intellectus speculativus* individuel, qui a été analysé pour la première fois par Albert sur la base de CMDA (OBJ II, ch. 2.4.2). L’*intellectus possibilis* universel et entièrement séparé naît de l’abstraction dans l’acte individuel de penser. Un tel intellect, au sens de l’entité formellement donnée, existe au niveau des espèces universelles. L’intellect, en tant qu’espèce, ne peut jamais être actualisé dans cette manière universelle d’être. C’est un concept pur qui a été créé dans le processus d’abstraction donné en raison de l’acte réel de penser.

L’erreur d’Aquin et d’autres semiaverroïstes dans le camp du premier averroïsme résidaient dans le fait qu’ils ont transformé *intellectus possibilis* conceptuellement conçu en un maillon intermédiaire et causalement efficace de la preuve scientifique de cognition qui assure la condition théologiquement nécessaire d’immortalité pour l’homme. Ils ont utilisé de manière sophistique la déduction porrétane en mode « *semel—semper* ». Ils sont passés de la métaphysique de l’abstraction au raisonnement logique fait selon le Sophisme oxfordien. La définition essentielle a été donnée par le statut causal de la première substance, qui, selon Siger, ne réside que dans l’individu (*homo ipse intelligit*). La personne est mortelle, mais elle pense de manière immatérielle et elle est capable de tout comprendre. En vertu de la causalité, elle peut aussi reconnaître sa pensée immatérielle, mais en aucun cas son immortalité, car celle-ci n’est donnée que comme postulat théologique sur le mode de l’essence ; un tel concept ne peut être trouvé que dans la pensée. La véracité de la thèse sur l’immortalité de l’âme est assurée par la science du genre différent. La philosophie n’a aucune possibilité de prédication univoque de l’âme immortelle à partir de la causalité hyparchique. La philosophie aristotélicienne ne peut pas prouver scientifiquement le statut de l’âme avant la naissance et après la mort. On manque la causalité phénoménale de la première substance. Mais à partir de la position de l’intellect correctement défini, on peut tirer des conclusions logiques correctes sur l’immortalité de l’âme. Cependant, ce genre de preuve hypothétique reste en dehors du statut de la philosophie qui est une science stricte selon *Secondes Analytiques*. Par conséquent, la séparation de la philosophie et de la théologie en tant que deux sciences définies de manière univoque, elle est absolument indispensable. Le débat sur la preuve de l’éternité de l’âme est formellement du même caractère que le débat sur l’éternité ou la création du monde. Logiquement, l’éternité de l’âme et l’éternité du monde créé par Dieu peuvent être défendues, mais seulement dans l’ordre des hypothèses logiquement correctes ou fausses. Les philosophes critiques procédant scientifiquement, ils spéculent sur les phénomènes qui se trouvent en dehors de la causalité uniquement dans l’ordre de l’abstraction dialectique. Siger a procédé de cette manière dans la question de l’éternité du monde et de l’âme en excluant Augustin (*si igitur credatur Aristoteli, planum est quod non est credendum Augustino*, ch. 4.4.1). La spéculation n’est pas une preuve scientifique, et la métaphysique critique est une science rigoureuse. Siger souligne dans QIIIDA que l’essence de l’âme ne se révèle pas immédiatement et ouvertement (οὐδέν πω φανερόν, *De anima* 413b25). Par conséquent, il est nécessaire de partir du raisonnement de CMDA. En suivant Aristote, Averroès aborde la question herméneutique de connaissance qui détermine la procédure de base pour reconnaître l’intellect (πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν, *De anima* 439a13). Le différend entre Siger et Thomas montre clairement l’arrière-plan du Décret des maîtres issu en avril 1272. Ce dernier décret « scolastique » de l’Université de Paris défendu sur le mode de *scholé* de Socrate (σχολή, *Theait*. 172d4‒9) l’unité de pensée scientifique critique dans le domaine des deux voies vers l’unique vérité métaphysique explorée par l’unité de la personne. La pensée critique de la philosophie en tant que première science est devenue obsolète en raison des attaques des modernistes philosophiquement limités. Ceux-ci n’ont pas besoin d’un érudit pour la recherche de la vérité (ἐν ἀσχολίᾳ λέγουσι, *Theait*. 172d9). Ils sont motivés par des tâches théologiques telles que la défense de l’âme immortelle, et non par la recherche patiente de la vérité de la personne. Le groupe des illuminés adhère à la vérité en tant qu’assimilation de connaissances toutes faites qui ont été certifiées dans le mode autoréflexif de *certitudo* et *rectitudo* par Dieu actif de *Modernorum*. À l’ère du postmodernisme anti-scolaire où seuls l’argent et le pouvoir gèrent la logique instrumentale, l’Université de Paris s’est finalement éteinte. L’université ne peut pas être guidée par l’intellect calculateur (τὸ λογιστικόν), dont l’objet consiste uniquement en des événements changeants, mais aussi par la perspicacité dans la vérité scientifique en soi (τὸ ἐπιστημονικὸν, E.N. 1139a12). Ce ne sont pas les modernistes opportunistes et le penseur dogmatique Thomas d’Aquin, mais les maîtres de la rue du Fouarre, qui ont défendu l’indépendance de la pensée critique vis-à-vis des sophistes de toutes sortes. L’intellect thomiste, donné sous une forme hypostasiée, crée un « *hoc aliquid* » spécifique, dont les nouveaux aristotéliciens chrétiens ont besoin pour assurer l’immortalité de l’âme. Cette position des modernistes et des thomistes a été vue par Bacon citée ci-dessus (*philosophia dominatur in usu theologiam*; OBJ II, ch. 3.4.3). La décision des artistes parisiens du 1er avril 1272 a rejeté cette approche et a séparé de manière critique l’étude de la théologie de la philosophie en raison de leur diversité générique. Les statuts différents de théologie et de philosophie ne permettent pas la création d’un lien médian univoque de la preuve déductive. La définition essentielle de l’âme, nécessaire pour assurer l’immortalité, caractérise l’identité de la pensée et de l’intellect uniquement dans le cadre de l’essence. Du point de vue de la science aristotélicienne, ce n’est une preuve valable qu’en tant que preuve scientifique hypothétique donnée *simpliciter*. Mais une telle preuve est donnée dans le mode de supposition logique « *secundum simpliciter* », et non dans l’implication causalement déterminée dans le mode « *secundum quod* ». Dans le jugement scientifique, les postulats théologiques ne peuvent remplacer la causalité réelle (*conscii sumus*). Elle est donnée uniquement dans le principe phénoménologique de l’expérience de l’intellect due à l’activité donnée par les sens (*experimur*). La manière dont l’éternité de l’âme est donnée, c’est une autre question de révélation médiatisée par la théologie et non par la philosophie rationnelle. L’ipséité d’*intellectus possibilis* comme puissance cognitive dans le cadre du *tertium genus* de CMDA, assure la preuve de la nature immatérielle (mais non éternelle) d’*anima intellectiva* dans le mode « *ex inmediatis* ». L’étude de l’existence hyparchique de la personne distingue l’intellect humain des sphères cosmiques. L’*intellectus agens* cosmique est complètement séparé de la pensée humaine qui est liée aux fantasmes. À l’époque nihiliste de la pensée, dominée par la rationalité instrumentale primitive produite au niveau d’*intellectus materialis* hypostasié, il faut souligner que l’intellect humain défini par le Commentateur et par Siger est fondamentalement différent de *vis aestimativa* animale. Les aristotéliciens critiques de la rue du Fouarre ont fondamentalement rejeté la production de simulacres dirigée par *sophistae Latini* de l’époque. Siger, en tant que connaisseur de la *Secondes Analytiques* confirma que l’investigation scientifique de l’âme immortelle en théologie prend un lien intermédiaire de preuve démonstrative qui est différent de l’acte existentiel de penser ; par conséquent, la théologie diffère génériquement de la philosophie. Le sage ne se prend pas pour Dieu en sautant dans les différents modes génériques de cognition, en créant une science mythologique sur les essences réalisées sur le mode de la science unifiée. À l’ère du modernisme naissant, il n’était pas nécessaire de souligner la différence entre l’homme et l’animal. Dieu moderne a seulement commencé à marcher sur son chemin de croix donné par *crux commentatorum* concernant la définition de la personne et de l’intellect. Elle s’est terminée sur le Calvaire postmoderne. Nietzsche, dirigé par les Muses archaïques, lui a percé le côté par une lance nihiliste ; le fidèle Hegel, du côté de ce simulacre mourant de modernité, détenait le Saint Graal de la philosophie absolue. Il a sauvé le dernier vestige de « l’esprit absolu » (*Geist*) de ce Dieu moderne pour l’époque de l’idéalisme allemand. À l’ère nihiliste de la mythologie donnée par la domination poststructuraliste de la métaphore et de la différence, ce Saint Graal de l’objectivité hégélienne donnée absolument, il était irrémédiablement perdu.

Revenons au début de cette histoire captivante sur l’émergence de l’objectivité, qui a éclaté avec la dispute sur le corbeau objectif d’Élie qui « exsistait » à Oxford sur le mode porrétan « *semel—semper* » (OBJ II, ch. 3.3.3). Au cours de ses années d’études à Paris, Aquin a créé un simulacre averroïste d’*intellectus possibilis* cosmique. Il a mis ce simulacre dans la philosophie du Commentateur de manière sophistique et il a déclaré à juste titre cet averroïsme ridicule (*haec ratio ostenditur esse frivola multipliciter*, ch. 4.5.1). Par conséquent, Aegidius affirme dans le manuscrit d’Oxford que le Commentateur se contredit par lui-même (*per rationes quas ponit Commentator contra seipsum*, ch. 4.3.2). La fabulation mythologique d’*intellectus possibilis* faisait d’Averroès un hérétique averroïste. Aquin accepta l’opinion « catholique » d’Avicenne (*ad intellectum possibiliem, ejus opinio est quam tenemus secundum fidem catholicam*, ch. 4.5.1). Ces déclarations théologiques douteuses données par l’incursion de la dogmatique sur le terrain de la philosophie n’ont rien de commun avec l’approche de CMDA et les magisters comme Siger et Bacon le savaient très bien. Averroès voit l’intellect possible comme une abstraction pour l’espèce humaine, ce qui est quelque chose de complètement différent de la forme absurde d’*intellectus possibilis* en tant que puissance cosmique hypostasiée. Le concept théoriquement postulé d’*intellectus possibilis* sous la forme de la faculté s’inscrit dans le cadre de la définition de l’homme en tant qu’espèce et il est lié à l’unité théoriquement postulée de l’humanité. Cela a donné lieu à la première détermination humaniste de l’unité substantielle de l’homme et de l’unité universelle de toute l’humanité. Grâce à l’existence de la philosophie, l’abstraction d’*intellectus possibilis* s’applique à l’humanité en tant qu’espèce, voire le terminus de Dante « *universitas humana* » (ch. 4.4.3). Averroès, Siger et Dante soulignent que la définition universelle de l’intellect réceptif n’est donnée que comme concept au niveau de l’unité abstraite de l’humanité conçue comme une espèce. Les accusations des sophistes latins concernant Averroès et Siger comme averroïstes découlent de l’ignorance fatale de CMDA. Thomas d’Aquin, Albert et le sophiste Aegidius n’avaient jamais fait ces accusations ridicules à propos des artistes de la rue du Fouarre, car ils connaissaient bien leur conception de l’unité de la personne. Les semiaverroïsmes universitaires appartenaient à l’école du premier averroïsme. En attaquant l’école de Siger, ils auraient provoqué une destruction publique de leur propre position qui tenaient avec Siger contre les modernistes. Ce slalom dialectique est parfaitement exposé dans la sophistique d’Aegidius au cours des années 1268‒72. À cette époque, le décret de la Faculté artistique a commencé à s’appliquer à Aegidius, car on interdisait cette façon de penser non scientifique dans la principale université chrétienne. L’attaque d’Aquin et d’Aegidius a donc suivi la ligne des modernistes contre Averroès, ce qu’Albert et Bacon, en vrais connaisseurs de CMDA, n’ont jamais fait. La définition essentielle de l’intellect individuel contenue dans la déduction d’Albert et de Thomas est factuellement correcte et coïncide formellement avec les conclusions de CMDA. Cependant, ni selon CMDA ni selon *Seconds Analytiques*, la définition essentielle ne possède le caractère de cognition scientifique de l’intellect. Le postulat manquant d’« *ipse* » a pour effet que dans le maillon médian de la déduction, la prédication de causalité donnée en termes réels par l’activité de la première substance, est manquante. Dans le syllogisme déductif thomiste, l’acte d’existence sur le plan « *ipse* » est absent. Thomas manque une expérience réelle de l’intellect en tant que puissance immatérielle d’*anima intellectiva*. Puisque nous sommes des êtres vivants, nous pouvons également percevoir le fonctionnement de l’intellect et l’initier de manière causale. Siger explique à Thomas que la causalité de la pensée signifie que la personne vivante la garde en son pouvoir. Cependant, la personne n’a pas cette capacité *per prius* sur le mode de l’essence, comme ce fut le cas avec le semiaverroïste Thomas d’Aquin. Siger la tient sur le mode de réalité causalement donnée, parce que nous l’expérimentons en nous-mêmes. Cette différence subtile, mais absolument fondamentale, défendue dans la vision « *homo ipse intelligit* », elle a échappé à toutes les interprétations au cours des siècles suivants. Thomas entamait l’époque de l’éclipse objective de la personne en tant que première substance réelle. En suivant la ligne d’Aquin, les modernistes n’ont pas l’exposition de l’intellect faite de face, en vertu de la personne de Siger ou en vertu de l’existence de Heidegger en tant que *Dasein*. La définition du sujet thomiste moderne est donnée par-derrière, à partir du sens objectif de la personne définie comme l’essence. Le groupe de Siger, d’autre part, sur le mode de la correspondance d’Averroès (*proportio, similitudo*), reliait les différents maillons de l’équation compliquée entre eux afin de déterminer le caractère existentiel unique de la cognition intellectuelle. Cet acte d’Albert, Siger et Boèce de Dacie a été appliqué par Dante dans le livre *Monarchia* à la nouvelle forme d’humanisme politiquement engagé (ch. 6.2). Par conséquent, ce poète guidé par la vérité des Muses et non par la sophistique des Furies, apprécia Siger dans la *Divine Comédie* comme le plus grand philosophe de son temps et il transforma Thomas d’Aquin en moderniste théologique comme l’était Bonaventure (ch. 4.4.4). Siger défendait le principe de base phénoménologique de CMDA contre les semiaverroïstes tel que Thomas d’Aquin et Aegidius. Dans le premier averroïsme, ils distinguaient le dualisme de deux formes chez la personne comme une seule substance hylémorphique. Thomas élaborait la pensée portant sur deux formes actualisées chez l’homme, puisque l’intellect est devenu une hypostase indépendante. Le thomisme sait que la philosophie est au service de la théologie. Deux formes actualisées chez l’homme gardent l’origine aristotélicienne et cela a sauvé l’immortalité de l’âme. Les maîtres artistiques de la rue du Fouarre rejettent cette démarche par leur Déclaration de 1272. Leur esprit critique arrêta pendant un court laps de temps l’avancée imparable de la modernité sophistique, la désintégration de l’Université de Paris et la mort de Dieu moderne dans l’Occident latin. L’islam avait commencé ce chemin vers la mort de Dieu moderne, mais l’arrêtait au tout début du modernisme.

Se référant à CMDA, Siger a résolu la question fondamentale de « comment » l’intellect immatériel fonctionne dans le mode « *separabilis* ». L’intellect est séparé des qualités sensuelles de l’âme, qui sont situées dans les différents organes du corps. Cette solution est devenue la base de la dualité proclamée par les maîtres de la rue du Fouarre sur le mode « *subiective—obiective* ». Boèce de Dacie, en tant qu’auteur d’*Anonymus Giele* utilisait cette formulation (*anima indiget in intelligere corpore obiecto, non sicut subiecto*, ch. 4.3.1). Aegidius, en tant qu’auteur du manuscrit d’Oxford et *Anonymus Bazán* utilise cette subdivision, mais sur le mode du semiaverroïsme. L’attaque contre les maîtres séculiers est venue directement de l’école du premier averroïsme, c’est pourquoi Siger porte le titre de *Doctor Invidiosus*. Le cheval de Troie a été introduit dans le camp du premier averroïsme par le *Doctor angelicus*. Il a ouvert la boîte de Pandore du semiaverroïsme en publiant l’écriture *De unitate intellectus*. Les maîtres séculiers et les connaisseurs de CMDA ont rejeté la figure de l’intellect faite par Thomas en forme hypostasiée (*qua2*) et sa preuve de l’âme comme une forme éternelle subsistante (*qua1*). Cette solution mettait en danger à la fois l’unité de la personne et le projet de métaphysique aristotélicienne, qui est défini *per prius* à partir des effets causaux de la personne comme première substance. Siger a décrit exactement pourquoi Albert et Aquin n’ont pas pu entrer dans la perspective phénoménologique de CMDA. La description exacte de la manière dont nous reconnaissons (πῶς, *quomodo*) a assuré l’acte de l’intellect dans l’existence unique de la personne. La partie intellectuelle de l’âme subsiste dans le cadre de l’acte « *homo ipse intelligit* ». Cette puissance de l’âme doit être étudiée sur la base de la phénoménologie qui décrit la manière comment cette puissance de l’âme est liée au corps et comment elle en est séparée. Le deuxième traité de Siger commence par la citation du texte introductif de CMDA I.12 selon laquelle nous devons toujours garder à l’esprit le problème de la cognition et de l’autocognition de l’âme.[[329]](#footnote-329) La phénoménologie de la cognition doit voir quelque chose d’important dans l’acte de voir et de penser existentiel. Qu’est-ce que Thomas d’Aquin n’a pas vu dans l’acte de compréhension ? L’herméneutique de l’objectivité doit distinguer sa conception de l’âme et de l’intellect du groupe de philosophes de la rue du Fouarre, qui, selon leur recteur et cerveau philosophique, s’appelaient l’école de Siger (*pars Sigeri*). Les chapitres précédents ont expliqué que Siger comprenait la comparaison entre la vision et la pensée sur le mode de la correspondance. On le retrouve aussi dans CMDA pour le diaphanum sensuel et intelligible. Par conséquent, il a rejeté le modèle néoplatonicien d’exposition de l’être dans l’intellect, qui ne nécessitait pas de médiation. L’immatérialité de l’intellect signifiait pour Siger qu’il était nécessaire d’interpréter toute la série de la correspondance de la pensée et de la réalité selon la phénoménologie de cognition dans CMDA. Cela signifie qu’il faut interpréter avec soin les diverses médiations données par la reconnaissance sensuelle dans DA I–II, que Siger a exécutée dans le Manuscrit de Munich. L’intention d’Aristote et du Commentateur est donnée par toute l’architecture de leur pensée, qui est présentée dans le Corpus. Dans le cas de cognition humaine, leur intention est donnée dans toutes les parties *De anima* I‒III. Par conséquent, Siger dit à l’adresse d’Albert et d’Aquin qu’ils n’ont pas compris l’essence de l’aristotélisme (*isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant*, ch. 4.4.3). Thomas d’Aquin comprend le travail de l’intellect et des sens de manière univoque. Les deux actes individuels de l’âme fonctionnent sur le mode de la causalité formelle et ils sont donnés par la médiation des *species sensibilis* et *intelligibilis*. Il a rejeté l’approche phénoménologique selon CMDA par prétexte qu’Averroès comprenait l’acte individuel de penser chez l’homme à travers *intellectus possibilis* séparé. Avant son retour à Paris, Aquin n’avait soit pas compris en profondeur l’enseignement du CMDA, soit il en rejetait les conclusions. Thomas a conçu l’intellect formel à la manière de *separatus*. La preuve de l’immatérialité de l’âme est donnée par le fait que l’intellect séparé forme une hypostase immatérielle de cette forme (*qua2*). Le thomisme définit l’essence de l’intellect et de l’âme théologiquement et non philosophiquement. Thomas d’Aquin considérait l’acte de connaissance du point de vue de l’âme comme une forme immortelle. Selon Siger, il s’agit d’une interprétation possible selon l’exégèse de DA III, mais en aucun cas selon l’intention originelle de l’aristotélisme. Selon Thomas, l’existence de l’âme immortelle dans la composition hylémorphique individuelle devait être maintenue à tout prix contre les sophistes Latins et les averroïstes, qui adhéraient au dualisme hylémorphique universel de l’âme et du corps. L’immortalité de l’âme immatérielle donnée dans l’unité de la personne restait en première place pour lui. Les modernistes ont détruit l’unité de la personne, ce qui était absolument inadmissible pour tous les disciples d’Alvernus à l’Université de Paris.

Aquin adoptait une approche différente de la critique des modernistes que Siger et Albert, qui avaient compris le génie de CMDA. L’attitude de Thomas à l’égard de la question d’*intellectus possibilis* est donnée par la critique d’Averroès en tant qu’averroïste, qui a été avancée à partir de la position formaliste et essentialiste. Albert rejeta indirectement la position semiaverroïste de Thomas en refusant de venir à Paris en 1270. Ce connaisseur du CMDA, reconnu de tous, aurait dû critiquer son élève dans le même style que Siger. Le modernisme et les averroïstes ont remporté le principal différend « *homo ipse intelligit* » en partie à cause de l’absence d’Albert à Paris. Il aurait dû défendre sa vérité sur l’unité de la personne non seulement contre les modernistes, mais aussi en critiquant Thomas d’Aquin. Il part de la conception hypostasiée d’*intellectus possibilis*, sans prendre en compte la conception de cet intellect dans CMDA comme *tertium* et *quartum genus*. La citation suivante de la dispute romaine *De spiritualibus creaturis* (1268), qui a été écrit avant le second retour à Paris, définit l’averroïsme d’Averroès selon le modèle des premiers textes (ch. 4.5.1). Le parcours de connaissance dans l’écriture *De potentia* se fait selon le schéma CMDA. Mais Thomas d’Aquin ne pouvait pas accepter cette interprétation dans son intégralité. Par conséquent, il a introduit dans CMDA l’être du troisième genre dans le mode « *duplex esse* ». L’interprétation thomiste des Averroès et de CMDA est présentée dans le mode averroïste comme *continuatio*.

« Averroès a présenté l’intellect possible comme une substance séparée du corps (*posuit intellectum possibilem, secundum esse, separatum a corpore*). Cependant, il a vu que s’il n’y a aucune connexion de cet intellect avec l’homme réel de quelque manière que ce soit, alors l’effet de cet intellect ne peut pas être donné dans l’individu. En cas de deux substances complètement distinctes, la substance active n’a aucune possibilité d’agir sur l’autre. Par conséquent, il a quitté cet intellect passif, qu’il considérait comme une substance complètement (*omnino*) séparée du corps, de sorte qu’il serait connecté à la personne réelle à travers les fantasmes (*continuari cum hoc homine per phantasmata*). L’espèce intelligible, qui est la perfection de l’intellect possible, est basée sur les fantasmes dont cette espèce est abstraite. » [[330]](#footnote-330)

L’intellect possible est réellement séparé du corps selon CMDA (*separatum a corpore*), mais d’une manière différente de ce que suppose cette présentation objective et essentialiste. Thomas utilise une partie du raisonnement de CMDA conformément à la thèse *De anima* sur l’intellect divisé, voir θύραθεν d’Aristote et *ab extrinseco* de Siger (ch. 4.4.1). L’erreur dans l’interprétation thomiste de CMDA est cachée dans la détermination de l’intellect possible en tant que substance cosmique séparée du corps (*intellectum possibilem, secundum esse*). C’est fondamentalement faux. Il n’y a pas d’intellect possible dans la sphère céleste, puisque les intelligences cosmiques existent en tant qu’*intellectus agens*. Selon l’enseignement d’Aquin lors de son premier séjour à Paris (ch. 4.5.1), leur réceptivité se fait comme un degré de potentialité d’*intellectus agens*. Suivant l’interprétation d’Avicenne *De anima*, Thomas d’Aquin a exclu la réceptivité des intelligences cosmiques provenant du monde matériel, ou d’*intellectus materialis* d’Avicenne. La théorie d’*intellectus possibilis* cosmique est une telle absurdité qu’elle ne peut même pas être justifiée par les normes d’Avicenne. En fait, c’est la théorie panthéiste de David Dinant condamnée à Paris en l’an 1215 (OBJ II, ch. 2.1.3). C’est la raison pour laquelle Aegidius a condamné Averroès comme un hérétique qui pervertissait même le monothéisme islamiste. Cette interprétation averroïste d’Averroès est devenue la version radicale de l’exégèse essentialiste de CMDA selon l’école de Tolède.

L’interprétation d’Aquin de CMDA dans le mode *separatus* et l’interprétation de Siger dans le mode *separabilis* divergent fondamentalement (ch. 4.4.2). Pour Averroès et Singer, l’être de l’intellect en tant que *quartum genus* est simplement un être universel de l’intellect en tant que concept dans la pensée. Cet *intellectus possibilis* n’existe sous aucune forme séparée, car la puissance n’a pas son propre être. Pour le salut de l’immortalité de l’âme, Thomas d’Aquin a eu recours à l’inventaire de conception porrétane de l’existence en tant qu’objectif « *exsistere* ». Citons maintenant la phrase clé du premier commentaire de Siger sur DA III, que Thomas d’Aquin devait connaître en 1270 comme une interprétation classique de CMDA présentée dans la rue du Fouarre.[[331]](#footnote-331) Thomas ne veut pas voir cette conception de l’intellect possible sur le mode « *solum est in potentia* » et sait très bien que cette thèse, selon les maîtres de la rue du Fouarre, est l’interprétation officielle du Commentateur. À la fin de son séjour à Rome, Thomas a fait un nouveau simulacre d’*intellectus possibilis* d’Averroès en tant que substance cosmique entièrement séparée. Siger a rejeté cette interprétation avicenniste de CMDA en principe comme un sophisme moderne présenté dans certains cercles d’Oxford (Rufus) et de Paris (Philippe de Chancelier). La définition d’*intellectus possibilis* averroïste n’a aucune différenciation par la matière première cosmique faite par David von Dinant. Cela aurait semblé plutôt ridicule dans la phase donnée du différend avec le premier averroïsme de Siger après la publication de QIIIDA. Thomas d’Aquin a transformé Averroès en un alexandrin moderne. C’était un pur sophisme dans le modèle du deuxième averroïsme, que Rufus a présenté pour la première fois à Paris (ch. 3.3.3). La citation de Thomas dit dès le début qu’Averroès était au courant de cette « erreur » (*vidit tamen*). Comparons maintenant ce dicton avec la version du manuscrit d’Oxford citée ci-dessus (*per rationes quas ponit Commentator contra seipsum*; O 3.7, p. 314.51‒54). Thomas d’Aquin a rendu le Commentateur stupide même deux fois : premièrement, sa théorie était une erreur ; deuxièmement, il était un philosophe de deuxième ordre qui a vu son erreur et il n’a pas été capable de la corriger. Ce n’est pas seulement une mauvaise exégèse d’Averroès, mais une mauvaise intention de le détruire en tant que fondateur de la métaphysique occidentale classique. *Corruptio optimi pessima.* Thomas a transféré l’activité spécifique de l’intellect réceptif dans la dichotomie de cognition dans le cadre de *duplex esse*. Aegidius utilisait cette théorie en tant qu’auteur de la troisième partie du manuscrit d’Oxford. Le problème clé de l’interprétation averroïste d’Averroès selon l’école du premier averroïsme (Thomas d’Aquin, Aegidius) est basé sur la connexion directe de l’intellect possible en tant que substance externe avec les fantasmes individuels (*continuari cum hoc homine per phantasmata*). La théorie de la « *continuatio* » thomiste a créé une nouvelle version averroïste d’*intellectus possibilis* qui différait de l’averroïsme dans l’école de Bonaventure. Thomas a lié le travail de l’intellect réceptif séparé à l’intelligibilité des espèces individuelles. Ils n’ont pas été donnés comme un *tertium ens* des modernistes, mais comme un objet intentionnel de l’école de Blund et du premier averroïsme. Le rôle de *species intelligibilis* pour l’acte individuel de cognition a été analysé dans la publication susmentionnée *De potentia* (ch. 4.5.2), qui a été publié en même temps que la première partie de *Summa theologica*. La critique d’Aquin à propos d’Averroès dans l’ouvrage *De spiritualibus creaturis*, Aegidius Romanus l’a reprise et colportée à travers sa *reportatio* dans des traités anonymes (*ms. Oxford, ms. Bazán*). Ce genre de thomisme mal intentionné a toujours été considéré comme une définition objective de la théorie de cognition d’Averroès. Cette version de l’averroïsme achevée en 1268, Thomas d’Aquin l’a apportée d’Italie à Paris. Thomas a changé l’averroïsme primitif de Rufus et Bonaventure. Il a été établi sur le mode de l’hylémorphisme universel lorsqu’il s’agissait de la copulation de deux substances. Thomas d’Aquin a laissé accomplir cet acte mythologique de cognition individuelle en mode averroïste « *duplex esse* ».

« Alors l’espèce intelligible a un être double (*habet duplex esse*). L’un est donné dans l’intellect possible, dont la forme est l’espèce intelligible. Le second être de l’espèce est donné dans les fantasmes dont il est extrait. Cependant, les fantasmes sont dans l’être humain individuel, parce que la capacité de l’imagination est physiquement créée et donnée par un organe du corps. Cette espèce intelligible est le médiateur qui relie l’intellect possible à l’être humain individuel (*species intelligibilis est medium coniugens intellectum possibilem homini singulari*). » [[332]](#footnote-332)

La première forme de l’espèce doit être donnée dans l’intellect hypostasié cosmique en dehors de l’homme, car elle existe en tant que forme immatérielle actualisée. La deuxième forme de l’espèce est donnée par le fait qu’*intellectus possibilis* d’Averroès, séparé à la manière des alexandrins, est censé communiquer avec l’homme à travers les fantasmes (*continuari hoc homine per phantasmata*). Selon le CMDA, c’est un non-sens même pour plusieurs raisons données par le concept de cognition en tant que *proportio* (séparation des deux composantes de l’âme, double rôle du diaphanum, double concept d’intentionnalité, etc.). L’interprétation thomiste de CMDA affirme qu’*intellectus possibilis* immatériel, venu de l’extérieur, met en mouvement le processus d’abstraction de l’espèce sensuelle en intelligible par sa propre subsistance dans l’être humain individuel. L’herméneutique insiste sur le fait qu’un tel scénario exclut la définition de la personne existante. Thomas d’Aquin voit *intellectus possibilis* dans CMDA comme une substance séparée (*separatus*). L’introduction de cette absurdité signifie que le principe matériel et immatériel de la cognition dans l’interprétation averroïste de Thomas et de Aegidius par rapport à CMDA n’a aucune possibilité de se rencontrer. Les deux substances séparées n’ont aucune possibilité de communiquer en vue de la réceptivité universellement donnée de l’intellect définie comme *tabula rasa*. Les deux substances séparées seraient des substances actualisées ; la cognition individuelle ne pourrait pas du tout surgir. Par conséquent, *species intelligibilis* dans la version averroïste de CMDA faite par Aquin détient une fonction centrale. Contrairement au texte, cette espèce porrétane du troisième genre a une double possibilité d’existence (*duplex esse*), car elle doit assurer cette connexion absurde entre l’intellect possible séparé et l’acte individuel (et non personnel) de cognition.

Revenons à la citation de l’écriture *De spiritualibus creaturis*, qui annonce *Wirkungsgeschichte* de l’averroïsme thomiste. Au nom d’Averroès en tant qu’averroïste, Thomas a créé une nouvelle espèce porrétane du troisième genre. Le premier être de cette espèce objective au sens de l’actualité est donné dans l’intellect possible, dont la forme est cette espèce objective (*in intellectu possibili, cuius est forma*). Son second être est donné dans les fantasmes sensuels, d’où cette espèce est abstraite (*aliud in phantasmatibus, un quibus abstrahitur*). La conclusion de cet argument douteux montre qu’Averroès de Thomas a créé *species intelligibilis* comme un être du troisième genre (*medium*), à la fois matériel et immatériel qui relie directement l’intellect aux sens (*ipsa ergo est medium coniungens intellectum possibilem homini singulari*). L’interprétation qui fait Thomas de CMDA a créé une nouvelle version des simulacres sophistiques (*intellectus possibilis, species intelligibilis*) parce qu’il en a fait des substances absurdes. En conséquence, il attribua à l’interprétation d’Averroès une définition erronée de l’intellect sur le mode de « *hoc aliquid* », c’est-à-dire comme un être du troisième genre. Selon Siger et son école, c’est un pur non-sens, qui n’a rien de commun avec les vraies conclusions de CMDA. Averroès, interprété selon Siger, a une *proportio* précisément donnée et scientifiquement prouvée des sens et de l’intellect. Thomas d’Aquin, d’autre part, a créé un nouvel averroïsme par une conjonction contradictoire de *tertium ens* qui sont donnés par la « *continuatio* » mythologique d’*intellectus possibilis* cosmique inexistant. Il continue ses effets dans l’homme à travers les fantasmes. Cette interprétation averroïste d’Averroès aurait été rejetée par Albert en référence à l’acte factuel d’*intellectus speculativus* selon CMDA. Albert a réalisé la synthèse réussie entre Averroès et Avicenne en évitant le Sophisme oxfordien, qu’il considérait comme une erreur dans la polémique avec Kilwardby (OBJ II, ch. 2.4.1). L’école de Siger a intégré la théorie de la personne cognitive selon CMDA dans l’ensemble de métaphysique d’Aristote ; de plus, ils ont relié cette théorie à l’Avicenne évaluée de manière critique. Par conséquent, Siger comme *Docteur Invidiosus* est devenu *Expositor Novus* pour les maîtres philosophiques vraiment éduqués, ce qui a été indirectement déclaré par le décret de 1272. Comme Albert, Siger a rejeté dans QIIIDA l’interprétation averroïste d’Averroès. Albert a été le premier interprète correct de CMDA ; cependant, selon Siger, il s’est retrouvé dans l’unité essentielle de la personne construite sur l’identité faite à travers *intellectus speculativus*. Dans le deuxième commentaire sur *De anima*, Siger a directement critiqué Aquin en tant que semiaverroïsme et a apporté une correction méthodologique à la procédure d’Albert. Son interprétation de l’unité de la personne et de la cognition suivait la ligne existentielle de CMDA, mais il n’avait pas le caractère d’une preuve scientifique. Au contraire, le *Doctor Angelicus* a introduit le dualisme des formes dans l’âme afin de préserver le postulat théologique clé de l’âme immortelle. Les artistes qui ont défendu l’unité de l’Université de Paris liée à l’unité de la personne donnée à l’école de Blund ne pouvaient accepter ce dualisme. La fondation de cette première université chrétienne était mise en danger. Siger définissait *anima intellectiva* sur le mode de *compositio*, mais rejetait tout dualisme des formes dans l’âme (*unam compositam*, ch. 4.4.1). Selon Siger, le thomisme semiaverroïste est philosophiquement faux, bien qu’il serve la bonne cause. Dans l’intérêt de l’accord aristotélicien en tant que vérité fondée scientifiquement « *ad mentem Averrois* » et interprétée selon l’école sicilienne, les artistes ont appelé à la séparation de la théologie et de la philosophie avec le Décret de 1272, citant l’écriture *Secondes Analytiques* (ch. 4.1.2). L’interprétation de Thomas *De anima* ne correspondait pas au document de base de la Faculté artistique. Thiomas combinait les deux sciences en une seule vérité de manière beaucoup plus sophistiquée que les sophistes Latins.

À partir de l’année 1270, le débat sur l’unité de la cognition et de la personne n’a été mené que parmi les vrais connaisseurs *De anima* issus des rangs du premier averroïsme lorsque le zélé thomiste Aegidius était intervenu. Ce sophiste Latin a ouvertement soutenu Thomas dans la lutte contre les modernistes et s’est battu contre le groupe de Siger. Son heure de gloire est venue en 1277, lorsqu’il a aidé à éditer le décret de Tempier contre l’école de Siger, car il était le seul des modernistes parisiens qui connaissait vraiment leurs arguments de manière qualifiée. Pecham, en tant que *magister regens* des modernistes de l’époque, n’avait pas la qualification à ce niveau ; par conséquent, il dut quitter l’Université de Paris vers 1271 et retourna à Oxford moderniste. Mais immédiatement après la déclaration du Décret en 1272, Thomas d’Aquin battu a également dû quitter Paris et il est retourné en Italie. La première version du thomisme aristotélicien, fondée par Thomas d’Aquin et transmise par Aegidius, n’avait pas la phénoménologie de cognition intellectuelle selon CMDA. La compréhension de Thomas de la personne se rapporte à l’existence dans l’*Éthique à Nicomaque*, qu’il connaissait bien. Sans la conception de cognition intellectuelle, aucune conclusion importante n’est ressortie de cet écrit pour lui, qui aurait atteint le niveau de l’argumentation retenue dans CMDA. Siger a combiné à la fois l’*Éthique* et CMDA dans l’acte de l’existence de la personne. Elle a été adoptée par le reste des connaisseurs d’Aristote et d’Averroès, tels que Boèce de Dacie et Dante. Selon Siger, le seul maillon intermédiaire de la preuve (*medium*) consiste en notre propre expérience de cognition intellectuelle, car nous pouvons l’évoquer à volonté par l’acte de notre volonté individuelle. L’interprétation douteuse d’Aquin du lien médian de la déduction n’a aucune causalité de la première substance, mais avec l’essence faite selon le Sophisme oxfordien. Quand l’écrit CMDA mentionne l’intellect comme « *duplex genus* », Thomas d’Aquin confirme « *duplex esse* ». Thomas a rejeté la question phénoménologique du « comment » la cognition est réalisée selon CMDA, en accusant la conception de l’intellect élaborée par Averroès d’un dualisme substantiel. Siger a clairement déclaré que CMDA décrit la manière dont l’intellect, en tant que puissance immatérielle de l’âme, est connecté au corps et de quelle manière il est séparé du corps sur le mode de *separabilis* (ch. 4.4.3). L’écriture CMDA n’implique pas de dualisme ; au contraire, il rejette catégoriquement une telle théorie. Siger critique donc la conception d’Aquin telle qu’elle est présentée au moment de son séjour en Italie jusqu’à l’ouvrage *De anima intellectiva*. Ce travail a ajouté à la critique de la période romaine de Thomas la théorie erronée de l’intellect énumérée dans l’écriture *De unitate intellectus*. Thomas a résolu le problème formellement correctement en tant que correspondance et en tant qu’acte d’un sujet individualisé. Mais sa solution n’a pas la nature d’une preuve scientifique selon *Seconds Analytiques*. L’acte de cognition n’est pas donné comme « *ipse* » sur le mode existentiel comme c’est le cas dans CMDA. L’accusation d’Averroès comme un averroïste a créé un autre dualisme inacceptable directement au sein de l’école du premier averroïsme. Une fois de plus, le Commentateur a été accusé de ce dualisme, donné par une lecture incorrecte de CMDA faite de manière sophistique. Averroès sert d’écran de projection sur lequel les modernistes et les sophistes de toutes sortes projetaient leurs propres erreurs objectives selon le mécanisme freudien d’inversion dans le contraire. Thomas d’Aquin et Aegidius ont en tête un Averroès différent du philosophe prudent Siger, qui n’a pas encore été réhabilité pour sa lecture ingénieuse de CMDA et pour son humanisme intégral. Ce genre de révolution intellectuelle présuppose la véritable révolution de la modernité critique pour enquêter sur ses débuts démoniaques.

Après son arrivée à Paris à la fin de 1269, Thomas dut résoudre la question fondamentale que les magistères de la rue du Fouarre annonçaient dans la thèse « *homo ipse intelligit* ». Le premier argument contre Siger est exposé dans la réponse de l’ouvrage cité *De spiritualibus creaturis* (1268), qui rejette l’averroïsme supposé d’Averroès et cherche la nature de la cognition à travers une nouvelle interprétation sur *De anima*. La différence clé dans l’interprétation de l’école de la rue du Fouarre est donnée dans l’utilisation du terme « *sicut* » pour l’équivalence des sens et de l’intellect. Les artistes qui connaissent CMDA utilisent systématiquement le terme « *similiter* » d’Averroès. Comme nous le savons, ce point de vue est déjà présent dans le commentaire de Thomas d’Aquin sur les Sentences et maintenant il l’a répété.

« Cependant, cette permanence de l’intellect possible en nous (*haec continuatio*) n’est en aucun cas suffisante pour assurer la reconnaissance de l’être humain individuel (*hic homo singularis intelligat*). Aristote, dans le troisième livre *De anima*, compare les fantasmes en termes d’intellect possible comme une couleur sur le plan de vision. Les espèces intelligibles sont abstraites des fantasmes dans l’intellect possible, tout comme les espèces (*sicut*) de couleur sont abstraites dans le processus de vision donné par le sens. Ainsi, les espèces intelligibles sont données dans les fantasmes de la même manière (*sicut*) que les espèces sensibles sont données sur la surface colorée. » [[333]](#footnote-333)

La citation défend la cognition pour l’individu (*hic homo singularis intelligat*) en utilisant le modèle du diaphanum donné dans CMDA. La couleur n’est pas sur le mur, mais dans la vue, qui est activée par l’irradiation de l’objet. La médiation a lieu entre l’exposition de la chose physique dans la réalité et sa cognition visuelle, car ces activités n’appartiennent pas au même ordre. Par l’exposition au rayon du soleil, cela se passe dans la réalité ; mais voir est un acte des sens, qui synthétisent les sensibilités individuelles des espèces en fonction d’événements extérieurs réels. De même, il doit y avoir une différence entre les synthèses individuelles de la cognition par *species intelligibilis* (« comment »), contrairement à la question universelle du « qui » est synthétisée comme contenu universel de la cognition (*conceptus*). L’essence de la dispute réside dans le fait que l’intellect, en tant que substrat formel (*subiectum*), apparaît de la même manière pour toutes ces synthèses. L’individualisation des deux espèces est donnée en référence à *De anima* en tant que processus formel d’abstraction (*phantasmata comparantur ad intellectum possibilem sicut color ad visum*). L’acte de cognition en nous (*intellectus possibilis* d’Averroès comme *tertium genus*) est donné comme une synthèse immatérielle de l’espèce intelligible. Cette activité de l’intellect en tant que porteur de la cognition était similaire à la vision de l’œil, qui produit une espèce sensuelle (*species intelligibilis sicut species visibilis*). Ensuite, selon l’utilisation du terme « *sicut* » par Thomas d’Aquin, l’espèce intelligible est potentiellement contenue dans les fantasmes sensuels tout comme l’espèce sensuelle est potentiellement donnée dans l’irradiation du mur. Nous avons commenté la partie principale du principe de la proportionnalité des sens et de l’intellect à travers l’écriture d’Aquin *De potentia* (ch. 4.5.2). Thomas d’Aquin prend la connexion entre les sens et l’intellect à travers la médiation potentiellement donnée, mais sur le mode de causalité univoque et formelle donnée par le terme « *sicut* ». Ce n’est pas le point de vue selon CMDA, car la cognition sensuelle et intelligible se déroule sur le double mode de la médiation. L’intentionnalité de l’intellect en tant que *diaphanum2* n’est donnée que dans le mode *similiter* ou *consimile* par rapport à l’espèce sensuelle en tant que *diaphanum1* (OBJ I, ch. 2.4.4). Il existe une différence fondamentale entre la puissance matérielle et immatérielle de la médiation dans l’acte de cognition. La métaphore de cognition intellectuelle comparée à la cognition sensuelle (*sicut color ad visum*) est imparfaite, car elle ne respecte pas la différence « *subjective—obiective* ». Le point de vue des magisters autour de Siger a été élaboré par Boèce de Dacie vers 1271 dans l’ouvrage *Anonymus Giele* pour critiquer l’enseignement d’Aquin. Il proclama l’équivalence des deux espèces à Paris immédiatement après son arrivée en 1270. L’approche formelle ne tire ni l’immatérialité ni la séparabilité de l’intellect donnée sur le mode de *separabilis* de la médiation sensuelle donnée par l’individualisation de la cognition par l’organe réceptif dans le corps. La puissance immatérielle d’*anima intellectiva* n’a pas d’organe sensoriel. C’est pourquoi l’intellect se réfère au corps uniquement en mode « *obiective* » et « *inmixtus* ». Thomas d’Aquin doit en quelque sorte individualiser l’intellect à la manière de l’organe des sens ; ce n’est pas possible. L’intellect est une faculté immatérielle de l’âme, et cette dernière ne possède pas un tel organe. L’intellect immatériel n’a pas d’organe propre dans le corps et dépend de notre volonté personnelle immatérielle, alors que les sens possèdent un organe matériel et que leur cognition procède nécessairement sur le mode de la causalité effective. L’actualisation de la cognition sensorielle se produit de manière causale et automatique au moment où les organes sont activés par une impulsion externe provenant de la direction de la première substance réelle. Nous ne pouvons pas arrêter le processus de voir quelque chose ; cependant, nous pouvons arrêter de penser. Thomas d’Aquin n’a pas voulu prendre note de la vision plurivoque de la médiation (*sicut*). L’école des modistes de Siger, à laquelle appartenait également Boèce de Dacie, défendait cette distinction à travers une double conception de la médiation, qui se donne comme diaphanum sensuel et intellectuel. Cela donne naissance à la théorie de l’intellect comme relativement séparé des sens et du corps. À la suite de Siger, l’ouvrage *Anonymus Giele* distingue ce fait comme une différence de *modus cognoscendi*, qui est donné de manière subjective et évidente. L’intellect n’a pas la même causalité formelle que les sens. Pour l’intellect, le corps n’est qu’un objet et non un sujet, car il est la puissance immatérielle de l’âme. Puisqu’il y a un double diaphanum pour les sens et pour l’intellect, il y a aussi une double causalité formelle qui assure la médiation et la correspondance au cours de la cognition. La première médiation est donnée causalement sur le mode de l’individualité de la personne (*experimur*) et la seconde uniquement sur le mode de l’ipséité existentielle (*conscii sumus*).

Thomas n’a pas travaillé avec cette division et n’a pas unifié la causalité formelle présentée dans l’écriture *De potentia* (ch. 4.5.2). La comparaison dans le mode « *sicut* » définit l’intellect comme une faculté hypostasiée qui peut porter l’espèce au sens de *subiectum* (*species intelligibilis… est in intellectu possibili*). L’intellect est devenu le sujet et, par conséquent, l’intellect objectif thomiste est apparu comme une hypostase sous la forme d’*intellectus formalis*. Cette conception averroïste qui énonce de manière univoque la formation des espèces dans les sens et dans l’intellect, nous la trouvons dans ST I, q. 75, qui a été écrit en même temps que les commentaires romains sur *De anima*, c’est-à-dire vers l’an 1268. Dans la partie citée de *Summa theologica*, Thomas d’Aquin adhère au même principe d’une seule et même causalité formelle pour les deux types d’espèces, ce qui fait le principe de base de la correspondance (*phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum*).[[334]](#footnote-334) La clé est le terme « *ratione obiecti* » lié à la comparaison, qui signifie univocité formelle. Siger et son école ont répondu que ce « *ratione obiecti* » ne peut être donné pour l’exercice de l’intellect (*actio*) au même sens que pour la connaissance sensible. Alors l’intellect ne serait pas séparé des sens et serait donné comme une forme essentiellement déterminée dans l’âme. Thomas d’Aquin comprend l’âme en termes aristotéliciens, conformément au premier averroïsme, comme la forme existentielle pour *actus essendi* de la personne. L’essence de l’intellect comme forme hypostatique dans le sujet cognitif de Thomas n’est certainement pas l’exercice de l’intellect comme mode existentiel de compréhension dans la personne de Siger ou dans le *Dasein* de Heidegger. La supposition logique de l’intellect en tant qu’essence (*Gehaltsinn*) n’est pas du tout capable de distinguer les deux modes de médiation, contrairement à l’imposition métaphysique de l’intellect existant défini comme *tertium genus* (*Bezugssinn*). Pour Thomas d’Aquin en tant que théologien, l’analogie formellement déterminée de la connaissance dans le mode « *sicut* » assure l’immortalité de l’âme. L’intellect avicenniste existe dans l’âme de manière hypostatique et par l’analogie du « *sicut* », il agit vers le bas, vers les sens. Mais l’intellect, défini comme l’essence, n’est qu’un *quartum genus* d’Averroès, c’est-à-dire un universel du type d’une seconde substance (*ratio rei, quidditas, essentia*, etc.). La division de la médiation garde un caractère fondamental, car elle établit deux sujets de cognition différents (corps, âme) et les combine en une unité de correspondance résultante constituée en *tertium genus*. L’intellect travaille dans le corps et dans l’âme comme une faculté immatérielle indépendante, contrairement aux sens donnés dans l’organe matériel. Le pouvoir cognitif ne peut être pris sur le mode univoque d’un seul et même diaphanum, puisque la médiation par *species sensibilis* et *intelligibilis* est fondamentalement différents dans l’un et l’autre cas (matérielle, immatérielle). De plus, il est vrai que la première médiation sensuelle est donnée sur le mode numérique « *idem* », et la seconde médiation intelligible n’existe que sur le mode existentiel « *ipse* ». Averroès et Siger séparent clairement la formation de l’espèce sensuelle et de l’espèce intelligible l’une de l’autre, et combinent par conséquent les deux formes de reconnaissance l’une avec l’autre sur le mode *consimile*. Le premier acte est matériel et lié à l’organe des sens (*subiective*), tandis que le second acte est immatériel, car l’intellect n’a pas d’organe des sens (*obiective*). Siger a rejeté le dualisme caché d’Aquin de « *duplex esse* » cité pour les deux types de puissance de connaissance. Cela a changé la perception de l’intellect pour une hypostase donnée dans le mode *separatus*. Thomas a séparé l’intellect en tant que forme pure en mode *qua2* et a ainsi sécurisé le principe essentiel de la production formelle de l’espèce immatérielle dans l’âme (*subiective*). Puisque l’intellect est essentiellement défini comme l’essence immatérielle éternelle de l’âme, l’âme est également immortelle. Le texte typique qui est utilisé à partir de *De anima* à cette fin est la preuve faite en *modo geometrico* comme Bonaventure l’a fait avant lui (ch. 4.1.2). Aquin utilise l’exemple géométrique *De anima* 414b28‒32 pour donner une définition générale de la figure géométrique qui s’adaptera à toutes les figures sans exprimer la nature particulière de l’une des figures précédentes. Aquin l’utilise pour expliquer la supériorité de la faculté intellectuelle dans *anima intellectiva*.

« De la même manière (*similiter*), on peut dire que les facultés végétatives et sensibles sont dans la faculté intellective comme un triangle et un carré sont dans le pentagone. Car le carré est bien une figure spécifiquement différente du triangle, mais pas du triangle qui est potentiellement dans le carré. » [[335]](#footnote-335)

C’est une vision formaliste typique de l’averroïsme en tant que « poupée matrjoschka » que Bonaventure utilisait avant Thomas. La faculté intellectuelle fait une enveloppe de facultés inférieures qui ont la même cause productive et elle fait la cause extrinsèque supérieure (*vegetativum et sensitivum quod inest intellectivo, est a causa extrinseca a qua est intellectivum*, ibid, 300.837). Ce procédé correspond formellement aux divisions de Siger « *subiective* » pour les facultés végétatives et sensibles et « *obiective* » de la faculté intellectuelle dans le mode *inmixtus* donné *ab extrinseco*. Cependant, ce qui est le même dans le mode « *idem* » (*Gehaltsinn*), ce n’est pas la même chose dans le mode « *ipse* » (*Bezugssinn*). L’inférence logique en tant que supposition géométrique n’est pas une imposition métaphysique provenant d’une causalité réelle de l’homme. Il n’y a pas de triangle chez l’homme qui puisse exercer le véritable processus de cognition. Par rapport à l’utilisation de DA I–II dans la partie introductive de QIIIDA de Siger, Aquin utilise DA I–II d’une manière formelle qui constitue un pur sophisme pour les maîtres de la rue de Fouarre.

La solution thomiste a objectivement défini le processus de cognition par exposition par-derrière dans la direction de l’intellect hypostatique comme une nouvelle forme (ch. 4.5.2). L’intellect opère alors selon le travail cité *De potentia* pour l’actualisation de l’intelligibilité des espèces dans le mode d’hypostase subsistante (*intellectus in actu*) et a sa propre actualité selon ST I, q. 75, a. 2 (*intellectus habet operationem per se*). La cognition sensuelle produit dans l’âme une espèce sensuelle individuelle, et son sujet est donné dans l’imagination sensuelle. Sur ce point, il n’y a pas de différence ici entre Siger et Thomas d’Aquin ; l’individualisation de cette cognition est matérielle (*subiective*). Le problème s’est produit au deuxième étage de la médiation dans le mode d’intelligibilité des espèces. L’intellect immatériel thomiste fonctionne dans *anima intellectiva* immatérielle sur le mode d’une forme hypostasiée comme un autre sujet de cognition (*subjective*). Il produit une espèce intelligible, que l’intellect actif également donné transforme en un concept universel résultant. La connexion entre les deux types d’espèces est créée par une causalité formelle univoque, qui est donnée dans le script *De potentia* comme un processus d’actualisation des sens ou de l’intellect effectué par les espèces. De la matière, la simple forme est transférée à l’intellect à travers les espèces sensuelles et intelligibles. Cette forme provoque l’effet univoque donné, c’est-à-dire la cognition sensuelle ou intellectuelle (*effectus similatur causae secundum suam formam*, ch. 4.5.2). Ensuite, il est clair que Thomas défendait la comparaison (*sicut*) dans la causalité formelle univoque des deux types d’espèces. De plus, il fait tout le processus de déduction *modo geometrico*, voyons la citation susmentionnée tirée de l’écrit *De unitate*. La cognition au niveau de l’intellect est basée uniquement sur la causalité formelle avec laquelle la chose réelle agit sur notre intellect à travers l’espèce sensuelle actualisée. Le thomisme a besoin de cette causalité formelle pour sécuriser la prédication de l’intellect en tant que forme actualisée dans le mode *per prius*. L’actualité vient des sens, selon le scénario du premier averroïsme. Puisque l’actualité des espèces sensuelles dans le mode « *sicut* » est similaire à l’acte de l’intellect produisant une espèce immatérielle, l’intellect est une forme immatérielle dans l’âme. Cela a donné naissance au modèle de « *sicut* thomiste » de la cognition établie « *subiective* (senses) — *subiective* (intellect) ». Ce n’est pas le modèle *consimile* de CMDA ou la conception *subiective* et *obiective* établie par les Modistes. Thomas a élaboré l’unité univoque de la causalité formelle, qui a établi la cognition objective dans le sujet cognitif objectivement défini. Une telle interprétation aristotélicienne de la cognition et de l’unité de la personne est formellement correcte, mais certainement pas scientifiquement, selon la preuve déductive des *Secondes Analytiques*. La définition de la personne n’est pas égale à la définition du triangle, car elle procède selon le mode de démonstration génériquement différent. La preuve est dérivée des déclarations hyparchiques qui se rapportent à la causalité travaillant en dehors de l’esprit. La preuve est donnée sur le mode « *ex inmediatis* » selon la première triade de principes cognitifs. La causalité hyparchique ne peut pas être déduite par l’intellect thomiste en tant qu’essence, car une telle définition est donnée comme un concept potentiel. L’âme est la seule forme du corps, et non l’intellect. La personne de Siger et du Commentateur en tant que première substance réelle s’est transformée en un sujet thomiste formellement immortel en tant qu’intellect déterminé en mode *subiective*. Thomas d’Aquin n’a pas de causalité effective dans le lien médian de la déduction, ce qui n’est possible que par l’acte de cognition sur le mode « *ipse* ». La prédication scientifique commence dans l’expérience existentielle de sa propre ipséité, qui est donnée par l’acte vécu d’*anima intellectiva* dans le corps. C’était et c’est le point de vue résultant de Siger dans QIIIDA. Sa perspective orientée vers la personne résolvait tous les problèmes de l’âme et de l’intellect.

Siger a de nouveau critiqué Thomas d’Aquin après l’année 1270 parce qu’il a effectué la même interprétation erronée de l’acte de connaissance à Paris que lors de son séjour à Rome, y compris l’attaque répétée contre Averroès en tant qu’averroïste. Le travail *De unitate intellectus* hypostatisait l’intellect dans le schéma « *duplex esse* » comme une forme suivante dans l’âme afin d’assurer l’immortalité théologiquement postulée de l’âme. La solution thomiste nie l’argumentation de CMDA et elle ne donne pas la preuve scientifique selon *Secondes Analytiques*. Le savant brillant et discret devint par la suite le véritable *Doctor Invidiosus* du groupe influent des aristotéliciens autour d’Aquin et d’Aegidius. Lors de l’attaque tragique de l’école de Siger, ils ont rejoint le groupe de modernistes autour de Bonaventure. Maintenant, il est évident qu’en 1270 Aquin ne pouvait pas accepter la position des artistes dans la rue du Fouarre. Il aurait dû accepter le raisonnement complet de Siger selon CMDA. Mais le théologien papal est venu d’Italie à Paris et il n’était pas un philosophe critique à la manière de l’évêque Alvernus. L’écriture *De unitate* attaquait directement la tradition parisienne du premier averroïsme de la rue du Fouarre, qui, depuis l’évêque et chancelier Alvernus, adhérait à l’interprétation *De anima* faite par Averroès séparée de tous les néoplatoniciens et aussi d’Aristote lui-même.[[336]](#footnote-336) Thomas acceptait la critique d’Averroès selon le deuxième averroïsme. Il le transforma en philosophe perverti à la manière des néoplatoniciens (*Averroys perverse refert sententiam Themistii et Theophrasti*), car il aurait défini *intellectus possibilis* dans CMDA comme une substance distincte. Il s’est ainsi déclaré être un véritable aristotélicien qui a élaboré l’acte individuel de cognition selon *De anima*. Jetons un coup d’œil au texte dans lequel a été créée l’interprétation erronée d’Averroès par Thomas qu’il a ensuite apportée à Paris. Le témoignage clé est contenu dans l’ouvrage *Summa contra Gentiles*, qui se réfère à la *Lichtung* originale de la vérité et non-vérité qui a fondé le semiaverroïsme formel d’Aquin et d’Aegidius. Ici, il était encore possible de prendre les deux chemins, à la fois le chemin de Siger et Albert ; ainsi que le dualisme ultérieur de Thomas de deux formes, c’est-à-dire l’âme et l’intellect. Le texte expose l’interprétation correcte *De anima* au cours de l’édition de SCG II sur le mode de l’école sicilienne, bien qu’il ne soit attribué qu’à Aristote. Siger a probablement réagi à ce passage du manuscrit de Munich lorsqu’il a offert à Thomas d’Aquin une meilleure possibilité d’interpréter l’écriture CMDA.

« L’activité ne procède que par une certaine capacité, qui est donnée en soi par la vertu de forme (*formaliter in ipso est*). C’est pourquoi Aristote a expliqué dans le deuxième livre *De anima* que l’acte par lequel nous vivons et percevons est la forme et l’activité actualisée (*est forma et actus*). Les deux activités, c’est-à-dire l’intellect passif et l’intellect actif, sont spécifiques à l’homme. En le faisant, l’homme fait abstraction des fantasmes et, par la pensée, il absorbe le contenu réellement donné de la compréhension (*recipit mente intelligibilia in actu*). Nous ne pouvons parvenir à ces idées autrement qu’en les expérimentant en nous-mêmes (*nisi eas in nobis experiremur*). Par conséquent, il est nécessaire que les principes auxquels nous attribuons ces deux activités, comme l’intellect passif et l’intellect actif, soient des capacités qui existent formellement en nous (*virtutes quaedam in nobis formaliter existentes*). » [[337]](#footnote-337)

La citation expose la tension entre les deux lignes de raisonnement qui définissent l’intellect. La première, elle fournit la primauté de l’expérience (*in nobis experiremur*) ; la deuxième ligne est construite sur la définition formelle (*in nobis formaliter existentes*). Le premier chemin mène au principe phénoménologique de Siger, par lequel nous reconnaissons l’âme à partir de nous-mêmes comme une substance première vécue (*experimur—conscii sumus*). Le deuxième chemin mène au principe ultérieur de Thomas de l’intellect en tant que forme dans l’âme. Peut-être ces passages proviennent-ils du deuxième livre SCG, qui a été édité lors du deuxième séjour à Paris en relation avec la critique de Siger (Wéber 1970, 299—305). En tout cas, ils forment un jalon ; il était possible de prendre les deux directions, que ce soit en 1263 ou en 1270. Les potentialités sont formellement présentes dans l’âme parce que l’âme est une forme du corps réellement existant (*quo vivimus et sentimus, est forma et actus*). Les deux composantes de l’intellect sont classées comme facultés de l’âme et elles sont exercées par la première substance existante (*convenit homini*). Ensuite, la phrase clé suit, qui en termes de sens coïncide exactement avec l’attitude phénoménologique de Siger. Nous ne pouvons reconnaître la définition des deux types d’intellect d’aucune autre manière (*non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus*) que par notre expérience directe (*nisi eas in nobis experiremur*). Cependant, « Homme volant » d’Avicenne et de Descartes a également l’expérience autoréflexive directe de l’intellect, qui existe en tant que forme indépendante en dehors du corps. Cette objection des modernistes se reflète dans la citation de la dernière phrase, qui dit que ces deux facultés intellectuelles de l’âme existent formellement en nous (*sint virtutes quaedam in nobis formaliter existentes*). La définition de « *formaliter* » peut signifier la relation de Siger des activités existentielles à l’être existentiel, car la forme citée fait une part de l’âme (*qua1*). Ou, ils ont dirigé l’interprétation vers l’intellect comme une forme hypostasiée, dont l’existence immatérielle et séparée est donnée dans l’âme comme une forme du corps pendant la vie terrestre (*qua2*). C’est précisément ce point de vue qui est contenu dans la partie clé de l’argumentation *De unitate intellectus* et il est dirigé contre l’école de Siger. Thomas d’Aquin y défend la vision catholique d’*intellectus possibilis* individualisé selon Avicenne, ce qu’il avait déjà fait lors de son premier séjour à Paris.

« Mais que personne ne me dise, comme certains le prétendent, que cela en vertu duquel nous comprenons (*id quo intelligimus*) n’est pas un intellect possible individualisé (*hic intellectum possibilem*), mais autre chose. Ce faisant, ils rejettent ouvertement l’affirmation d’Aristote dans le troisième livre *De anima* sur l’intellect possible, où il dit : Je comprends par l’intellect en vertu duquel l’âme est capable de juger et de comprendre (*intellectum, quo opinatur et intellegit anima*). » [[338]](#footnote-338)

La définition d’*intellectus possibilis* est donnée conformément au texte *De anima* dans le mode de l’intellect comme forme de l’âme (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*). Thomas prend littéralement la phrase clé *De anima* 429a23, que l’âme comprend à travers l’intellect (νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή). Il ressort clairement de la citation qu’il s’agit de la définition de l’intellect possible dans le cadre de la forme effective dans le mode « *quo* » (νοῦν ᾧ), qui est considérée comme une définition authentique de l’intellect selon *De anima*. Le problème philosophique majeur est caché dans la définition substantielle d’Aquin de l’intellect possible (*hoc intellectum possibilem*). Selon Siger, il s’agit d’une erreur fondamentale, car *intellectus possibilis* n’est qu’un « *aliquid aliud* », puisqu’il représente l’acte existentiel de compréhension (*obiective*) et non une forme hypostasiée attachée à l’âme (*hoc aliquid*). C’est précisément cette définition hypostasiée et subjective de l’intellect qui est défendue dans la citation de Thomas tirée *De anima* (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*). Selon Siger, cela ne peut être dit que de l’intellect qui est comme *quartum genus* ; mais c’est le concept en pensée et non un acte existentiel, dont parle le texte cité *De anima*. Cette interprétation averroïste dans *De unitate* est toujours valable aujourd’hui, y compris l’attaque contre les « *aliqui* » de la rue du Fouarre. Selon l’école de Siger défendant l’héritage d’Alverne, cet aristotélisme d’Aquin appartient au groupe douteux des « *sequaces Aristotelis* » selon Avicenne qui professait la pluralité des formes hypostasiées chez l’homme. Aristotélicien Siger rejetait cette conception de la forme intellectuelle dans le modèle *qua2*. Il se réfère à l’objectif général de la métaphysique d’Aristote, à l’interprétation de CMDA et à la preuve scientifique selon *Secondes Analytiques* faite sur le mode sicilien « *ad mentem Averrois* ». Thomas d’Aquin est un averroïste patenté selon Avicenne ; par conséquent, il doit avoir rejeté la vraie doctrine du Commentateur, qui n’était pas un averroïste. Thomas d’Aquin avait besoin de la puissance formellement séparée de l’intellect de Thémistius et de Théophraste en tant que forme hypostatique spéciale, qui, à la manière *inmixtus* et *ab extrinsece*, assure l’immortalité d’*anima intellectiva* vis-à-vis des sens. Par conséquent, dans l’ouvrage *De unitate*, il a rejeté en principe l’interprétation des deux auteurs selon CMDA (*Averroys perverse refert sententiam Themistii er Theophrasti de intellectu possibili et agente*, Leonina 43, 314.389‒91. L’école de Siger rejetait le simulacre averroïste de Thomas parce qu’ils ont vu et commenté le vrai Averroès. Cela a également été confirmé par Aquin dans *De unitate* lorsqu’il s’est adressé aux magisters de la rue du Fouarre (*aliqui solum commentum Averrois videntes*; Leonina 43, 314.394). Thomas avait absolument raison dans son erreur pythienne. À travers son erreur, Aquin raconte la vérité fondamentale et donc objectivement cachée à la manière musicale d’*alètheia*. Par conséquent, les poètes géniaux comme Dante ont vraiment compris la querelle de Thomas avec les philosophes de la rue du Fouarre.

La philosophie doit commencer la question de la vraie cognition uniquement à partir de l’interprétation du Commentateur (*solum commentum Averrois*). Suivant le chemin caché d’*alètheia*, l’herméneutique voit la différence entre l’ipséité et l’identité dans les deux modèles qui fondent l’unité de la personne connaissante. Pour les objectivistes, cette différence n’existe pas, car elle ne peut être vue sur le mode de la vérité formelle univoque. La différence réside dans la perception de l’intellect donnée par l’exposition de face ou par-derrière. Malheureusement, le modèle d’Aquin en tant que forme efficace sur le modu Sophisme oxfordien présente la deuxième approche. Siger était fondamentalement opposé à l’introduction de toute hypostase causale dans la cognition scientifique de l’intellect. Le point de départ de la cognition doit être en harmonie avec l’exposition du sens de l’être provenant de la réalité causale des substances premières, qui dans ce cas est la vraie personne hylémorphique, et non l’intellect hypostasié. La forme en tant que telle ne peut pas agir de manière causale, car elle est une simple abstraction dans le cadre de l’essence universelle et elle n’existe que dans la pensée. Par conséquent, selon l’aristotélicien Siger, en argumentant scientifiquement, l’approche de l’étude de l’intellect est tirée des actes causaux de la première substance, et non de la définition abstraite d’une forme immatérielle. Thomas était fondamentalement handicapé en refusant la métaphysique d’Averroès sur le mode « substance *qua* substance ». Le texte nu *De anima* ne suffit pas à déterminer l’unité de pensée de la personne. Les aristotéliciens éduqués à Paris connaissaient ce fait déjà depuis deux générations. En fin de compte, le texte *De unitate* confirme la conception originale de l’intellect en tant que forme. C’était la réponse finale d’Aquin contre la critique de Siger. La citation dit clairement à l’adresse de Siger qu’il n’y a pas d’autre moyen de préserver la séparabilité de l’intellect, car l’intellect doit être une forme selon *De anima* 429a23 (*intellectum quo intelligit anima*). Thomas d’Aquin doit répondre à l’école de Siger de la rue du Fouarre qui rejetait toutes les théories de l’intellect comme une forme hypostasiée. Citons maintenant la partie semiavéroïste *De unitate*, dans laquelle Siger devient *Doctor Invidiosus* dans le plein sens de la vérité comme *alètheia*. Aquin admet indirectement sa défaite philosophique et la victoire de l’école de Siger.

« Mais si vous affirmez que le principe de cet acte, que nous appelons compréhension et intellect, n’est pas une forme (*non sit forma*), alors vous devez expliquer la manière dont (*modum quo*) l’activité de ce principe est l’action de cet être humain individuel (*sit actio huius hominis*). » [[339]](#footnote-339)

La citation voit clairement l’intellect comme une forme active (*modum quo*), où l’intellect est individuel, d’une part, et immatériel d’autre part. Siger a trouvé cette possibilité parce qu’il avait lu attentivement CMDA et était un phénoménologue critique. Sa réponse est contenue dans la critique bien fondée de l’aristotélisme thomiste dans l’ouvrage *De anima intellectiva* (ch. 4.4.3). Le théologien Thomas d’Aquin a délibérément rejeté la lecture magistrale de Siger de l’écriture *De anima* contenue dans l’ouvrage QIIIDA. Il devait connaître cet écrit, car il en a correctement reproduit les principaux arguments. Les œuvres de Siger étaient connues de tous les maîtres instruits à Paris. C’est pourquoi ils élurent Siger recteur des artistes en 1271, probablement pour refuser la critique semiaverroïste d’Aquin dans *De unitate* (1270). Un an après l’élection de Siger au poste de recteur, les enseignants de la rue du Fouarre ont publié une déclaration de principes qui utilisait *De anima intellectiva*. Il était dirigé contre des théologiens tels que Thomas d’Aquin, entre autres. Les artistes réunis autour de leur recteur ont rejeté les enseignements averroïstes de ceux qui sont incapables d’évaluer scientifiquement les problèmes philosophiques et théologiques dans une mesure suffisante, selon la lecture correcte des *Secondes Analytiques*, exempte du Sophisme oxfordien. Jetons un coup d’œil au passage clé *De unitate*, qui est critiqué par Siger comme une façon averroïste de penser. Thomas d’Aquin s’est accroché à l’intellect comme une forme partiellement subsistante donnée en mode *qua2* après la mort de l’homme (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*). La citation a transformé Averroès en un averroïste dans le style de la dispute romaine susmentionnée *De spiritualibus creaturis*.

« Averroès a défini le principe de compréhension comme un intellect possible de telle sorte que son être n’est ni dans l’âme ni une partie de l’âme, ce qui ne s’applique soi-disant que de manière équivoque. L’intellect possible est une substance qui est en quelque sorte séparée du corps (*substantia quaedam separata*) et il prétend que l’acte de comprendre cette substance est ma compréhension ou une autre dans la mesure où cet intellect possible se connecte avec moi ou avec toi (*in quantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi*), et cela à travers les fantasmes qui sont en toi ou en moi. » [[340]](#footnote-340)

Thomas d’Aquin désigne l’intellect comme une forme hypostasiée, mais pas comme une substance moderne, que les seconds averroïstes défendaient selon l’hylémorphisme universel. Puisqu’il désigne la cognition selon l’activité individuelle de l’âme donnée par l’espèce intentionnelle, il n’a aucun problème à prendre la solution de CMDA d’individualisation de la pensée à travers les fantasmes. Cependant, Averroès doit être un averroïste, car Thomas d’Aquin a rejeté son interprétation de l’intellect en tant que *tertium* et *quartum genus*. Par conséquent, il adhère simplement au concept universel d’Averroès de l’intellect possible comme *quartum genus* dans son essence abstraite et objective. Ensuite, en ce qui concerne les textes « averroïstes » bien connus de CMDA (OBJ I, ch. 2.4.3), il n’y a qu’une seule solution, à savoir *intellectus possibilis* séparé. Les connaisseurs de CMDA ont pris cela comme un pur sophisme. L’ouvrage *De unitate* a confirmé la théorie de la *continuatio*, pour refaire l’averroïsme d’Averroès comme l’analyse susmentionnée de *De spiritualibus creaturis* écrite deux ans plus tôt.

La réponse de Siger dans l’écriture *De anima intellectiva* et dans l’ouvrage *Quaestiones super Librum de causis* répondait très probablement aux deux textes cités dans *De unitate*. Siger les prit pour fondamentalement erronés. Thomas définit l’acte de penser sur le mode « *ipse* » pour l’acte de l’intellect et non de la personne. Siger soutient que le problème n’est pas formulé correctement. Le modus « *quo* » cité par Thomas selon l’interprétation aristotélicienne *De anima*, appartient à l’âme en tant que forme réelle du corps, et non à l’intellect hypostasié en tant que puissance. Nous avons cité la paraphrase de *De anima* 415b12–14 (*anima est qua intelligimus*) que Siger oppose à l’interprétation de Thomas *De anima* 429a23 (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*). Du point de vue de Siger et de l’herméneutique d’objectivité, l’erreur d’Aquin est absolument évidente, car il faisait une interprétation erronée d’Averroès. Contrairement à Siger, Thomas n’était pas en mesure d’interpréter correctement le principe phénoménologique de CMDA III. 1 (*scire enim actiones anime prius est apud nos quam scire eius substantiam*, p. 380.37‒41). Le théologien Thomas a dû définir l’intellect comme une autre forme subsistante à côté de l’âme (*qua2*) afin d’assurer son immortalité. Thomas attribuait à Averroès le faux problème du dualisme moderne. L’*intellectus possibilis* séparé n’est censé être lié à l’acte individuel de cognition que par l’acte momentané à travers les fantasmes (*intellectus possibilis copulatur per fantasmata*). Thomas a transformé Averroès en un alexandrin moderne et, à travers l’enseignement sophistique du premier averroïsme, il a transmis à l’Occident l’erreur fondamentale qui façonne encore aujourd’hui l’interprétation objective de l’averroïsme dans le contexte de *via Modernorum*. Sur ce point, Thomas a inspiré la pensée d’Aegidius Romanus. Il fit le même virage vers l’unité thomiste de l’intellect avant l’année 1270, ce qui est exposé dans le Manuscrit d’Oxford dans le commentaire sur DA III (ch. 4.3.2). Siger n’est pas un objectiviste et sophiste moderne, mais un vrai philosophe. Par conséquent, il défend le vrai penseur arabe nommé Averroès. Grâce à l′intuition de notre propre acte d’existence, il peut être scientifiquement prouvé que nous avons une âme intellectuelle. Il peut être prouvé philosophiquement que nous avons une pensée immatérielle, séparée des sens sur le mode *obiective*, mais aucune thèse théologique selon laquelle l’âme humaine soit éternelle. La pensée est en notre pouvoir et l’expérience de la pensée n’est pas séparée du corps. Mais grâce à la capacité de l’âme à prendre des formes intellectuelles, la pensée peut être fondamentalement distinguée de la réception sensuelle sur le plan de *separabilis*.

Wéber réclama clairement que cette double détermination de l’intellect comme une forme ou comme une puissance forme une question fondamentale de la dispute « Thomas—Siger ». Mais, il n’interprétait pas cette controverse de la bonne manière. Après les études de Gilson sur la non-existence de la double vérité des années trente et la découverte par Gauthier du premier averroïsme et sa réhabilitation par Siger, le différend susmentionné entre Wéber et Bazán représente la contribution de recherche la plus importante à cette période. Les deux auteurs considèrent Sieger comme un averroïste, ce qui n’est pas l’attitude de cette étude. Wéber bien notait les deux points de vue chez Thomas d’Aquin (l’intellect comme puissance et aussi comme forme de l’âme) et a correctement interprété la position critique de Siger envers Thomas d’Aquin. Malheureusement, il a transformé Aquin en un avicenniste et même en un néoplatonicien. Wéber a ainsi annulé l’unité substantielle de la personne qui défendait Aquin. Bazán a rejeté ce point en principe et à juste titre dans sa critique de Wéber. Cependant, Bazán, en tant que thomiste classique, ne voyait pas le problème que Wéber comprenait grâce à sa lecture impartiale des principaux commentaires scolastiques sur *De anima* écrits jusqu’en 1270. Ceci est particulièrement mis en évidence par la deuxième monographie de Wéber de 1991. L’herméneutique explore le différend entre Siger et Thomas d’Aquin sous un angle différent de celui de ces deux thomistes modernes. Si Wéber avait connu la différence entre le premier et le second averroïsme et n’avait pas transformé Siger en averroïste (ce qui est évident avec Bazán), alors son analyse des différends concernant le statut de la personne et de l’intellect dans les années 1250–1300 aurait été plus ou moins correcte. Wéber analyse correctement la critique de Siger à l’égard d’Aquin et d’Albert. Les chapitres précédents ont clairement indiqué que le différend concerne la position différente de l’intellect au sein du premier averroïsme. L’argumentation de Wéber est basée sur le passage de QIIIDA, dans lequel Siger, citant Aristote, définit l’intellect comme la faculté immatérielle de l’âme (*perfectio*), qui perfectionne ses facultés par cet acte (*intellectum esse perfectionem quantum ad suam potestatem*).[[341]](#footnote-341) La citation définit l’intellect comme la faculté de l’âme, qui est donnée sur la base de la puissance immatérielle. Siger souligne la position spécifique de cette capacité par rapport au corps. L’intellect complète les fonctions corporelles (*corpus perficit*) en coopérant avec elles dans le cadre de puissance immatérielle (*quoad suam cooperationem*). C’est la raison de la relation de l’intellect au corps dans le mode *obiective*, que l′écrit *Anonymus Giele* défend selon Siger (ch. 4.3.1). Dans le passage suivant, Siger attire l’attention de ses adversaires sur le fait que toute déviation de l’intellect comme *inmixtus* par rapport aux sens physiquement donnés signifie que l’intellect n’est plus une puissance immatérielle de l’âme. L’intellect séparé forme une seule puissance (et non une hypostase, une forme, une substance modernes) qui, du point de vue de la philosophie, définit l’opération immatérielle de l’âme.[[342]](#footnote-342) Seule la puissance peut être immatérielle (*potentia a quo egreditur operatio non est simplicior sua substantia*). Mais cela signifie que l’intellect, en tant que puissance pure, ne doit pas contenir sa propre actualité et ne doit pas être une hypostase. Le philosophe Siger n’a que la preuve potentielle de l’immortalité de l’âme par l’intellect essentiellement défini, ce qui est trop peu pour le théologien Thomas d’Aquin. L’intellect donné comme concept ne doit rester que la puissance. Toute forme d’actualité abolirait le principe réceptif universel (*anima est quodammodo omnia*) et transformerait la faculté réceptive de l’âme en un *intellectus possibilis* substantiel et séparé. En hypostasiant l’intellect qui est une puissance pure, une différence fondamentale est apparue entre la puissance de l’âme donnée sur le mode de *separabilis* de Siger et l’intellect formel d’Aquin donné comme *separatus*. Les deux points de vue d’*intellectus possibilis* sont clairement distingués dans CMDA. Albert et Siger le connaissaient très bien, contrairement à Thomas d’Aquin. Il a dû répondre à leurs arguments, sinon il aurait fini par rejoindre les modernistes dans l’école du second averroïsme.

Thomas a résolu l’aporie de l’intellect immatériel situé dans le corps en adoptant partiellement les arguments de CMDA. Le procédé de connaissance dans *De potestate*, q. 8 est d’accord avec l’interprétation proposée par Siger et Albert (ch. 4.5.2). Mais l’écriture *De unitate* attribua à Averroès seulement la moitié de la vérité concernant *intellectus possibilis*, à savoir son lien avec les fantasmes. Le reste de l’enseignement sur l’intellect a été ajouté à Aristote, qui, dans l’interprétation littérale de Thomas, a défendu la conception de l’intellect sous une forme hypostasiée. Aristotéliciens de la rue du Fouarre lisaient le Corpus « *ad mentem Averrois* ». Ils savaient, contrairement à Thomas d’Aquin, que l’interprétation métaphysiquement vraie (et pas seulement logiquement correcte) du Corpus nécessite l′exégèse du Commentateur pour préserver l’unité de la personne et la première science. Siger savait très bien que l’interprétation de CMDA est ingénieuse, puisque le Commentateur avait intégré l’interprétation *De anima* à l’ensemble de la métaphysique d’Aristote. En cela, la connaissance de métaphysique du Philosophe faite sur le mode d’*alètheia* diffère de la construction moderniste basée sur la *veritas* thomiste. Les connaisseurs du Commentateur ont pris en compte la totalité de la « méta-physique » d’Averroès. Ils ont lu l’écriture *De anima* selon CMDA dans le paradigme de l’école sicilienne. Voir le passage cité *De anima* 429a23 (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*), qui peut être interprété de plusieurs manières. Thomas fonda l’aristotélisme thomiste en prenant littéralement les textes pour trouver ses arguments théologiques qui n’étaient en aucun cas l’interprétation philosophique complète *De anima*. Ainsi, la déclaration théologique dogmatique sur l’immortalité de l’âme après la mort du corps par l’aristotélisme nouvellement présenté est devenue la vérité objective de l’Occident. Aegidius reprit l’approche d’Aquin à partir de la partie citée *De unitate* et il a créé une autre forme subsistante de l’intellect après l’année 1270. L′intellect acquit un caractère presque substantiel. Siger a bien noté le sophisme de Thomas en termes de CMDA et d’Aristote. Il faut regarder son résumé suivant de l’aristotélisme plus universellement accepté. Son enseignement représente le point culminant de la compréhension d’Aristote dans l’Occident latin selon Averroès. En fait, il s’agit de l’aboutissement de l’aristotélisme occidental en général, car il se situe en dehors des interprétations objectivistes de *Modernorum* en perfectionnant le premier averroïsme. Siger rejetait tous les efforts d’Aquin pour définir l’intellect comme une forme. C’était la théorie de l’intellect après l’édition du deuxième livre de *Summa contra Gentiles*. Le rejet final de l’intellect thomiste en tant que forme hypostasiée confirme le commentaire de Siger sur le *Liber de causis* (vers 1275).

« Certains veulent que l’essence de l’âme intellectuelle soit la forme de l’homme, car cela sépare la puissance intellectuelle des autres parties de l’âme. Par conséquent, l’intellect ne fait pas l’achèvement de la matière corporelle, car il n’a pas d’organe corporel. Après réflexion, ils ont été amenés à prendre cette position. Si l’homme comprend, alors il doit être une forme de ce qu’il est. De plus, l’acte de compréhension est séparé du corps, car il n’a ni matière ni organe qui complète la cognition, comme c’est le cas avec l’acte de ressentir et de désirer quelque chose. Alors l’intellect est une faculté distincte de la matière. Mais cet argument ne tient pas debout. Si l’âme intellectuelle est la forme humaine et la perfection de l’homme, ce qui est tout à fait vrai, alors elle ne peut avoir aucune puissance et activité séparée. » [[343]](#footnote-343)

La première phrase définit la position d’Aquin dans l’œuvre *De unitate*. L’intellect est une forme qui forme l’essence d’*anima intellectiva*, car il est séparé par sa puissance des facultés sensuelles de l’âme (*potentia tamen animae intellectivae sit separata*). Thomas défend la séparation de l’intellect en faisant de l’intellect une forme à travers laquelle l’âme réalise la compréhension (*hominis formam*). Siger rejetait cette conception dualiste de deux formes chez l’homme dans ses deux commentaires sur *De anima* (ch. 4.4.3). La vision phénoménologique de l’intellect montre clairement que nous faisons l’expérience de la pensée et que nous savons donc que nous pensons en première personne. C’est pourquoi nous pensons comme un être entier, dans le mode actuel de notre existence (*homo ipse intelligit*). Le dernier ouvrage connu de Siger confirme la même chose que son premier commentaire sur le troisième livre *De anima* avait annoncé une décennie plus tôt. L’affirmation d’Aquin ne peut pas tenir dans le cas d’une enquête critique de l’acte réel de l’intellect en tant que faculté de l’âme. Pas l’intellect, mais l’âme entière est la forme de l’homme (*intellectiva anima sit hominis forma et perfectio*). Sinon, l’unité de la personne ne pourrait pas être préservée. Cela est le fait que chacun de nous peut expérimenter de manière réelle et véridique. Par conséquent, Thomas ne peut pas hypostasier l’intellect en tant que forme spéciale en plus de l’âme en tant que forme déjà connue (*non potest esse potentia et operatio separata*). Après avoir rejeté le principe phénoménologique de Siger, qu’il connaissait certainement au moins depuis son arrivée à Paris vers 1269, Thomas est tombé dans l’essentialisme du Sophisme oxfordien en ce qui concerne la définition de l’intellect chez l’homme. Du point de vue du premier averroïsme, la réponse d’Aquin est correcte, car il tient à la primauté de la subsistance qui réside dans la première substance. Ni l’âme ni l’intellect ne sont en aucun cas une forme quelconque avec sa propre subsistance sur le type de substance (*hoc aliquid*).[[344]](#footnote-344) Thomas abolit la multiplicité substantielle donnée dans la définition moderniste de l’homme, ce que Siger reconnaît avec gratitude. Cependant, Aquin n’était pas capable de concevoir l’acte matériel de l’intellect autrement qu’avec l’aide de l’intellect comme une forme immatérielle supplémentaire et donc aussi séparée ajoutée à l’âme, qui est la seule capable de garantir l’immortalité à l’âme. Cette interprétation semiaverroïste dans le style de Grosseteste a mis en évidence la pluralité des formes chez l’homme (OBJ II, ch. 3.1.3). Cependant, cette pluralité de formes a été fondamentalement rejetée dans l’interprétation de CMDA défendue par Siger et les artistes parisiens de la rue du Fouarre. La preuve déductive de l’intellect de Thomas va de l’essence immatérielle (*qua2*) à la causalité de l’acte individuel de penser. L’ensemble du processus de déduction erronée est donné selon le principe présenté dans l’écriture romaine *QD De anima*, où l’aristotélisme théologique d’Aquin est pleinement visible. C’est peut-être aussi la raison pour laquelle Albert le Grand a refusé un voyage à Paris vers 1269. Il ne voulait pas critiquer son meilleur élève dans ses moments difficiles de lutte contre les modernistes de Bonaventure. Albert savait bien que la conception de Thomas de CMDA était désespérément erronée. Son meilleur disciple considérait Averroès comme un averroïste et, contrairement à la lettre de CMDA, tenait l’unité semiaverroïste de la personne dans la pluralité de deux formes immatérielles, c’est-à-dire l’âme et l’intellect. Par conséquent, Albert a écrit l’évaluation de la dispute de Paris, qui était exigée par l’Église, d’une manière absolument concise et non controversée (*De XV problematibus*, 1270). De plus, il aurait dû polémiquer avec le brillant Siger et son école de la rue du Fouarre, qui ont également exposé publiquement les lacunes de l’interprétation d’Albert à propos de CMDA.

La grande question est de savoir si Albert aurait défendu le point de vue fondamental des magisters dans le décret d’avril 1272 dans une dispute publique. Ce point de vue définit la différence générique entre théologie et philosophie selon *Secondes Analytiques*. La conception d’Aquin de l’unité de l’intellect, après la publication de l’ouvrage *De unitate*, était certainement en contradiction avec le Décret des artistes. De plus, Thomas les attaquait comme les averroïstes dans l’écriture *De unitate*. Si Thomas a mené une dispute avec Siger après l’année 1270, alors nous n’en savons rien. Aquin quitta Paris pratiquement en même temps que parut le Décret des magistères séculiers parisiens, c’est-à-dire à Pâques 1272. Il fut envoyé à Naples pour donner des conférences au *studium generale* des dominicains. La date de son départ de l’Université de Paris n’est certainement pas accidentelle. Pour Thomas, après la publication *De unitate*, ainsi que pour le Pecham vaincu de l′école du deuxième averroïsme, il était vrai qu’on ne peut pas se battre sur deux fronts à la fois. Thomas était également actif contre les puissants modernistes mendiants sous la direction de Bonaventure, qui prêchait à l’époque une série de sermons publics sur les erreurs d’un caractère presque apocalyptique (*isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae*, ch. 4.1.2). Il s’en prend également au brillant Siger, devenu *Expositor Novus* pour les artistes de la rue du Fouarre (*pars Sigeri*). La critique de Siger dans le commentaire de *Liber de causis* a probablement été écrite après la mort d’Aquin (†1274), car il vise au cœur des polémiques. C’était l’identité de l’intellect en tant que seconde forme de l’âme ajoutée de l’extérieur à l’existence réelle de la personne.[[345]](#footnote-345) Siger confirme une fois de plus l’unité de la personne uniquement dans le mode de l’âme comme seule forme subsistante (*qua1*). L’acte de subsistance physique individuelle de cette forme inclut toutes les puissances et activités, qu’elles soient matérielles ou immatérielles (*eius substantia sit actus et perfectio ipsius materiae sic etiam et eius potentia*). Thomas interprétait mal le concept d’*intellectus possibilis* dans CMDA et il n’a défini que sa composante séparée. La connaissance insuffisante de CMDA et de sophistique philosophique, nécessaire pour assurer le postulat théologique de l’immortalité de l’âme, a fait d’Averroès un averroïste par la thèse d’*intellectus possibilis* séparé. Contrairement à Thomas, Siger savait très bien qu’Averroès n’était pas un averroïste. La critique de Siger dans *De anima intellectiva* considère l’interprétation susmentionnée de Thomas sur *De anima* 429a23 comme le point principal de l’argumentation (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*). Siger rejette à la fois l’interprétation d’Aquin qui faisait d’Averroès et l’interprétation de Thomas de l’intellect séparé comme une autre forme à côté de l’âme. Thomas d’Aquin considère cette interprétation comme authentiquement aristotélicienne, ce qui est exposé dans son interprétation *De anima*, présentée à Rome vers 1268. Le commentaire cite *De anima* 429a23 (*intellectum possibilem, quo intelligit anima*) et considère l’intellect comme la forme réellement donnée dans l’âme (*qua2*).[[346]](#footnote-346) Siger souligne que le théorème d’Aristote doit être compris comme une forme dans le contexte de l’acte d’être la première substance, et non l’intellect hypostasié. Cependant, c’est ce que prétend l’interprétation romaine *De anima* citée de Thomas et aussi sa version ultérieure dans *De unitate*. Thomas ajoutait à l’adresse des artistes de la rue du Fouarre, qu’il n’y avait pas d’autre solution. Siger constata correctement que la définition d’Aquin d’*anima intellectiva* n’atteint pas la haute qualité de l’interprétation d’Albert de CMDA. Une comparaison est suffisante entre l’interprétation de *De unitate* et l’interprétation susmentionnée d’Albert sur *De anima*. Il ne reconnaît pas l’intellect comme une forme subsistante, car il s’agit d’un avicennisme caché (OBJ II, ch. 2.4.3). Albert voit tout aussi correctement que Siger que tout effort pour faire d’*intellectus speculativus* (encore moins d’*intellectus possibilis*) une forme, cela conduit à l’avicennisme et à la pluralité des substances chez l’homme. Albert rejette toute conception d’*intellectus possibilis* comme une forme, car cela rendrait impossible une réception universelle nécessaire à la cognition. L’intellect réceptif doit être un simple instrument par rapport à l’intellect spéculatif individuel donné en nous individuellement ; sinon il ne remplirait plus sa fonction réceptive (*speculativus erit non simpliciter forma*).[[347]](#footnote-347) Le commentaire d’Albert sur *De anima* suit la ligne de CMDA, ce qui n’est pas le cas avec Thomas d’Aquin. Selon Albert, l’averroïsme des alexandrins modernes n’est rien de plus qu’un avicennisme caché. Dans le cas des savants Latins qui résidaient à Oxford, il se combine en plus avec l’hylémorphisme universel. Thomas d’Aquin a rejeté la solution philosophique d’Averroès et l’a appelé averroïste. C’est la différence fondamentale par rapport à Albert, qui n’avait pas franchi cette étape, car il avait lu Averroès en philosophe et bien compris le sens de l’argument dans CMDA. Voir les analyses précédentes d′*intellectus speculativus* et son commentaire sur *De anima* d’Aristote. L’interprétation néoplatonicienne d’Aquin de la nature divine de l’intellect selon l’*Éthique à Nicomaque* suit la définition de l’homme selon l’école de Tolède, tandis que l’interprétation philosophique critique de Siger de l’intellect conçu existentiellement part de l’écriture *De generatione animalium* lue selon l’école sicilienne (ch. 4.4.2). Une fois de plus, la gigantomachie cachée entre Platon et Aristote est en œuvre. Aquin comme un *Expositor Novus* créé par Aegidius est devenue une figure (et pas de simulacre !) absolument nécessaire pour introduire l’objectivité dans une évolution ultérieure. La détermination objective et totalement erronée d’*intellectus possibilis* a prévalu au sein du premier averroïsme. Cela a créé un nouveau lieu historique de révélations de l’être, qui a été fondé « *ad mentem Aristotelis* » et non « *ad mentem Averrois* ». L’objectivité formée par Aegidius, en célébrant Thomas d’Aquin comme Expositor Novus, a reçu une nouvelle exposition historique de l’être (*Lichtung*). La totalité de l’étant est devenue ouvertement manifeste en vertu de l’objectivité thomiste, ainsi que le lieu fondamental de sa révélation, c’est-à-dire l’intellect réceptif. La perspicacité d’Aquin dans l’intellect en tant que forme objective est devenue un *factum* historique de l’Occident. La conception dualiste de Thomas de la personne sur le mode du thomisme aristotélicien objectif a prévalu dans l′histoire de la pensée occidentale. Elle a fondamentalement amélioré l’averroïsme primitif des modernistes envers l’unité de la personne en tant que substance. Mais il a définitivement ancré le dualisme de deux formes dans l’être humain et façonné la conception occidentale de la personne dans le mode problématique de l’identité. Thomas d’Aquin a besoin du principe « *quo* » pour assurer l’acte individuel de penser dans le cadre de « *homo intelligit* » fait uniquement à travers l’intellect. Le prix de ce sophisme est l’immortalité de l’âme, dont il a besoin en tant que théologien. Ce point de vue inclut la preuve de l’individualité formelle de la personne, mais pas l’ipséité existentielle.

Du point de vue du datif objectif (*dativus obiectivus*, ch. 4) un nouveau *dativus possessivus* a été créé par l’interprétation de Thomas. La donation de l’être s’est faite sur le mode du thomisme objectif. En conséquence, un nouveau sens de l’être a commencé dans la philosophie occidentale, qui a conduit à une autre époque de l’oubli de l’être (*Seinsvergessenheit*) institué par l’aristotélisme thomiste. L’*intellectus possibilis* objectivement défini est devenu le lieu de manifestation historique de l’être objectif (*Lichtung*). Du point de vue d’*alètheia*, c’est une vision erronée de l’ensemble de l’être. L’intellect réceptif thomiste est un non-sens mythologique. Cet intellect n’existe pas réellement ; son démiurge est le sujet moderne thomiste schizophrénique qui reste scindé en deux formes autonomes. Un tel sujet n’existe pas vraiment non plus, car la personne, selon Boèce, est une première substance unique et indivisible. La connaissance moderne, qui est objectivement donnée, ne suit pas le chemin de la vérité en tant que correspondance entre la raison et la réalité. Le sujet thomiste inexistant a créé un type de vérité objectivement donnée qui a instrumentalisé la philosophie pour les besoins théologiques de l’Église et aujourd’hui pour les besoins idéologiques de la classe dirigeante. Avicenne est devenu un catholique philosophique, Averroès un hérétique philosophique. Le pouvoir du dogme théologique sur la vérité philosophique a créé une nouvelle version de *dativus incommodi*. La succession des écoles explique comment la métaphysique objective a annulé les disputes des générations précédentes des modernistes. Son premier résultat fut la théorie de la « science unifiée » moderne proclamée par l’évêque Tempier dans la première partie de sa condamnation de 1277. L’école de Siger a proclamé deux chemins méthodologiquement différents vers l’unique vérité. La métaphysique générale moderne est construite sur le sujet ; elle n’a pas besoin de l’imposition du sens de la réalité, seulement de la supposition logique issue du sujet. Ainsi, les jours de l’école de Siger en tant que dernier véritable représentant du premier averroïsme étaient comptés. Le deuxième point était aussi important que le premier point. En l’an 1272, après que Thomas d’Aquin vaincu eut quitté Paris, Aegidius et d’autres thomistes se rendirent compte que le deuxième averroïsme ne pouvait pas résister philosophiquement et théologiquement aux maîtres séculiers de l’Université de Paris. Aegidius a commencé son attaque contre l’école de Pecham dans l’ouvrage *Anonymus Bazán* et Aquin fit de même à la fin du traité *De unitate intellectus*. Inévitablement, les jours du deuxième averroïsme étaient également comptés. Les maîtres modernistes sont entrés rue du Fouarre et ont pris la place de Siger expulsé et de ses disciples. La nouvelle classe dirigeante philosophique a été objectivement confirmée par la puissance de la condamnation de l’Église de 1277. Les thomistes modernes ont choisi Aquin comme vainqueur plutôt que Siger et l’ont honoré du titre *Expositor Novus*. Une autre abolition du deuxième averroïsme a été réalisée par le thomiste avicenniste Duns Scotus à Oxford, où il était nécessaire d’abolir la théorie de l’hylémorphisme universel. L’école du Sophisme oxfordien, sous la pression du *dativus incommodi* parisien, a dû passer de la mythologie dogmatique à la nécessité objective fondée par la logique démoniaque moderne. Le progrès de la modernité ne peut être arrêté, pas même à Oxford, qui était moderniste depuis le début. La victoire de la sophistique sur la philosophie d’Averroès a établi la conception objective du sens de l′être et du destin dualiste de l’homme. L’objectivité a également prévalu à travers le thomisme théologique d’Aquin. Son enseignement refait par *via Modernorum* est devenu le credo officiel de l’Occident.

## 4.6 Averroïsme et avènement de modernité

L’émergence de l’objectivité est située dans les années 1250–70 par la dispute sur l’averroïsme. Les écoles qui avaient envoyé la pensée occidentale vers *via Modernorum*, ils ont gagné la gigantomachie qui portait sur une substance objective. L’herméneutique a suivi ce différend dans le cas d’Aquin et de Siger par rapport à la thèse « *homo (ipse) intelligit* ». Cette phrase rejoint la dispute précédente entre le premier averroïsme et les porrétans sur le statut métaphysique de l’être humain comme cadavre. La nouvelle dispute transforma ce cadavre en un individu spécifique et concret. C’est ainsi que l’humanisme objectif de modernité occidentale a été fondé. La thèse objective sur l’origine de l’averroïsme affirme que le maître inconnu de la faculté artistique de Paris aurait défendu le sophisme « *homo non intelligit* » dans les disputes avec des étudiants vers l’an 1270 dans le cadre d’*ars obligatoria* en référence à Averroès (Libera 2004, pp. 272, 302–305). De l’interprétation précédente de l’objectivité, il est clair que ce différend est dû à la connaissance insuffisante de la métaphysique du Commentateur et, surtout, à une interprétation erronée de l’écriture CMDA dans le second et même dans le premier averroïsme. Cette erreur commença déjà vers l’an 1230 dans l’école des avicennistes modernes ; voyons l’analyse du traité *Summa Duacensis* (OBJ II, ch. 2.2.2). L’interprétation averroïste de CMDA a été présentée pour la première fois par Rufus de Cornouailles dans sa philippique contre Averroès (*Contra Averroem*, 1236). Cette école de *sophistae Latini* a été fondée après l’an 1250 à Paris. Dans les années 1265–70, une autre dispute couvait directement au sein du premier averroïsme entre Siger et Aquin. Aegidius a rejoint Thomas d’Aquin et il prit part aux attaques contre Averroès et contre l’école des connaisseurs de CMDA dans la rue du Fouarre et l’a poursuivie après la mort d’Aquin. Averroès n’était pas un averroïste et Thomas n’était pas un thomiste. Aegidius a créé le thomisme dans les années 1268–70 (ms. *Oxford I–II*). Il quitta le deuxième averroïsme en transformant la philosophie avicenniste sous la forme d’un aristotélisme modernisé présenté « *ad mentem Thomae* » (ms. *Oxford III*). La nouvelle forme d’aristotélisme dans le cadre du premier averroïsme est exposée dans la dernière partie du manuscrit d’Oxford et dans *Anonymus Bazán*. L’exégèse d’Aegidius du troisième livre *De anima*, présentée dans le manuscrit d’Oxford, a complètement renversé l’interprétation de Siger dans QIIIDA. L’enseignement de Siger était incompatible avec l’interprétation *De anima* que Thomas d’Aquin élaborait en Italie. Aegidius a créé le thomisme en remplaçant la doctrine de QIIIDA de Siger par une interprétation faite dans l’esprit de *Expositor Novus* vers l’an 1268. Par conséquent, l’interprétation de la troisième partie du manuscrit d’Oxford coïncide avec les interprétations d’Aquin et avec l’écriture *De unitate intellectus* (1270). Aegidius a répété l’interprétation semiaverroïste d’Aquin de CMDA, tel qu’elle avait déjà été donnée à l’époque romaine et confirmée lors de son deuxième séjour à Paris. L’œuvre d’Aegidius *De plurificatione possibilis intellectus*, écrite après l’année 1270, fait une critique sophistiquée d’*intellectus possibilis* qui est séparée de cognition sensuelle. Cette vision correspond à la radicalisation de sa position dans *Anonymus Bazán* vers le dualisme moderne. Dans les attaques démagogiques contre Averroès et, par conséquent, contre l’école de la rue du Fouarre, on peut les trouver dans l’ouvrage d’Aegidius *De erroribus Philosophorum*. Le rôle d’Aegidius et ses activités dans l’année funeste de 1277 attendent toujours une évaluation critique. La première étape a déjà déterminé quels types d’accusations Aegidius attribuait à Averroès (Mandonnet 1907, 543–44). Maintenant, il est nécessaire de déterminer sous quelle forme apparaissent les fausses accusations d’averroïsme faites par Aegidius dans le décret de Tempier de 1277. L’attaque des trois écoles de *sophistae Latini* (thomisme, deuxième averroïsme à Paris et à Oxford) doit enfin obtenir une évaluation appropriée dans le décret de Tempier. Aegidius a certainement composé l’accusation des magisters de la rue du Fouarre en l’an 1277. Pour falsifier la vérité de manière probable et donc sophistique, il fallait bien connaître la position originelle de l’école de Siger (*pars Sigeri*). Les chapitres précédents ont déclaré qu’Aegidius était le seul connaisseur des deux écoles aux cercles du deuxième averroïsme. La dernière matrice analyse son rôle dans la politisation du modèle de la vérité unique, qui a été officiellement confirmée dans la bulle papale *Unam Sanctam* de 1308. Aegidius a délibérément attribué à Aristote toutes les thèses sur l’individualisation de l’intellect présentées par Thomas d’Aquin dans le mode *qua2*. Il connaissait très bien la position de Siger, dont il avait suivi les cours à Paris. Le texte *De anima* interprété à la manière thomiste s’écartait fondamentalement de l’interprétation de CMDA. L’attaque contre le Commentateur dans le modèle *Verkehrung ins Gegenteil* était le prix à payer pour la fondation du thomisme victorieux. Aegidius radicalisa la trajectoire d’Aquin en se retrouvant dans le camp du deuxième averroïsme en fin de vie, ce qui est confirmé dans son œuvre *Exposition super libros De anima* (1277–78).

Thomas d’Aquin et Aegidius ont fondamentalement rejeté la conception de l’intellect et de la personne proclamée à l’école du deuxième averroïsme, dont la dernière victime académique était le magister Johannes Pecham. Après cette défaite, les modernistes n’ont perdu aucune bataille. Ils ont forgé une nouvelle forme d’objectivité qui façonnait le thomisme et le scotisme victorieux. Maintenant, il est beaucoup plus clair pourquoi Albert le Grand, le plus grand connaisseur d’Aristote et d’Averroès dans l’Occident latin après Siger, a refusé de venir à Paris en 1270. L’imbroglio philosophique, théologique et autoritaire entre le premier et le second averroïsme s’y déroulait déjà. Thomas d’Aquin a apporté une contribution *sui generis* à ce gâchis intellectuel du premier modernisme victorieux en Occident latin. Mais tous les gens instruits n’étaient pas aussi confus quant à l’unité de l’intellect et de la personne que les Modernes d’alors et d’aujourd’hui. L’ingénieux poète, le philosophe et le sage Dante Alighieri connaissait exactement la position de Siger et sa conception humaniste de « *homo ipse intelligit* ». La *damnatio memoriae* moderniste sur la conception de Siger de la personne n’était pas complète. Grâce aux écrits de Dante sur le gouvernement unique (*Monarchia*), il a établi la tradition de l’humanisme occidental, qui a donné à l’homme une double détermination de la béatitude dans la raison et la foi. Après l’année 1277 et après la victoire du thomisme objectif, personne n’a probablement compris en profondeur la conception de Siger de la personne comme « *ipse* », car le maître artistique Boèce de Dacie a été expulsé de l’université avec Siger qui était le recteur des artistes. La même chose s’est produite en l’an 1255 de l’école du premier averroïsme sous la direction de Guillelmus de Sancto Amore qui a été mis devant la porte avec ses élèves de la même manière. Après l’expulsion de ces deux amoureux de la sagesse et après leur déshonneur académique comme soi-disant averroïstes, l’avènement de la modernité ne pouvait plus être arrêté. Le modeste prêtre séculier, récompensé du titre de *Docteur Invidiosus*, n’appartenait pas à l’ordre puissant et influent des dominicains et des franciscains, qui défendaient le second averroïsme. Le manque de compréhension de l’ensemble du différend était et est dû à l’ignorance fondamentale du raisonnement de CMDA. L’ignorance de CMDA à cette époque n’était soit que partielle (Thomas d’Aquin et Aegidius Romanus dans le premier averroïsme), soit complète (tous les représentants du second averroïsme). Thomas d’Aquin mourut en 1274, c’est-à-dire peu de temps après la publication *De anima intellectiva* de Siger. En conséquence, la seule possibilité de dialogue entre les deux éminents représentants du premier averroïsme fut perdue. Dernier représentant de l’école de Blund à l’Université de Paris, Siger en tant que maître et recteur des artistes défendait l’identité originelle de son alma mater sur la base d’une brillante interprétation d’Aristote selon le Commentateur. Sa cause a perdu contre les Furies modernes parce que Siger a défendu la vraie connaissance du monde et l’unité de la personne. Après l’avènement du cartésianisme philosophique et des lumières politiques à travers la Révolution française, l’Université de Paris s’est désintégrée parce que sa raison d’être a été perdue. Après le départ forcé des disciples de Siger de la Faculté artistique, il en vint à une condamnation de l’année 1277, qui rejeta également en partie l’aristotélisme d’Aquin. Citons l’introduction du décret qui, sous peine d’excommunication, a mis sur liste noire 219 thèses philosophiques. Ce décret a été publié par l’évêque parisien Étienne Tempier le 7 mars 1277.

« Ils affirment que cela est vrai selon la philosophie, mais en aucun cas selon la foi catholique, comme si deux vérités opposées n’avaient jamais existé, et comme, contrairement à la vérité des Saintes Écritures, la vérité des paroles des gentils condamnés [par Dieu], à propos desquels il n’est écrit : “Je détruis la sagesse des sages” [1 Co 1, 19] ; car la vraie sagesse détruit la fausse sagesse. » [[348]](#footnote-348)

Le décret établit l’unique vérité identifiée à la vérité biblique (*vera sapientia*) et garantie théologiquement (*secundum fidem catholicam*). Le prologue condamnait l’idée d’une double vérité (*quasi sint due contrarie veritates*) et déclarait que la vérité philosophique dans l’enseignement des gentils était damnée (*veritas in dictis gentilium dampnatorum*). Si nous ne prenons que l’introduction de l’explication, alors elle correspondrait à la relation fondamentaliste avec la philosophie selon l’école islamique victorieuse des mutakallim (OBJ I, ch. 2.3.3). Rappelons la première version de la condamnation ainsi formulée, qui était dirigée contre Abélard au XIIe siècle (OBJ II, ch. 1.3). La condamnation parisienne des 219 thèses hétérodoxes est immédiatement confirmée par Kilwardby le 18 mars 1277, également à Oxford. De plus, ce moderniste diligent a compilé sa propre liste d’erreurs dans l’esprit de la version analytique d’*Oxfordian Fallacy*. Le préambule de Tempier (le *cancellarius* de la Sorbonne depuis 1263) confirme que les arguments abordés par le premier et le second averroïsme ont sorti des débats des écoles philosophiques ; ils ont été placés sous la tutelle de la vérité dogmatique. Dans une large mesure, la thèse de la double vérité averroïste représentait un simulacre du premier averroïsme issu de l’école des modernistes produisant la théologie unifiée (thomisme aristotélicien) et l’ontothéologie biblique (avicennisme augustinien). Les débats universitaires n’étaient plus une affaire académique et philosophique, car les modernistes, vaincus dans l’argumentation, ont transféré la dispute académique à la sphère du pouvoir. Le recteur Siger est devenu le vrai *Doctor Invidiosus* parce qu’il a été diffamé par les modernistes de Bonaventure et par les semiaverroïstes de Thomas. La philosophie sophistique du *Modernorum* a été transformée en une idéologie autoritaire. À cette époque, il était donné sous la forme d’un discours ecclésiastique dogmatique et aujourd’hui il est donné par l’idéologie politique et académique. Une vérité objective a triomphé pour anéantir la vraie pensée philosophique et le discernement critique.

Il faut remarquer qu′Alvernus également prit une approche autoritaire vers 1240 ; cependant, dans le sens inverse, en défendant l’unité de la personne et la théologie chrétienne contre les modernistes. Ce connaisseur d’Averroès a adopté une approche beaucoup plus sensible de la connaissance des questions philosophiques qu’il a traitées. Bonaventure et son école ont pu travailler à l’Université de Paris sous son règne du recteur. Malheureusement, ce n’était plus le cas des successeurs d’Alvernus beaucoup moins instruits philosophiquement et théologiquement. Il n’est pas étonnant que Bacon préparât à l’époque, à la demande du pape, une réforme des études de théologie et de philosophie. Bacon connaissait très bien l’aristotélisme classique à l’Université de Paris dans les années 1240–50. À cette époque, les maîtres ont pu distinguer le texte original d’Aristote et son interprétation de manière qualifiée dans le cadre de l’école de Tolède et de Sicile. Le Décret de mars 1272 défendait l’autonomie de deux formes de cognition génériquement différentes basées sur la théologie et la philosophie. Les deux sciences explorent sur le mode de la vérité en tant que correspondance le monde unique et le Créateur unique en tant que *causa prima*, et par conséquent elles s’efforcent d’atteindre la vérité unique. L’unité du sens métaphysique de l’être a été remplacée par l’unité déclarative donnée dans le décret légal et elle a été appliquée par l’institution autoritaire. Les matrices précédentes ont montré que l’école philosophique d’Abélard se terminait de la même manière dans la défense de la philosophie aristotélicienne authentique donnée dans la lignée de Boèce (OBJ II, ch. 1.3). La condamnation de 1277 fut annulée en 1325, lorsque le successeur ultérieur de Tempier à Paris, l’évêque Étienne de Bourret, déclara que cette condamnation n’avait aucune valeur canonique au vu des thèses thomistes censurées. Les disciples de Thomas, y compris Albert, ont pris la réhabilitation de son frère religieux Thomas d’Aquin comme une mission personnelle, et non la réhabilitation du prêtre séculier Siger. Ils ont réussi sa réhabilitation même à Oxford en l’an 1286. La doctrine d’Aquin était basée uniquement sur l’identité de la personne et sur le dualisme caché des deux formes hypostasiées. Il est devenu la doctrine officielle de l’Église catholique à travers le néothomisme, qui a survécu dans le rôle actif de la philosophie chrétienne jusqu’au Concile Vatican II (1965). Siger n’avait pas encore été réhabilité parce qu’il avait critiqué Albert et Aquin pour la synthèse insuffisamment achevée dans le premier averroïsme. Siger était un philosophe prudent et critique parce que son enseignement sur l’intellect et l’unité de la personne ne pouvait pas être séduit par l’existence de l’intellect en tant que forme indépendante. L’intellect n’est pas une forme immatérielle de l’âme, mais simplement une puissance immatérielle de l’âme. Seule l’âme est une forme du corps, et la personne ne peut plus avoir une autre forme.

Le théologien Thomas d’Aquin voulait beaucoup plus de la philosophie qu’elle ne pouvait en donner. Il a donc créé la preuve de l’immortalité de l’âme au prix du dualisme de deux formes chez l’homme. En ce qui concerne la critique du deuxième averroïsme et de la pluralité des formes substantielles chez l’homme, la position de Thomas et Siger était la même. Tous les penseurs du premier averroïsme ont suivi l’école d’Alvernus et ils rejettent l’école néoplatonicienne des « *sequaces Aristotelis* » et leur schéma d’exposition de l’intellect par-derrière, par des formes cosmiques hypostasiées et subsistantes. La théorie d’*intellectus possibilis* pleinement réceptif ne peut pas être exposée de la direction de l’intellect solaire, car sinon l’homme ne serait plus une personne pensant par lui-même. La conception de Siger de la connaissance et de l’unité de la personne, cependant, n’est pas spéculative comme dans l’averroïsme du théologien Thomas d’Aquin, mais herméneutique comme la conception philosophique d’Averroès de l’âme et de l’intellect dans CMDA. Averroès n’était pas un averroïste, comme le prétendaient Thomas d’Aquin et Aegidius Romanus. Siger connaissait et interprétait Averroès le mieux de tous les penseurs de l’Occident latin. Cet artiste de la rue du Fouarre a fondé la vérité par une pensée brillante de telle manière qu’il était vraiment envié de tous et que beaucoup des sophistes le détestaient à cause de cela (*silogizzò invidïosi veri*, *Paradiso* 10.138). L’herméneutique confirme clairement la caractéristique de Dante et a décerné à ce penseur scolastique le titre honorifique de « *Doctor Invidiosus* ». L’aphorisme artistique de Dante est aussi précis et concis que la pensée de Siger. Il ne supportait pas les sophismes et pesait la vérité des mots sur une balance de pharmacien. Siger à l’époque où la première confusion d’esprit moderniste a commencé était un philosophe exceptionnel, un vrai théologien et une personne sage. Aujourd’hui encore, la modernité sophistique ne pardonne pas de telles qualités, et certainement pas au moment de sa première heure de mensonge d’époque, lorsqu’elle a définitivement conquis l’Université de Paris, pour finalement la conduire à sa disparition. La prudence critique de Siger défendait de manière fondamentale la définition générique différente de la philosophie et de la théologie. La philosophie vraie et scientifique n’a qu’une capacité très limitée à fournir la preuve de l’immortalité de l’âme. Siger a clairement vu que la pensée à la première personne ne peut présenter que la puissance immatérielle de l’intellect, mais en aucun cas sa subsistance, donnée à l’âme du point de vue de l’éternité théologique. L’intellect ne peut être que la puissance liée à l’acte, qui est réalisé dans le corps animé par l’acte réellement vécu d’*anima intellectiva*. Toute substantialisation de l’intellect, dont les théologiens ont tant besoin, entraînerait le dualisme de deux hypostases, des formes ou des substances. Cela annulait à la fois la possibilité d’une cognition universelle et l’ipséité de la personne. La vraie philosophie doit protéger ces caractéristiques naturelles de la personne. Elle doit être sage de manière classique et non stupide de manière moderniste. L’immortalité de l’âme appartient à la théologie. Il peut être défendu en philosophie comme un postulat rationnel, mais en aucun cas sous la forme d’une preuve scientifique basée sur la causalité de la personne énoncée selon *Secondes Analytiques*. De la capacité existentiellement expérimentée de l’intellect séparé, mais personnel, il est possible de tirer une conclusion scientifique déductive sur la vraie nature de l’âme, qui est immatérielle dans son acte. Mais une *anima intellectiva* immortelle n’est rien de plus qu’un concept abstrait en pensée. Si l’essence de l’âme est éternelle, qu’elle ait été créée par Dieu ou non, ce sont des questions adressées à la théologie. La philosophie et la théologie sont des genres et des modes de cognition différents. Selon *Secondes Analytiques*, il n’y a pas de transition des preuves scientifiques d’un genre à l’autre. Il y a deux voies vers la plénitude de la vérité, qui se complètent mutuellement. Magister Siger le savait bien, de même que tous les artistes instruits de l’Université de Paris qui devaient lire le Décret publié en 1272. Siger, comme Bacon et Dante, défend la théorie d’un double chemin vers la cognition, car, selon le décret cité, la théologie et la philosophie ont toutes deux leur propre domaine de recherche. Aucun type de connaissance génériquement différent ne détermine méthodologiquement un autre type de science.

Thomas d’Aquin n’a pas résisté à l’attaque des modernistes et des adeptes de Siger dans les années 1270–72. Il quitta donc Paris en 1272, comme Pecham un an plus tôt. Cependant, les raisons philosophiques du départ d’Aquin étaient différentes, car il n’était un moderniste qu’à moitié. Après l’année 1270, les théologiens augustiniens et les représentants avicennistes de l’ontothéologie objective et de la logique ont commencé à dominer les débats à l’Université. Le résultat fut la première confusion moderne de la connaissance, qui atteignit son apogée au début de 1277 à l’Université de Paris, sous la direction de divinités responsables de la Vengeance académique. Après cela, la pensée éclairée des illuminés prit *via Modernorum*. La pensée que Bacon nommait « folle » est devenue un cas normal, c’est-à-dire un état d’esprit moderne et objectif. Le règne historique de la vérité objective unique se poursuit à ce jour grâce à la méthodologie de « *Unified Science* ». Les sophistes du deuxième averroïsme ont dû dominer avec autorité les aristotéliciens critiques et scientifiques de Paris et d’Oxford, au prix d’une déformation fondamentale de l’enseignement d’Aristote et d’Averroès sur l’unité substantielle de l’homme. Par conséquent, Aquin étant un penseur semiaverroïste, il est devenu une victime académique des modernistes. Le brillant *Doctor angelicus* ne pouvait pas enseigner à la chaire dominée par les modernistes de Bonaventure. Le *Doctor Seraphicus*, non moins influent, a présenté la célèbre série de sermons parisiens consacrés à la critique de l’aristotélisme proclamée à l’école du premier averroïsme (*isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae*; ch. 4.1.2). L’herméneutique aime citer ce dicton pythien du principal fondateur du modernisme à l’Université de Paris. Le prévoyant Albert refusa toute ingérence dans la dispute de Paris à partir de 1270. Rappelons-nous l’attitude exactement opposée que prit Algazel, lorsque la controverse sur le modernisme a commencé dans la falsafa.[[349]](#footnote-349) À la fin de son traité sur les erreurs des modernistes, cet intellectuel et théologien le plus influent de Bagdad a rejeté les points fondamentaux de leur enseignement et a sauvé la théologie islamique du destin tragique de la scolastique occidentale en publiant sa fatwa philosophique contre la modernité. Albert aurait probablement fini comme Siger en défendant la métaphysique d’Averroès et la théorie de la cognition. De plus, Albert aurait dû défendre publiquement à Paris contre Siger la conception essentielle de l’âme, qu’il défendait en référence à l’illumination d’Avicenne faite par *intellectus sanctus*. Après la critique d’Albert que Siger fit dans QIIIDA, il était philosophiquement impossible de défendre cette doctrine. De plus, Albert aurait risqué un conflit public avec Thomas d’Aquin sur la question de l’intellect en tant que forme hypostasiée, afin de défendre le postulat théologique de l’âme immortelle. L’attaque philosophique tout à fait justifiée contre Thomas aurait démasqué Thomas comme un véritable averroïste. Albert devrait rejeter l’interprétation d’Aquin de CMDA, car elle était fondamentalement erronée. Le dualisme des formes défendu par Thomas d’Aquin n’était pas conforme à l’unité de la personne qu’Albert avait définie par *intellectus speculativus* selon CMDA. La conception de Thomas de la *copulatio* et de *continuatio* par rapport à l’intellect possible cosmique en tant que substance était en contradiction flagrante avec l’enseignement d’Averroès. Albert savait très bien depuis les années 1240–45 à Paris comment Rufus et d’autres modernistes avaient idéologiquement conçu Averroès comme un averroïste. Thomas défendait cette absurdité. La dispute entre Albert et Thomas d’Aquin vers 1270 à Paris aurait certainement eu l’unité de la personne sur la table. Thomas et Aegidius ont transformé Averroès en un averroïste ; en plus, ils ont créé une interprétation averroïste de la personne qui était basée sur la pluralité des formes. Toutes les deux positions étaient inacceptables pour Albert.

Albert sacrifia Averroès, l’école de Siger et l’unité philosophique de la personne pour sauver le semiaverroïsme de Thomas. Selon Siger et Albert en tant que connaisseurs du CMDA, la définition de la personne par Aquin était philosophiquement problématique, car elle introduisait la pluralité des deux formes dans l’âme. Cependant, Albert et Thomas étant les semiaverroïstes, ils ont rejeté la thèse moderne de la pluralité des substances chez l’homme. On retrouve cette opinion dans l’école du deuxième averroïsme, qui fut dirigée par Bonaventure puis par Pecham. Considérant la cognition naturelle dans *De anima*, tous les représentants du premier averroïsme ont rejeté la théorie de l’illumination de l’intellect faite par-derrière, en passant par une forme de matière spiritualisée ou d’intelligences cosmiques hypostasiées. La victime la plus célèbre de la dispute était le *Doctor Invidiosus*, et cela, malheureusement, également grâce à la position semiaverroïste d’Aquin. Après sa deuxième arrivée à Paris, il a essayé de répondre aux critiques justifiées de Siger écrites dans QIIIDA. Thomas et Siger appartenaient à l’école du premier averroïsme, tous deux enseignés à Paris et tous deux ont été exposés aux attaques de la part de l’école du second averroïsme de Bonaventure. Thomas d’Aquin est arrivé à Rome muni du plein pouvoir et d′une excellente réputation, qu’il a défendue dans les disputes romaines et à l’Académie pontificale d’Orvieto. L’étude citée sur l’œuvre poétique *Liber de statu Curie Romane* commente les débats à la cour pontificale, qui correspondaient aux débats et événements de l’Université de Paris. Les débats philosophiques et théologiques à Rome et à Orvieto suivirent un cours similaire vers 1265–70 et elles abordèrent des sujets similaires à ceux de Paris (Grauert 1912). Dans cette situation compliquée, Thomas écrit l’ouvrage *De unitate intellectus*, dans lequel il a vaincu avec succès le deuxième averroïsme. Tout comme Aegidius qui a écrit l’œuvre *Anonymus Bazán*, Thomas a attaqué dans *De unitate* l’école de Pecham, qui était le protégé de Bonaventure et de Kilwardby. Pecham appartenait à l’école de pensée moderne inspirée des porrétans. L’Université était encore dominée par les vrais philosophes vers l’an 1270 et non par les sophistes modernes qui préparaient le décret philosophiquement confus de Tempier de 1277. La transition incroyable d′*apaideusía* moderne se déroulait de l′an 1272 à l′an 1277. Au cours de cinq années la modernité fit un gâchis intellectuel d′une telle mesure, que les autorités ecclésiastiques ont perdu les restes de son esprit philosophie saine. Ils ont détruit une seule école qui était capable de faire une guérison intellectuelle. Pecham ne pouvait continuer à travailler à Paris sans perdre sa dignité académique. Une dispute publique entre deux enseignants religieux au cours de l’année 1270 était inévitable, et le meilleur penseur l’emporta. Vers 1271, le franciscain émigra à Oxford dominé par les modernistes. Il devint un représentant majeur de l’école du deuxième averroïsme après le dominicain Kilwardby. Pecham a probablement aussi écrit une réponse, que Thomas d’Aquin lui avait demandée dans la conclusion citée *De unitate*. L’herméneutique considère l’ouvrage *Tractatus de anima* (achevé en 1279) d′être cette réponse. Dans ce document, Pecham retravaillait ses conférences données à la Curie romaine, avant de prendre le poste de régent à Oxford. Après la mort de Kilwardby (†1279), il a repris l’archevêché de Canterbury.

Thomas d’Aquin l’a emporté contre le deuxième averroïsme, mais en aucun cas contre les connaisseurs d’Averroès de la rue du Fouarre. La critique d’Aquin à l’égard de Siger dans l’ouvrage *De unitate* n’a pas été couronnée de succès. Le livre n’a pas atteint le cœur du problème, ce que d’ailleurs Thomas admit lui-même. Dans cet ouvrage, il a demandé à Siger de révéler la manière dont (*modum quo*) l’activité de l’intellect est l’action de cette personne existante. Cependant, le *Doctor Invidiosus* l’avait déjà fait à QIIIDA et tous les maîtres instruits de l’école du premier averroïsme le savaient. Siger a expliqué à nouveau sa position dans le livre *De anima intellectiva*, où il a également critiqué la position problématique de Thomas. Aquin n’a pas reconnu le principe phénoménologique de base donné dans CMDA, ce que Siger avait confirmé dès le début de sa carrière. Thomas s’appuyait uniquement sur le libellé de *De anima* 429a23 (*intellectum possibilem, quo intelligit anima*) et définissait l’intellect comme la forme hypostasiée de l’âme. Thomas a rejeté l’interprétation de CMDA et il n’a pas trouvé d’autre moyen de sauver l’unité de la personne. La preuve de l’immortalité de l’âme se fait par la thèse que l’intellect immatériel est donné comme une autre forme dans l’âme. Cette dispute entre les deux exposants d’Aristote a été suivie et commentée par tous les artistes de l’époque dans la rue du Fouarre. Ils élurent à juste titre le brillant philosophe Siger comme recteur en 1271. En conséquence, Thomas d’Aquin a également perdu, mais contrairement à Pecham, car cette querelle a eu lieu à l’école du premier averroïsme. Puis, avec le décret de 1272, les maîtres dans la rue du Fouarre confirmèrent la différence générique entre théologie et philosophie, qui concernait le traité philosophique de Thomas *De unitate* ainsi que ses œuvres écrites avant l’année 1268. Cela était aussi la première partie de *Summa theologica*. L’animosité des artistes séculaires envers leurs collègues universitaires des ordres mendiants peut également avoir joué un rôle. Mais l’attitude honorable de Siger dans la polémique contre Albert et Thomas a montré que ce n’était pas la vérité. Le groupe *pars Sigeri* a mené la dispute d’une excellente manière. Ils ont clarifié les questions les plus difficiles de la métaphysique *sine ira et studio*. Par conséquent, leur sagesse a préservé la vérité de l’école sicilienne sur le mode d’*alètheia*, et non à la manière de *veritas* sophistique et objective. La deuxième étape du différend à Paris s’est poursuivie après la publication *De unitate*. La réponse de Siger dans *De anima intellectiva* et dans son commentaire sur *Liber de causis* était critique à propos de Thomas. Il a continué à insister sur le dualisme des deux formes chez l’homme, qu’il avait élaboré pendant son séjour à Rome. Pendant une attaque double, Aquin n’avait d’autre choix que de quitter Paris. Après la condamnation de 1277, le premier thomiste Aegidius a probablement également quitté l’Université de Paris pour une courte période. Cependant, ce sophiste est revenu plus tard victorieux avec le Thomas d’Aquin « thomiste » et pleinement réhabilité. Mais il y avait aussi un développement différent à Oxford où ils ont élaboré le deuxième averroïsme en dehors du différend des deux écoles. Scotus a fait une nouvelle métaphysique du deuxième averroïsme à Oxford vers l’an 1290. Avec cela, il abolit la plupart des sophismes, que la génération précédente de sophistes Latins, dirigée par Pecham comme archevêque de Canterbury, défendait avec l′autorité ecclésiale. Le développement ultérieur de l’objectivité, qui s’est déroulé triomphalement le long de *via Modernorum*, abolit le différend entre les deux écoles comme inutile, et les deux formes de métaphysique sont passées dans la Léthé. Le moderniste Descartes, qui était directement lié à la *via Modernorum* scotiste, peut être classé dans le postmodernisme avicenniste. Cette nouvelle forme de dualisme réalise le vieux rêve des néoplatoniciens de l’intellect en tant que substance autonome. La différence entre les deux positions est au cœur des débats concernant le titre *Expositor Novus* à l’Université de Paris. Le débat se termine avec la mort d’Aquin en 1274, alors qu’il avait été appelé comme conseiller au Deuxième Concile de Lyon et qu’il mourut lors du voyage à Lyon. La même année, Bonaventure mourut au Concile de Lyon. Les écoles mendiantes se battaient contre les enseignants de la rue du Fouarre par entremise de la nouvelle génération. Après la mort des deux théoriciens du modernisme, leurs successeurs sophistes n’eurent d’autre choix que d’expulser autoritairement les maîtres séculiers de la rue du Fouarre. Les sanctions étaient d’autant plus faciles que Bonaventure et Thomas appartenaient aux piliers théologiques et dogmatiques de l’Église et que les deux ordres ont entamé le processus de canonisation immédiatement après leur mort. Après l’année 1275, lorsque le magister victorieux Siger, en tant qu’*Expositor Novus*, publia ses commentaires sur les œuvres philosophiques clés dans l’esprit de l’aristotélisme intégral selon le Commentateur (*Métaphysique, Liber de causis*), le sort académique de l’école de Siger était déjà scellé. Le soulèvement contre la rue du Fouarre fut mené à partir de l’année 1271 par le groupe des *sequaces Aristotelis* sous la direction du magister Alberich de Reims. Il appartenait à la même école cathédrale néoplatonicienne qui avait détruit Abélard au siècle précédent. L’inquisiteur pontifical Simon de Brion, qui supervisait l’activité des artistes pendant cette période mouvementée, tenta de sélectionner un candidat neutre après la réhabilitation ecclésiastique (mais non académique) de Siger, qui aurait convenu à l’évêque Tempier. Le nouveau recteur des artistes de la rue du Fouarre était le moderniste Pierre d’Auvergne (Petrus de Alvernia), docteur en médecine. La majorité des magisters ne le considéraient pas un philosophe, et sa nomination restait controversée. Henri de Gand, un avicenniste augustinien, est devenu le recteur. Gandavus activement soutenait avec Aegidius l’école du deuxième averroïsme et il travaillait sur la version définitive du décret de Tempier de 1277. Par cette première et jusque-là inconnue « trahison des intellectuels modernes » (voici Julien Benda, *La Trahison des Clercs*, 1928), l’Université de Paris a commencé à marcher vers sa fin inévitable. Son événement fondateur (*Ereignis*) se dresse et tombe en contraste avec l’Oxford moderniste avec la défense chrétienne de l’unité de la personne. Les maîtres séculiers de la rue du Fouarre ont perdu leur combat en protégeant la philosophie et la dignité humaine. La victoire des modernistes a amené l’humanisme de la sécularisation, qui a été porté à son apogée par la fermeture de l’université pendant la Révolution française. Les raisons de la victoire mondiale de l’Oxford moderne sont objectivement données par l’histoire du capitalisme, par l’Empire britannique et l’enclave bancaire de City de Londres, qui sont maintenant dupliqués par Wall Street. Les Furies postmodernes ont changé l’adresse et la profession. Aujourd’hui, ils dirigent les simulacres économiques et le simulacre de science nihiliste qui est presque complètement asservie par les corporations et le pouvoir politique corrompu. La production et la reproduction de *scibile* sont passées de la mythologie objective de Bonaventure au néolibéralisme objectif d’aujourd’hui.

La modernité métaphysiquement confuse a permis aux jeunes modernistes qui rejetaient la pensée critique (et difficile) de la philosophie classique de former les significations du monde *ex nihilo*. Cette matrice et la précédente analysaient les premières « *Thought Experiments* » des *sophistae Latini*, qui n’étaient pas capables de distinguer le niveau de pensée métaphysique, essentiel et logique. Leur confusion mentale a conduit aux problèmes fondamentaux en théologie, ce qui a été démontré à l’époque d’Abélard par la dispute sur le trithéisme. Par l’introduction de l’âme en tant qu’essence universelle et en même temps en tant que substance première hylémorphique, toute une série de paradoxes ont vu le jour. Après la défaite de la compréhension critique dans la philosophie péripatéticienne, ils ont dû être défendus de manière autoritaire. Un exemple typique d’une telle absurdité était la théorie de l’intellect numériquement individualisé, que, selon l’introduction du décret d’Étienne de 1277, proclamaient certains étudiants parisiens en philosophie (*nonnulli parisius studentes in artibus*). Il est dommage que ce décret n’ait pas dit, quelle faculté parisienne produisit cette erreur ; s’il s’agissait des artistes séculiers de la rue du Fouarre ou des artistes des écoles mendiantes. Pendant toute une génération, l’interprétation *De anima* était enseignée dans la rue du Fouarre sur le mode du premier averroïsme fait « *ad mentem Averrois* ». La faculté ordonna aux étudiants des Arts d’avoir la connaissance obligatoire de cette écriture depuis 1255. Ici, des absurdités similaires auraient été éliminées en excluant les modernistes des études. La proclamation de ces hérésies comme un enseignement philosophique valable n’aurait été autorisée à personne à la Faculté, car cela aurait annulé le *status quo* et le *genius loci* de l’Université de Paris qui ont été construits sur la métaphysique d’Abélard selon l’école de Boèce et Blund. Les sophistes Latins, pensants sur le mode de l’abstraction logique et de l’hylémorphisme universel, ont supposé des telles absurdités que l’intellect numériquement unifié. Evêque Tempier a dû intervenir. Il a accompli l’abolition de ce non-sens en détruisant l’école du premier averroïsme dans la rue du Fouarre. Cet évêque imprudent a versé l’enfant avec la baignoire, détruisant ainsi définitivement l’héritage de son sage prédécesseur Alvernus. La communauté académique des modernistes acheva la défaite de l’esprit philosophique sain par une double version de la Nuit de Saint-Barthélemy, qui massacra les philosophes dans la rue du Fouarre en 1256 et 1277.

Contre le théologien Thomas d’Aquin, Siger défendit l’interprétation d’Aristote de l’*Éthique à Nicomaque*, qui a été donnée « *ad mentem Averrois* ». Dante reprit la définition de la béatitude de Siger traduite par Boèce de Dacie (*De summo bono sive De vita philosophi*, 1270) et l’a transformée en chemin politique de l’homme et sa perfection théologique en Dieu après la mort. Selon Siger, Dante a créé une nouvelle définition de l’humanité et a trouvé une nouvelle définition de l’homme (*sic homo denominatur*) dans le cadre de la « *propria operatio hominis* » nouvellement découverte selon l’*Éthique à Nicomaque*. Dante a pris les deux définitions de l’homme selon Siger, l’ipséité de la personne et la béatitude comme un acte existentiel. Il les a utilisées pour construire un nouvel humanisme dans le cadre d′ « *universitas humana* » citée ci-dessus (ch. 4.4.3). Dante discernait exactement la différence entre Siger et Thomas dans la conception de la béatitude donnée dans le terminus « *intellectus possibilis* ». L’humanisme a reçu une nouvelle valeur par rapport à l’activité de pensée qu’Averroès définit comme *tertium genus*. Siger a pris comme base de la phénoménologie existentielle selon l’*Éthique à Nicomaque* (*propria operatio*, κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια). L’identité doit provenir de l’acte de la personne que Dante considérait comme une existence politique. À l’époque de l’humanisme, Dante prit cette béatitude spirituelle comme base de la philosophie politique. Le livre *Monarchie* transforma l’acte de la pensée « *homo ipse intelligit* » de Siger en existence politique de l’homme faite en première personne. L’existence politique de l’homme s’exerce dans une communauté terrestre. Cette détermination politique de la personne a établi un nouveau concept d’humanisme politiquement déterminé. La penseuse aristotélicienne Hannah Arendt a ravivé cette *alètheia* cachée de l’humanisme politique de Dante à une époque de totalitarisme politique et de nihilisme philosophique. Dante a ouvert deux voies à la perfection de l’homme : l’une est activiste et politique, faite dans le contexte de la causalité efficiente ; une autre voie est substantielle et théologique, faite dans le contexte de la causalité finale. Chacune des voies retient une méthode différente du « comment » la béatitude se produit. L’humanisme ne dérive pas du cadavre hypostasié, comme dans le cas de *Modernorum*, mais de l’activité réelle de la personne (art, morale, politique, philosophie, théologie). Ces activités sont très spécifiques à l’humanité et elles nous apportent donc le plus haut degré de béatitude. L’homme moderne, d’autre part, se définit par la lutte schizophrénique des substances contradictoires et par une relation paranoïaque avec la réalité virtuelle. C’est pourquoi il s’est perdu lui-même, le monde et finalement Dieu aussi. Ce schizophrène moderne, suivant la théorie de la vérité comme l’assimilation, est parti à la conquête du monde. Grâce à la connaissance objective, la modernité a conquis tout ce qui est nécessaire à la réalité sous la forme de l’être du troisième genre. Elle a conservé ces fondations pour la grotte néoplatonicienne, éclairée par la lumière artificielle de l’esprit et plus tard aussi par la connaissance numérique. Le différend sur l’intelligence artificielle donné dans les bases de données en nuage concerne essentiellement l’interprétation de CMDA. Le terme *locus specierum* dans le premier averroïsme, selon *De anima* 429a27‒28, se réfère à la cognition de l’âme, qui, grâce à l’*intellectus possibilis* pleinement potentiel, est également ouverte à la cognition du monde réel. La modernité a lié ce lieu spécifique de la cognition intellectuelle à la *memoria* augustinienne. C’est dans ce lieu que l’individu moderne, en tant que *tertium ens*, dépose les *scibilia* scientifiques sous la forme de *tertium ens*. Le dépôt objectif du sens se fait sur le mode de la mémoire augustinienne. Le terme « *totum virtuale* » de Pecham est objectivement accompli à l’ère des semi-conducteurs et des ordinateurs quantiques. La vérité est complète, évidente et absolument certaine sur le mode d’*adaequatio* de Rufus, car elle est garantie par les mathématiques.

## 5. Émergence de métaphysique anthropocentrique (Matrice V)

La dernière matrice esquisse l’émergence du sujet moderne en trois étapes. Le franciscain Petrus Ioannis Olivi (Pierre Déjean, †1298) établit la relation objective à la primauté de la volonté et créa une ontothéologie du sujet moderne. Henri de Gand (Henricus Gandavus, †1293) élabora une métaphysique pleinement objective qui était implantée dans l’ontothéologie augustinienne. Au cours de la décennie suivante, Duns Scotus (†1308) transforma l’enseignement de Gandavus en une nouvelle forme de métaphysique conforme à l’aristotélisme avicenniste. Les trois modernistes avicennistes ont défendu l’interprétation officielle de la vérité unique proclamée après l’année 1277. Le stade de l’objectivité accomplie dans la nouvelle forme de métaphysique comme *scientia prima* donna naissance au second début de la métaphysique sur la base d’un avicennisme renouvelé (Honnefelder 1987, 2007 ; Bertolacci 2006). L’étude publiée dans les commentaires sur la métaphysique d’Aristote de XIIIe et XIVe siècles voit le deuxième début de la métaphysique dans la dispute sur *ens commune*, à laquelle appartient le concept d’existence divine fait de manière univoque (Zimmermann 1998). Cette théorie défend la continuité de la métaphysique dans la lignée « Kilwardby—Scotus ». Gandavus constitua le premier projet de métaphysique avec un sens pleinement objectif de l’être et Scotus en fit la forme définitive. La transformation de l’être du troisième genre suivit la réalisation subjective du libre arbitre (Olivi) et l’évolution de la science objective (Scotus). Ces deux philosophes modernes ont achevé la construction de la nouvelle métaphysique et l’émergence de l’objectivité liée au nouveau rôle du sujet. Le *dativus incommodi* fondamentalement changé après la condamnation de 1277. Les écoles originales du premier et du deuxième averroïsme cessaient d’exister. Les matrices précédentes de l’objectivité ont montré que la modernité ne reconnaît pas la réalité, mais une substance du troisième genre (*scibile*). Le nouveau *tertium ens* remplaça la première substance hyparchique dans le schéma de la connaissance ; l’esprit éclairé des illuminés reconnaît cet être non existant dans l’intuition directe. La conception moderne de la substance du troisième genre (*individuum*) a émergé dès la fin du XIIe siècle dans l’école porrétane des *Nominales* (OBJ II, ch. 1.5). Au début du XIIIe siècle, les illuminés néoplatoniciens ont commencé à voir le monde entier sur le mode de « *discrete videamus* ». Dans l’introduction de la quatrième matrice, il a été montré que la notion de « *species obiecti exsistentis* » de Rufus (OBJ II, ch. 3.3.4) contient la donation complète du datif objectif. Le sens objectif de l’existence décrit par Rufus fonda l’école du deuxième averroïsme vers 1235 ; elle commençait à prendre effet à Paris vers 1245. La première forme d’objectivité faite dans l’historicité d’*alètheia* est passée dans la nouvelle phase historique comme *veritas* dans les années 1235–45. La manifestation de la nouvelle métaphysique a eu lieu à l’Université de Paris et d’Oxford et dans les institutions ecclésiastiques correspondantes (ordres religieux, prêtres séculiers, évêques, papes). L’effet historique de la métaphysique objective à travers *dativus possessivus* modifié amenait l’Occident latin à s’approprier le monde considéré objectivement par un nouveau type de production. L’appropriation de *tertium ens* nouvellement créé dans la métaphysique de *Modernorum* a été possible parce que le sujet moderne est devenu le producteur exclusif des êtres du troisième genre. Cette production des simulacres objectifs a créé une autre modalité importante du datif objectif. La donation objective permit la production frénétique des *scibilia* objectifs. Ils ont bâti le royaume mythologique de science occidentale depuis la seconde moitié du XIIIe siècle. Après l’éclipse de la première substance, il y avait *horror vacui* qui était rempli par la structure ontothéologique de métaphysique objective (*Ge-Stell*). La production de *tertium ens* a créé une nouvelle forme du datif objectif, qui a pris le caractère de production capitaliste (*dativus modi*). Lorsque Dieu moderne est entré dans son agonie, le démiurge capitaliste prit sa place et a changea le *dativus modi* en un nouveau type de *Ge-Stell*. Au stade de l’impérialisme occidental, l’empire de *tertium ens* acquit une valeur économique pure. En raison de la nouvelle détermination de *dativus modi*, le rôle du sujet a acquis un caractère absolument fondamental, qui doit être analysé dans la matrice finale de l’objectivité.

Les premiers modernistes ont dû trouver un îlot de réalité dans le sujet démiurgique absolu. Dans la deuxième étape, ils devaient le relier à l’intellect sur le mode d’*Oxfordian Fallacy*. Les illuminés ont fondé la déduction scientifique dans leur propre esprit et ils ont produit les formes hypostasiées à partir de leur propre intellect solaire. Cette approche cartésienne était le seul point de départ possible pour un début prospère du sujet moderne. Sur le plan académique qui concerne la décennie 1270–80, il était nécessaire de trouver une nouvelle théorie de la vérité qui évitait la définition aristotélicienne en tant que correspondance entre la réalité extérieure et l’intellect. Le sujet moderne porte en lui le sens d’être dans le mode *per se* et *simpliciter*. Il a remplacé le sens hyparchique de la première substance dans le schéma de cognition. La source de subsistance et d’actualité, qui remplaçait la première substance, était représentée par la potentialité dans la pensée divine et humaine qui est hypostasiée en soi. En conséquence, un nouveau porteur de signification universelle et univoque pour la totalité des êtres a été créé (ὑποκείμενον, *subiectum*). Il établit l’unité de l’être dans le mode objectif fait « *ad unum* ». Après la crise de 1277, la métaphysique basée sur l’intentionnalité du sujet démiurgique moderne a trouvé un *pons asinorum* entre les deux étages des règles démiurgiques selon Bonaventure (*regula agentis in/creati*, ch. 4.1.3). L’intention divine et humaine de l’être objectif opère sur le mode de la correspondance établie de manière anthropomorphique. La modernité est déterminée par la recherche permanente de l’unité objective de l’homme et de Dieu. La justification première de l’unité de l’être (*rectitudo*) du côté de Dieu doit être donnée secondairement sur la base de l’unité intérieure du sujet humain (*certitudo*). Le sujet moderne s’est retrouvé à travers le monde objectivement reconnu, qui est devenu une nouvelle forme de son propre *scibile* énoncée sur le plan de similitude analogique. Il faut noter le dicton de Rufus qui annonçait la pleine prise en charge du sens de l’être opérée par le sujet (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur* ; OBJ II, ch. 3.3.1). La phrase prit une validité absolue. La supposition donnée par l’intentionnalité démiurgique déplaça l’imposition du sens faite à partir des substances premières réelles. Le premier sens exemplaire de l’être est donné absolument dans la pensée suprême du Créateur. Dieu moderne devient le plus haut garant de la vérité objective unique. Il n’était pas encore mort à cette époque. Ce simulacre était officiellement installé à l’Université de Paris après l’expulsion de l’école de Siger en 1277. Pour les penseurs classiques comme Bacon, la nouvelle métaphysique était une folie de l’esprit. Cependant, à cette époque, les derniers témoins du premier averroïsme liés à l’école originale de Blund avaient déjà disparu. Les sophistes Latins ont créé l’apparence de la vérité dans le cadre de l’opération métaphysique de l’agent naturel et surnaturel, ce qui est connu dans la manipulation des médias dans le terminus « *agenda-setting* » (McCombs-Shaw 1972). La totalité de l’être reçut un nouvel agenda métaphysique qui était le résultat du fait que *tertium ens* acquit une signification catégorique dans la structure ontothéologique de l’être.

Dans le système d’intentionnalité objective de Dieu et de l’homme, une série efficace des simulacres modernes est née. Les Furies éduquées modernes l’ont mis en place dans les universités d’Oxford et de Paris. La pensée objective de Dieu moderne effectue la première et la plus importante déduction de l’être objectif du troisième genre donné comme une intention divine exemplaire. Avec l’aide d’Avicenne, le modernisme a créé une nouvelle forme du tiers-monde. La psychologie divine et son intentionnalité étaient combinées l′une avec l′autre pour devenir la première science de l’être. Dans la nouvelle métaphysique, le cercle herméneutique de compréhension relie le royaume divin démiurgique au monde humain correspondant. Dieu moderne est devenu un homme grâce à son intentionnalité démiurgique, et le démiurge humain est devenu un Dieu moderne. Comme on le sait, l’incarnation de Dieu et la déification de l’homme font deux principes fondamentaux de la théologie. L’union objective de la détermination démiurgique de Dieu et de l’homme produisit une nouvelle forme du diacosmos. La reconnaissance d’une intentionnalité exemplaire du monde objectivement donné (*ratio seminalis*) inclut nécessairement tous les sens disponibles de l’être qui réside dans l′esprit divin (*ratio exemplaris*). En raison d’une intentionnalité objectivement partagée, les deux démiurges administrent un diacosmos commun et réellement non existant. L’école des *Nominales* a décrit ce genre de vision du monde pour la première fois dans l’ouvrage *Dialectica monacensis*. La potentialité est devenue une sorte de *tertium ens* (*potens est tantum esse* ; OB II, ch. 1.4) qui commençait à remplacer la cognition du monde réel. La modernité a conçu la correspondance fondamentale entre les choses et l’intellect à travers les concepts univoques de *resolutio* et d’*intentio*. Rufus est devenu le premier chercheur de ce monde objectif. Il créa la première théorie de la vérité moderne comme *coaequatio*. La possibilité donnée dans la logique porrétane comme « *hoc esse tantum* » d’Avicenne a été transformée en une causalité objective. L’étape suivante était évidente. En vertu du Sophisme oxfordien, le lien intermédiaire essentiellement conçu de la preuve scientifique recut une efficacité causale. La première substance s’est transformée en un être du troisième genre reconnu par l’intellect averroïste. Il est donné comme un être hypostasié du troisième genre. L’homme divin de Jamblique rassembla tous les opposés en une seule forme de perspicacité intellectuelle produite par l’acte de la vision théurgique et pleinement synoptique (OBJ I, ch. 1.3). Le nouveau démiurge divin en tant que créature objective du troisième genre est devenu le producteur absolu de réalité objective. Ce sujet établit un nouvel agenda métaphysique à travers la volonté démiurgique souveraine, qui est donnée intentionnellement en vue de l’appétit objectif de la forme et de la matière du troisième genre. En reliant le tout et la partie dans un cercle mythique d’éternel retour du même *scibile* objectif, l’histoire de l’Occident a reçu un nouvel agenda, donné par l’histoire de métaphysique nihiliste. L′archéologie du sujet moderne ayant accomplie de telle manière, il se lança en conquête capitaliste du monde au début du XIVe siècle.

La cinquième matrice explore le triangle herméneutique (historialité, historicité, histoire) pour examiner l’émergence du nouveau sujet de l’Occident. Rufus de Cornouailles présenta la *Lichtung* de vérité et de non-vérité de ce sujet. De plus, il faut trouver le concept d’objectivité correspondant pour accomplir ce sujet par rapport à la relation nouvelle de « sujet—objet ». La crise de modernité s’est radicalisée par le décret de mars 1277. La condamnation a aidé une erreur philosophique totale à triompher, à savoir la pluralité des formes substantielles dans l’homme. Le sujet schizophrénique de la modernité est composé soit de plusieurs formes hypostasiées (Thomas d’Aquin), soit des multiples substances (Bonaventure, Pecham). Ce sujet fou a été validé comme conséquence directe du triomphe de la vérité unique. Les théologiens modernistes du camp du premier et du deuxième averroïsme ont soutenu ce point de vue. Un nouveau cycle de gigantomachie concernant la substance a produit les vainqueurs et les vaincus. Il y eut, d’une part, les magisters vaincus Siger de Brabant et Boethius de Dacie. D’autre part, il y avait la branche du modernisme victorieux. La dernière étape de métaphysique moderne à l’époque de l’éclipse objective de la première substance montre la transformation de métaphysique classique en une forme objective. L’école victorieuse du deuxième averroïsme a établi la structure de métaphysique objective et elle a rendu possible l’émergence de *metaphysica generalis* postmoderne. Cela a donné naissance à l’unique vérité de l’anthropologie théologique de *Modernorum*. Après la mort de Dieu moderne dans le postmodernisme, la vérité unique a été définie de manière complètement objective, sur le mode du nihilisme métaphysique.

Contrairement aux époques antérieures, l’évolution de modernité est passée très rapidement. La transition vers la nouvelle métaphysique s’est faite en une seule génération entre 1280 et 1300. À partir de l’année 1270, la dispute entre deux visions métaphysiques du monde s’est avérée complètement inconciliable. Nécessairement, les controverses prirent un caractère dogmatique et autoritaire. La dispute des philosophes s’est mêlée à la dispute sur l’interprétation des principaux postulats théologiques (le statut de l’Eucharistie, la question de *creatio ex nihilo*, le statut du corps de Jésus après la mort, la nature du feu de l’enfer, etc.). Rappelons-nous la lettre du général des dominicains de 1271, qui soumit ces questions fondamentales litigieuses aux principaux savants de l’ordre pour évaluation (ch. 4.5.3). Les disputes théologiques étaient déterminées par le premier ou par le second averroïsme. Examinons brièvement les jalons importants qui marquent l’éclipse progressive de la première substance donnée dans l’interprétation des *Catégories* par Porphyre (OBJ I, ch. 1.3). Le concept moderne d’être a fondamentalement changé le statut ontologique d′« *esse ratum* ». Albert le Grand l’a défini dans le mode *per prius* par rapport aux premières substances (OBJ II, ch. 2.4.3). Une série d’auteurs de la seconde moitié du XIIIe siècle affirment que l’intellect reconnaît les espèces comme une chose hylémorphique qui existe réellement. Un exemple typique est fourni par l’ouvrage polémique *Correctorium fratris Thomae* (Guillaume de la Mare, vers 1278) qui critique explicitement la première partie de *Summa theologica* d’Aquin. Après 1280, le texte classique d’Aquin est devenu la pierre d’achoppement des modernistes, car il défendait l’abstraction aristotélicienne et rejetait la cognition intellectuelle directe des choses individuelles réelles.[[350]](#footnote-350) Aquasparta, disciple de Bonaventure et général de l’ordre franciscain, commente le cours de l’abstraction selon *De anima* d’Aristote en utilisant l’écriture d’Aquin *De veritate* q. 10, a. 5. Il parlait presque prophétiquement, en disant que cette façon de résoudre le problème semblait presque incompréhensible pour certaines personnes (*iste modus ponendi non videtur multum bene intelligibilis*; Simonin 1930, 294). Le maître franciscain Vital du Four soutient que l’intellect reconnaît directement les choses singulières dans la réalité de la même manière que les sens. Cette connaissance traverse une collection d’espèces du troisième genre (*intellectus cognoscat rei substantial per speciem collectam*).[[351]](#footnote-351) La conception de la cognition d’Aquin a suivi le premier averroïsme en exposant l’intellect à partir de réalité hyparchique. Une telle méthode était pour ce genre des modernistes « *contra philosophiam* » (Simonin 1930, 291). Le changement de statut de la première substance est clairement documenté vers 1280. Les modernistes du deuxième averroïsme et les aristotéliciens du premier averroïsme ne considéraient plus la réalité des choses singulières de la même manière. Les auteurs de la fin du XIIIe siècle tel que Vital du Four, Duns Scotus et Richard de Mediavilla tirent l’existence d’une substance réelle de la collection spécifique des espèces secondaires. Dans son commentaire sur le deuxième livre des Sentences, Richard von Mediavilla explique que l’autoréflexion est l’une des raisons de reconnaître les choses individuelles (*cognoscimus nos cognoscere singulare*).[[352]](#footnote-352) Cette vision cartésienne a été défendue pour la première fois dans l’ouvrage *Anonymus d’Erfurt* (OBJ II, ch. 3.4.3). Les représentants cités de *via Modernorum* nient le fait que dans le processus d’abstraction aristotélicienne donné par les sens, nous puissions à juste titre reconnaître des substances matérielles (*individuum vagum, aliquis homo*). La source originelle de transformation de la chose réelle en une coïncidence nébuleuse du sens situé dans le « *concretum* » de Rufus apparaît dans les textes d’Avicenne. Il a utilisé le terme « *individuum vagum* » par expression de l’individu indéfini ou générique (OBJ I, ch. 2.3.2). La modernité ne reconnaît pas la réalité des substances premières, mais elle appréhende directement les espèces objectives qui représentent la réalité. Le cartésien Arnauld l’a accompli pour le postmodernisme (OBJ I, ch. 2.4.4). Les premiers modernistes sont apparus après l’année 1277. Après eux, Descartes et Husserl postmodernes ont dû entreprendre une odyssée compliquée à travers la conscience, la logique et la métaphysique afin d’arriver à la première substance problématique réelle.

Dieu de *Modernorum* est devenu la pierre angulaire de nouvelle métaphysique. Au début, cette créature n’a pas eu la tâche facile. Bacon et Albert ont condamné cette parodie de philosophie comme une incursion d’une philosophie incomprise dans la théologie incompétente. Ils considéraient les penseurs modernes comme de fous intellectuels. La naissance et la mort de Dieu moderne sont inséparablement liées à la naissance et à la mort du sujet moderne. L’éclipse de la première substance décrite dans la matrice précédente a été complétée par la modernité progressive avec l’éclipse de l’unité de la personne en tant que première substance entéléchique. Dans le modernisme et le postmodernisme, l’interprétation de l’unité de la personne n’était plus déterminée par la métaphysique de la première substance. L’unité de la personne relevait du postulat théologique de l’âme immortelle (Thomas d’Aquin) ; or, la personne était déterminée dans l’interprétation ontothéologique comme pluralité de substances (deuxième averroïsme). Dans les deux cas, un dualisme des *tertium ens* hypostatiques était nécessaire. Ils se situaient soit au niveau de la forme, soit même au niveau de la substance. Cet individu moderne était très apprécié pour sa capacité à utiliser concrètement et adéquatement son intellect hypostasié pour suivre les règles démiurgiques établies par Bonaventure. Ces règles pour l’application de l’esprit, Descartes les a remaniées dans l’ouvrage publié à titre posthume *Reguale ad directionem ingenii* (1701) pour assurer la direction méthodique du sujet postmoderne. Après 1270, la question de la vérité est devenue une question de droit ecclésiastique (*quaestio iuris*). Au bout de ce parcours, il y avait un fonctionnaire anonyme et diligent, Adolf Eichmann, qui a administré le camp d’extermination d’Auschwitz selon les « *regulae ad directionem ingenii* » des nazies. L’objectivité a reçu un nouveau statut au sein d′*iuridictio* ecclésiastique. Le statut du sujet a profondément changé. Le désir naturellement donné à l’homme d’explorer le monde théoriquement, selon la phrase d’ouverture de *Métaphysique* (*Met*. 980a21), était transformé en la volonté moderne de puissance. La connaissance moderne est devenue une forme de pouvoir appuyée sur la juridiction. La volonté du sujet affirme la vérité comme *rectitudo* dans le domaine de l′efficacité historique du sujet moderne ; alors, dans la nouvelle juridiction du pouvoir connaissant. Cette juridiction du démiurge divin et humain était constituée des règles qui établissaient un nouveau fondement de certitude métaphysique liée au sujet occidental. La cupidité et le désir, qui étaient liés à la volonté démiurgique, sont devenus un nouveau facteur de l′histoire. L’appétit mystique de la substance objective pour la forme objective est manipulé par le démiurge dans la logique universelle justement nommée « *in artificialibus* ». Le désir naturel de la forme se combine avec la volonté consciente du sujet, dont la détermination réformatrice et plus tard aussi capitaliste a donné naissance à la domination impériale sur la matière objectivement déterminée. La *Lichtung* originale de cette volonté ordinatrice, dotée d’une cupidité élémentaire, se trouve dans l’œuvre *Fons vitae* d’Avicebron. Le maître dit à l’étudiant les paroles prophétiques qui ont fondé l’orientation de l’Occident latin vers le nihilisme métaphysique.

« La matière et la forme sont des germes de la volonté. Par conséquent, il n’est pas possible de déterminer autre chose, tant que vous ne connaissez pas la science de la matière, de la forme et de la volonté. » [[353]](#footnote-353)

Les étapes précédentes de la modernité ont introduit le simulacre de la première substance sur le mode de l’hylémorphisme universel. Rufus combinait la matière porrétane avec la forme pour créer un corps objectif du troisième genre. Le simulacre du monde objectif existait déjà dans le mode « *discrete videamus* ». Mais la modernité naissante n’a pas élaboré le concept de la volonté démiurgique comme un autre être du troisième genre dans l’âme humaine. Il n’y avait pas encore de porteur de la volonté démiurgique capitaliste qui devait conquérir le monde pour le transformer en un simulacre objectif. Au début de la modernité, au XIIe siècle, les croisades perdues touchaient à leur fin. À partir de la fin du XIIIe siècle, le modernisme a préparé le terrain spirituel pour la nouvelle croisade de l’impérialisme occidental. La première croisade du sujet capitaliste créée par Bonaventure et Olivi avait un caractère spirituel et mystique. Les illuminés modernes se sont transformés en croisés impériaux plusieurs siècles plus tard. Selon Augustin et Avicebron, la volonté démiurgique constitue la source première du sens de l’être. De cet acte fondamental de penser dérive les significations secondaires de la matière et de la forme (*materia et forma sunt rami voluntatis*). La volition productive et démiurgique accomplit le triple type de connaissance (*scientiam materiae et formae et voluntatis*). Bonaventure conceptualisa la signification archétypale de l’être dans le concept de l’exemplar et il relia cette forme primordiale à la pensée et à la volonté créatrice. La source originelle de cette pensée objective en Dieu se trouve dans la conception trinitaire d’Ibn Adi (OBJ I, ch. 2.2). La matière donnée sur le mode de l’infini moderne est dotée d’un appétit immanent pour acquérir la forme située dans la volonté créatrice et démiurgique. Les formes objectives et ontothéologiques de l’être sont conçues de manière volontariste. Quant à la « *scientia voluntatis* » d’Avicebron, Bonaventure l’a placée dans le cadre du désir ontologique pour la forme (*appetitus*). Cet appétit suit le ratio immanent que Dieu a mis dans la création en tant que les *rationes seminales* objectivement données. La matière du troisième genre est dotée du désir primaire de rejoindre la forme. La volonté démiurgique de Dieu et de l’homme modernes veut créer le monde objectif. Pour cela, elle prend comme un objet de manipulation la matière mythologique du troisième genre. Cette matière attend objectivement avec l′impatience la possibilité de prendre une forme démiurgique. Ce schéma a conduit à une universalisation ontothéologique de la prédication « *in artificialibus* » que des aristotéliciens tels que Bacon et d’autres avaient déjà refusée lors de débats avec les modernistes porrétans à Oxford vers l’an 1250 (OBJ II, ch. 3.2). Les porrétans utilisaient déjà cette prédication confuse (OBJ II, ch. 1.4). Il faut regarder les termes modernes mentionnés ci-dessus comme *appetitus, conatus* et *impetus* que nous retrouverons plus tard dans la philosophie naturelle de Descartes, Hobbes, Spinoza et Galilée. L′évolution métaphysique de ce désir moderne conduisit Olivi à établir le sujet capitaliste. Cela a donné naissance à la première détermination historique du capitalisme dans sa *Lichtung* originelle. La nouvelle époque du capitalisme a été rendue possible par le mémoire ontothéologique et mystico-érotique de Bonaventure, qui est donné selon le *Cantique des Cantiques*. À la naissance du capitalisme, cette vérité musicale était sur le mode d’*alètheia* pythienne. Les Furies capitalistes modernes ont commencé l’histoire de la volonté moderne démiurgique qui suit la vérité objective. Bonaventure relia la volonté démiurgique à la nouvelle conception de l’infini liée à la matière du troisième genre qui a été conçue selon l’abstraction mathématique. Cette procédure jeta les bases de la conception moderne de la science objective, sans laquelle le capitalisme occidental aurait été impensable. Le postmodernisme combinait les *exemplars* et les *rationes seminales* pour créer la sphère de l’objectivité. Elle était régie par les mathématiques depuis le XVIIe siècle et par l’économie depuis le XVIIIe siècle.

L’émergence de l’échelle objective de Jacob dans la philosophie mystique de Bonaventure et dans le postmodernisme ultérieur ne serait pas possible sans une nouvelle conception de la volonté. Dans la philosophie d’Olivi, la volonté a reçu son propre type de véracité intimement donnée (*certitudo*). Cette volonté comme justesse illumine le monde directement à partir de la vérité divine conçue par d’Anselme (*rectitudo*). Les traits essentialistes de la volonté d’Olivi (*potentia essentialis, esse ad*) sont conceptuellement établis d’abord par Gandavus puis par Scotus dans l’ontothéologie moderne. Les deux modernistes transforment l’intimité essentielle de la volonté en détermination fondamentale de l’être mise dans la métaphysique de la pure possibilité. L’interprétation de la philosophie par Olivi montre que la combinaison de *dativus possessivus* et de *dativus auctoris* vers l’an 1280 donna naissance à un nouvel aspect de l’être lié au sujet capitaliste. En combinant les deux formes du datif (*dativus possessivus, auctoris*), l’objectivité parvient à la pleine manifestation de son efficacité historique exercée dans le cadre d’un capitalisme irrationnel et mystique. Mis dans le cadre de la nouvelle règle de la foi laïque et de la cognition scientifique objective, l’individu tragique et moderne cherche un salut objectif. Il doit racheter son *peccatum originale*, c’est-à-dire sa paranoïa et sa schizophrénie, qui constituent l’essence même du sujet moderne. Après la mort de Dieu de *Modernorum*, le sujet postmoderne utilise également ses pouvoirs pour établir le salut séculier à travers le capitalisme. En remplaçant Dieu mort, le démiurge capitaliste postmoderne est devenu plus paranoïaque qu’auparavant. Il s’approprie le monde dans l’acte de rédemption laïque et d’autojustification par l’accumulation du capital. Ce processus d’assimilation (*dativus possessivus*) est fondé sur la vérité en tant que *coaequatio*. La croisade du capital assure le salut objectif par l’usage démiurgique de la volonté libre et intelligente, qui réduit l’être à tel ou tel capital spécifique et concret. Ce *scibile* moderne indique la certitude du salut et réalise le sauvetage économique d’un pourcentage des illuminés au prix de la damnation du reste du monde. Dans le premier averroïsme de Siger, seule la personne existante possédait le statut de l’ipséité dans le mode « *homo ipse intelligit* » et non le concept de la volonté autonome. La liberté irrationnelle des mystiques modernes et des illuminés est liée au Dieu démiurgique de *Modernorum*. Cette liberté se tenait et se tient toujours en dehors de la règle de l’esprit critique. Le mysticisme rédempteur du capital et de la rationalité instrumentale suit l’hégémonie culturelle pour dominer la modernité. Il a comblé le vide métaphysique donné par la disparition de la substance première. La volonté nihiliste donnée au stade du capitalisme impérialiste du XXe siècle a comblé le vide du sens qui fit un *horror vacui* instauré par la mort de Dieu moderne. La croisade moderne, proclamée dans les années 1230–35 par les illuminés franciscains et dominicains à Oxford puis à Paris, implanta une nouvelle dynamique de l’Occident. L’*intelligentia spiritualis* d’Oxford a conquis le monde sous la bannière d’*Oxfordian Fallacy* pour accomplir la divine comédie des Furies et de Dante. À la fin de la croisade moderne, il y a d’abord la mort de Dieu moderne, puis l’extermination de la personne dans les camps d’extermination du nazisme et du stalinisme. Le goulag européen, cependant, a été précédé par les massacres anonymes commis par les colonisateurs européens en Afrique et en Asie. À l’époque actuelle, la volonté moderne a dégénéré en narcissisme psychologique individuel, manipulé de toutes parts, puisque le porteur postmoderne de cette volonté nihiliste est déterminé uniquement par l’instinct de conservation de soi. L’esprit instrumental, guidé par l’instinct de préservation suit l’intelligence artificielle. Il transforme les idées et les idéologies modernes en un cabaret médiatique exploité par les soi-disant réseaux sociaux contrôlés par un millier des illuminés corporatifs. Cette paranoïa mondiale est déjà purement numérique sous la forme du cloud de base de données. Ce cloud, il forme de *locus specierum* et la *memoria* planétaires de l’un promille de l’humanité qui contiennent l’identité de tout sous la forme nihiliste faite d’un et du zéro. Cette forme de paranoïa, à son tour, a un caractère mystique, parce qu’elle est voilée par le nuage mythologique de la connaissance numérique partagée mondialement et en ligne.

La volonté moderne hypostasiée par Olivi est devenue le corps de l’État moderne et elle établit une nouvelle réalité politique. Une génération plus tard, le laïc Marsilius de Padoue a établi la volonté souveraine du peuple comme fondation du pouvoir politique (*Defensor pacis*, 1324). Hobbes postmoderne unifia ce corps d’État mystique sous la forme du Léviathan totalitaire. L’État postmoderne est fondé sur la base du contrat social et volontaire des individus atomiques, car ces individus se livrent la guerre omniprésente les uns contre les autres. Dans le modèle mécaniste de Hobbes, ces substances atomiques, qui ne peuvent pas être divisées davantage, sont porteuses de l’instinct de conservation (*subiectum*) qui ne peut non plus être divisé. Par la concrétisation et l’individualisation de l’instinct de conservation, le sujet politique moderne émergea pour établir une nouvelle fondation de l’État par les contrats sociaux au XVIIe siècle. Le droit inaliénable à la survie biologique, qui a fondé l’époque de l’humanisme libéral, est devenu le nouveau *scibile* politique. Aristote, dernier classique de la philosophie politique grecque, serait choqué qu’un désir animal de vivre constitue le fondement de l’État moderne et des droits de l’homme. On ne peut pas arrêter le progrès moderne. Suivant la philosophie de *Modernorum*, le postmodernisme s’est servi de la nature de l’homme comme d’un cadavre spécifique. La voie du libéralisme basée sur le libre arbitre individuel (*liberum arbitrium*) a été interprétée par Hannah Arendt dans son essai bien connu « Qu’est-ce que la liberté » (Arendt 1961). Cet essai a clairement exposé l’erreur de la nature postmoderne de la liberté politique. Il est basé sur la définition libérale du libre arbitre subjectif, qui apparaît pour la première fois dans le stoïcisme et dans les lettres de l’apôtre Paul. En plus, l’analyse du totalitarisme faite par Arendt a mis en évidence l’illusion du libéralisme occidental nihiliste. L’idée de l’égalité moderne des sujets politiques est basée sur la théorie de la vérité objective (*coaequatio*) faite par Rufus (OBJ II, ch. 3.3.2). L’idée des droits de l’homme, qui a été fondée comme une conception abstraite de la nature humaine, a produit un nouvel être du troisième genre. L’histoire de ce *scibile* libéral postmoderne, placée en dehors du pouvoir politique de l’État, s’est terminée avec les camps d’extermination qui ont émergé des décombres du monde dévasté après la Première Guerre mondiale. L’homme était défini à l’époque du nihilisme technique et politique comme le « *totum virtuale* » de Pecham. Par conséquent, il s’est retrouvé dans les camps d’extermination gérés par des fonctionnaires avec la forme totalitaire de conscience. Ces fonctionnaires ont rempli les instructions technocratiques d’une idéologie objectivement valable. Arendt décrivit avec précision le processus totalitaire après la Première Guerre mondiale. De l’absence de mots des gens modernes, il est d’abord devenu un sans-abri bourgeois sans État et sans patrie, qui a fini par devenir un numéro anonyme dans les camps d’extermination.[[354]](#footnote-354) Arendt reprit le concept aristotélicien de liberté politique. Elle a rejeté le concept de *liberum arbitrium* selon Épicure stoïcien et selon des libéraux modernes. Leur conception de la liberté de volonté est basée sur l’individu non existant des néoplatoniciens et plus tard sur celui des porrétans. Cette approche ne crée qu’un simulacre de liberté politique, qui, selon Aristote, est produit par l’activité publique des citoyens dans la cité. La métaphysique moderne a créé un porteur spécifique de ses propres idées et ce sujet comme un cadavre politique a objectivement produit le monde guerrier et totalitaire du XXe siècle. Aujourd’hui, nous avons d’autres formes de cette idéologie, mais le même sujet nihiliste et insensé qui les réalise. Le deuxième averroïsme, basé sur la pluralité des substances chez l’homme, a transformé *homo sapiens* originel en un schizophrène moderne. La dernière forme de cette schizophrénie est montrée par les manipulations médiatiques actuelles. Le monde des simulacres cache le néolibéralisme économique irrationnel, la destruction de la personnalité humaine et le réchauffement climatique associé à l’extinction massive des espèces biologiques.

## 5.1 Émergence du sujet capitaliste (Petrus Olivi)

L’herméneutique doit découvrir pourquoi il était nécessaire de coloniser le monde entier par les armes et par le capital afin de devenir un nouveau « *totum virtuale* » pour des activités démiurgiques des illuminés postmodernes. La première vague de la conquête du monde est passée en Espagne quand Suárez fit passer la métaphysique moderne pour la première ontologie (*Disputationes metaphysicae*, 1597). La scolastique a créé la première théologie rationnelle de modernité comme *metaphysica specialis* qui était subordonnée à *metaphysica generalis* univoque. La chose réelle s’est transformée en une « *res* » objective et elle a reçu une détermination subjective en vertu de deux règles établies par le démiurge humain et divin. La modernité forgea la première forme de pragmatisme en remplaçant la réalité désobéissante et contingente des substances premières par Dieu moderne en tant que producteur ontothéologique de la réalité objective. Bonaventure inventa le récit occidental moderne du sens objectif de l’être, qui est devenu la base du capitalisme futur. L’appétit de la matière mythologique primaire a besoin d’une forme également mythologique pour que le monde puisse trouver sa nature propre. Le démiurge humain poursuit la même tâche civilisatrice. Son appétit capitaliste comme le donneur des formes démiurgiques et comme le réformateur prit le monde entier pour le déterminer objectivement comme un objet des manipulations modernes. Bonaventure et son école ont fait de la théologie un lien causal de la science. Elle a été mise dans le cadre du nouveau lien médian du syllogisme déductif (*hoc est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica* ; ch. 4.1.2). La preuve scientifique s’est transformée en scientologie moderne de l’Occident. Les spéculations ontothéologiques sont devenues le premier fondement idéologique de la science occidentale vraiment moderne. La première substance est devenue un mensonge objectif, que l’esprit doit surmonter à l’aide d’une règle appropriée en utilisant la volonté démiurgique. Par cette assimilation du monde faite sur le mode objectif de *dativus possessivus*, la maîtrise du royaume fait de *tertium ens* est devenue une tâche prédominante (πρᾶγμα) du sujet divin ou humain. Avant la découverte de l’Amérique géographique, la modernité a dû découvrir le monde mythologique de l’esprit moderne. Il ne s’agit pas de la gnose des manichéens, car l’objectivité nouvellement émergée des illuminés chrétiens comprend la matière positivement, dans le cadre de la valeur de la création défendue par Augustin. À la suite d’Anselme et des porrétans, Bonaventure mit au monde un concept ontothéologique de l’être qui exerçait un effet majeur sur la génération suivante. Le terminus « *inoboedientia materiae* » de Rufus (OBJ II, ch. 3.3.2) a ouvert la voie menant à Bonaventure et au capitalisme contemporain. Les premiers modernistes de l’Occident latin ont développé l’ontothéologie objective comme l’échelle de Jacob de l’esprit moderne qui peut être montée et descendue, de Dieu moderne au monde objectif. L’ontothéologie de Bonaventure retrace l’ère baroque qui a suivi avec ses traits ambivalents caractéristiques (Kalista 1982). Le mysticisme s’est opposé à la faim fanatique des colonisateurs espagnols pour l’or. La corporéité mystique donnée comme *materia spiritualis* s’oppose au corps humain massif et aux bâtiments massifs. Vertige de l’infinité de l’espace terrestre rencontre le cosmos divin conçu sur le mode de *materia prima*. La majesté de la mort comme transition de l’âme vers l’éternité rencontre le cadavre artificiel et décoré placé sous l’autel baroque. L’émergence autoritaire de modernité peut être adéquatement analysée par le concept marxiste de modernité en tant qu’hégémon culturel (*egemonia culturale*, A. Gramsci), ainsi que par le concept sociologique d’utopie relative (*relative Utopie*, K. Mannheim).[[355]](#footnote-355) Prenant le rôle gnostique d’*intelligentia spiritualis*, les illuminés mystiques ont façonné une nouvelle conception du monde à travers l’hégémonie culturelle des fabulations philosophiques, des sophismes et de l’ontothéologie biblique associée au mysticisme. La soif de nouveautés ne peut être arrêtée. La modernité par sa nature même, produisait un *novissimum* eschatologique, qui est donné par la mort de Dieu moderne et de la sagesse classique. Dans la forme ontothéologique objective de l’utopie relative définie par Mannheim, l’homme moderne assume le rôle du deuxième créateur pour créer la dynamique fondamentale du postmodernisme réformateur et des Lumières. Depuis la victoire de *via Modernorum* en 1277, il n’y avait qu’une seule vérité univoque de l’esprit moderne qui pointe vers le nihilisme objectif de rationalité contemporaine. Elle fait instrumentaliser l′État pour faire des guerres virtuelles avec la mobilisation fluide et totale (*totale Mobilmachung*, E. Jünger) de toutes les sources humaines et planétaires. La fluidité de la sexualité et du corps virtuel est liée à la fluidité faite en ligne par des réseaux sociaux et des « ressources humaines » manipulées à l’échelle mondiale. Dans la nouvelle constellation historique, l’appétit du démiurge pour une forme objective a trouvé un appétit correspondant de matière première. Toutes les conditions philosophiques nécessaires étaient réunies pour que les conquistadores illuminés puissent répéter les croisades du Moyen-Âge. La nouvelle vision du monde exigeait une conquête générale de la matière objective globale correspondante sur le territoire du Nouveau Monde, afin de satisfaire l’appétit formel de la modernité. Cela a donné lieu à une expansion de l’Empire espagnol. La deuxième vague de la conquête du monde s’est produite dans l’Angleterre capitaliste objectivement réformée. Les illuminés à tendance mondiale sont passés de l’Oxford universitaire à au centre financier de *City of London* qui dominait le Paris colonial aussi efficacement qu’Oxford porrétan dominait l′aristotélisme de la rue du Fouarre.

L’herméneutique confirme que la lutte pour l’unité du sujet dans les interprétations de l’intellect entre Siger et Aquin faisait écho à l’école du premier averroïsme par le différend sur l’identité ou l’ipséité de la personne. L’identité formelle de la personne selon Thomas a triomphé sur l’ipséité phénoménologique et existentielle défendue par Siger. L’existence comme « *ipse* » établie par l’acte d’être unique, Heidegger l’a réhabilitée. Cependant, cela se faisait déjà en dehors de métaphysique classique. Dans le dernier tiers du XIIIe siècle, dû à la synthèse du semiaverroïsme, une nouvelle forme de métaphysique émergea de l’école du premier averroïsme (Aquinas, Aegidius) et de tous les courants du second averroïsme. Il était basé sur l’objectivation de la volonté et de l’intentionnalité que la modernité projetait dans un être hypostasié du troisième genre (*universalia in rebus*). L′« *operatio* » moderne est situé sur les deux étages de la production. Le démiurge moderne humain et divin reconnaît directement les deux étages de son œuvre, car il les reconnaît dans le cadre du double acte de la création libre. L’être primaire des deux agents est déterminé selon la thèse scolastique « *operatio sequitur esse* ». Le porteur essentiel de cette activité (*subiectum*) détermine la causalité démiurgique selon le Sophisme oxfordien comme *actus essendi* subjectif. La causalité actualisée existant dans la réalité s’est transformée en idée créatrice potentielle qui est donnée sur le mode universel et objectif dans l’esprit démiurgique. Ce genre de pensée divine ou humaine était énoncé dans la prédication dite « *in artificialibus* ». Le système de deux règles et de deux sujets démiurgiques respecte la différence fondamentale entre le Créateur et la création séparée. Les règles démiurgiques sont données de deux manières. Soit ils sont donnés directement dans la pensée divine, soit ils sont considérés naturellement par l’intellect humain éclairé. L’intentionnalité humaine correspond de manière analogue à l’intentionnalité démiurgique du Créateur. L’ontothéologie de *Modernorum* s’est transformée en psychologie divine absolue, qui a initié l’agonie de Dieu anthropomorphe dans la postmodernité. L’intentionnalité a été conçue de manière démiurgique et absolue, dans l’ordre pur du possible logique. L’ontothéologie inaugura une nouvelle étape de l’éclipse des substances premières. Dans la conception du deuxième averroïsme et du semiaverroïsme aristotélicien, le sujet est devenu une multiplicité des substances ou des formes. Ceux-ci recherchent en vain l’unité du sujet mythologique qui est divisé de telle manière. L’herméneutique archaïque et l’archéologie étudient l’événement originel (*Ereignis*) lorsque la connexion de l’intentionnalité divine et humaine a eu lieu. Cette jonction mythologique (*copulatio*) a créé la psychologie objective du démiurge divin moderne. Grâce à la connexion entre l’intentionnalité divine et humaine, ce nouvel être du troisième genre reçut un fondement absolu, complètement séparé de la première substance réelle. L’intellect éclairé des illuminés a accompli cet *opus magnum* de l’alchimie sophistique en combinant l’intentionnalité et l’intelligence divine avec la volonté divine. À travers cette *copulatio* mythologique de Dieu moderne et de l’Homme moderne, la Pierre philosophale a été également produite de manière tout à fait objective. L’état actuel de la pensée et du monde, et la mort inévitable de Dieu moderne en témoignent très bien. Sous la houlette des déesses du Chaos académique, la modernité a rejeté la divine comédie de Dante déterminée par la philosophie de Siger. Le sujet moderne a créé une tragicomédie tout à fait originale. La rationalité moderne, fondée sur la copulation objective de deux *tertium ens* conçus subjectivement, n’est rien d’autre qu′un *Cargo cult* de modernité tout à fait folle. C’est grâce à cette compulsion mythologique obsessionnelle et névrotique moderne de répéter l’identité objectivement fabriquée du monde non existant (*Wiederholungszwang*) que les orgies (*conferentia*) de l’infertilité académique sont menées à bien. Elles imitent objectivement les cultes de fertilité archaïques basés sur l’ordre naturel. *Corruptio optimi pessima*.

Les chemins de l’historicité de l’Occident sage à l’histoire de l’Occident latin sont montrés par l’interprétation des modes herméneutiques de l′existence faite par *dativus obiectivus* (ch. 4). Le changement du datif objectif confirme qu’Olivi a ouvert le stade nihiliste de la métaphysique qui était basé sur le sujet nouvellement défini. La volonté hypostasiée et son porteur ont gardé un caractère fondamental, car ils ont transformé toute la matrice de l’objectivité. La nouvelle forme de *dativus obiectivus* envoie la modernité sur la voie du nihilisme métaphysique. Le sens perdu de la première substance devait être retrouvé. Le démiurge moderne et postmoderne, comme Descartes, doit créer *ex nihilo* le monde objectif. Le démiurge doit penser le monde objectivement sur le mode « *semel—semper* ». Selon Avicebron cité, la matière et la forme dans leur existence réelle sont un produit de la volonté démiurgique. Le *factum* objectif de la nouvelle forme de *tertium ens* est défini comme la puissance du sujet démiurgique (*dativus auctoris*). L’être objectif est ainsi approprié par la forme intime et libre de la volonté démiurgique issue du nouveau sujet. Le monde transformé en simulacre objectif a créé une nouvelle forme du *dativus auctoris* sur le mode de l’intimité libre qui se déroule dans le sujet occidental (*Ge-Stell*). La volonté subjective, comme Dieu moderne, reste dans sa liberté démiurgique inviolable. Le démiurge est séparé de son produit par le fait du libre arbitre intime, tout comme le Dieu moderne reste séparé de sa création objective. La nouvelle nature de la volonté a changé la structure ontothéologique de métaphysique moderne. Selon Avicebron cité, la volonté opère sur le plan de matière et de forme comme une puissance supplémentaire qui a reçu un statut ontologique. Ce fait fonda une structure volontariste d’être déterminé en ce qui concerne le démiurge divin et humain libre en tant que le donneur absolu des formes (*dativus finalis*). Tous les deux datifs (*auctoris, finalis*) ont façonné la volonté démiurgique de cette manière qu’elle a établi le système capitaliste basé sur l’exploitation universelle. Cela a créé une nouvelle totalité qui a reçu la modalité secondaire, puisqu’elle est principalement déterminée par le sujet capitaliste (*dativus modi*). La première version de ce *dativus modi* est donnée par le drame du libre arbitre dans l’histoire du salut, qui a été fondamentalement réformé par Martin Luther. La nouvelle modalité de la théologie a posé un sérieux défi au catholicisme, où le salut est médiatisé par l’institution ecclésiastique. La possibilité du salut est toujours là, parce que c’est le péché humain et la grâce divine qui vont de pair. Ces deux faits fondamentaux du nouveau *dativus modi* se rapportent fondamentalement au sujet moderne, qui les comprend sous la forme de *potentia substantialis* de Rufus. La nouvelle forme de métaphysique de la volonté et la certitude objective du salut ont obtenu le nouveau mode de la vérité unique établie par le salut. La Réforme de Luther a annulé le système ontothéologique du catholicisme moderne médiéval en tant que ballast métaphysiquement et théologiquement inutile (*dativus incommodi*). La non-vérité originelle de l’objectivité a été définie comme *genitivus subjectivus* dans le terme « *species obiecti exsistentis* » de Rufus. L’effet caché de la métaphysique moderne est passé dans le dévoilement objectif du nihilisme contemporain basé sur la science occidentale scientifiquement et techniquement établie. Leur accomplissement passe par la victoire de la rationalité instrumentale qui a produit des systèmes totalitaires et deux Guerres mondiales. L’ère de la démocratie postmoderne et des *post-truths* a amené une douce totalité. Il était dirigé par un pour cent de la population, et aujourd’hui seulement un pour mille des ploutocrates mondiaux. Après le crépuscule des idoles platoniciennes dans le nihilisme de Nietzsche, il a suivi l’ère du vide postmoderne et le crépuscule de l’obligation (Lipovetsky 1983, 1992). La matrice finale décrit un *Hexaëmeron* objectif du monde moderne. Il nous faut interpréter l’émergence du sujet moderne en l’Occident et le deuxième début de la métaphysique. L’herméneutique de l’objectivité doit relier la fin de la métaphysique occidentale moderne à son début qui remonte à l′œuvre *Isagoge* de Porphyre. La combinaison du premier et du deuxième averroïsme a établi l’objectivité de *Modernorum* sur la base de la volonté intime du sujet. Selon l’interprétation magistrale d’Averroès refaite par Siger, l’ipséité existentielle de l’homme détermine la pleine unité phénoménale de la personne. La métaphysique classique suit le chemin du datif métaphysique (*dativus metaphysicus*) et non le simulacre créé à travers le datif objectif (*dativus obiectivus*). La donation du sens part du monde des substances réelles pour arriver à la détermination de la personne. Olivi a suivi Siger d’une manière totalement sophistique. Il a adopté le terme de Siger « *homo ipse intelligit* » de telle manière qu’il a créé une nouvelle forme d’identité essentielle. Une nouvelle forme d′« *actus essendi* » part de la volonté humaine qui a reçu le caractère fondamental d′« *ipse* ». Olivi, un franciscain mystique et pratique, est devenu dans l’école du deuxième averroïsme un philosophe tout aussi doué et original, comme Rufus de Cornouailles l’était à Oxford. Olivi est le premier penseur occidental qui a conçu la volonté comme un étant du troisième genre. La philosophie d’Augustin et d’Avicenne prit un caractère tout à fait moderne et entièrement subjectif. Le nouvel événement de l’être (*Ereignis*) a été établi par la métaphysique de la volonté. Le sens existentiel du *dativus obiectivus* une fois transformé, l’histoire de l’Occident prit chemin par le sujet capitaliste fondé par Bonaventure et Olivi.

### 5.1.1 Sujet moderne et mémoire matérielle

L’herméneutique explore d’abord le phénomène de la volonté, qui est devenue une nouvelle forme d’être du troisième genre et qui joue un rôle décisif jusqu’à aujourd’hui. Élaborée dans le cadre du Sophisme oxfordien (Rufus, Bonaventure, Kilwardby, Pecham), la première forme du sujet moderne en tant que substrat de la cognition était née au cours des années 1230–50. Cependant, la première vague du modernisme n’a pas donné naissance à un sujet moderne à part entière, doté du libre arbitre. Au cours de la décennie suivante, Bonaventure donna une nouvelle forme à l’idée que Rufus se faisait du concret et de l’individu. Bonaventure fonda le sujet moderne sur des bases bibliques pour le concevoir comme un producteur suprême de l’être. La libre intentionnalité de l’agent divin et humain établit la source suprême de l’activité démiurgique. Cependant, un tel sujet existait en tant qu′un simulacre de la réalité. Les aristotéliciens éduqués le considèrent d’être stupidité pure et dure. Le sujet moderne était composé de deux ou trois substances du troisième genre, qui, de plus, étaient en conflit interne puisqu’elles avaient un caractère incompatible de *tertium ens*. Bonaventure est devenu le père du sujet moderne démiurgique, mais il n’a pas créé sa forme métaphysique objective. Le nouveau sujet de l’Occident, dans l’école tardive du second averroïsme, éclaire l’existence par rapport à la pure possibilité. La tâche principale de Bonaventure a été de faire taire les critiques provenant de l’école du premier averroïsme. Contrairement à Kilwardby, Bonaventure et Pecham, Olivi bien comprit que l’école franciscaine devait fournir une réponse philosophique et théologique appropriée au défi de l’ipséité existentielle formulée par Siger dans ses commentaires sur *De anima*. La détermination du sujet par une volonté donnée essentiellement et habituellement devait être vécue sur le mode de l’ipséité qui ouvrait la voie à une métaphysique anthropocentrique. Un changement fondamental se produisit après 1270, lorsque tous artistes compétents de Paris étudièrent le débat entre Siger et Aquin. Ce débat éclata en raison d’opinions divergentes concernant l’unité de la personne et de l’intellect (*homo ipse intelligit*, ch. 4.5.3). La nouvelle définition du sujet selon l’ipséité de Siger abolit la thèse du thomisme et du second averroïsme qui définissait la personne ou l’intellect dans le cadre de la substance ou d’une hypostase du troisième genre. Fondée sur l’ipséité existentielle, la doctrine de l’unité de la personne de Siger a déterminé *Lichtung* de la vérité et de la non-vérité des époques suivantes. Dante et Olivi en ont fait usage. Dante, à l’école du premier averroïsme, créa une nouvelle unité de l’humanité dans le cadre du règne juste du monarque universel séparé du pouvoir ecclésiastique du pape. Dans l’esprit du second averroïsme, Olivi jetta les bases d’une nouvelle pluralité dans le cadre du capitalisme naissant. Son sujet démiurgique est fabriqué sur le mode d’un simulacre extrêmement efficace. Ce nouveau *tertium ens* établit une histoire de l’Occident caractérisée par des conquêtes permanentes et des exploitations de toutes sortes.

Le texte le plus important traitant des transformations de la volonté en moteur de l’Occident se trouve dans le commentaire d’Olivi sur le deuxième livre des Sentences (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*) datant des années 1277–83. La pensée philosophique d’Olivi apparaît dans ce commentaire d’une manière originale. Elle n’est pas déformée par des rétractations ultérieures données sur la base d’attaques et de procès d’inquisition ouverts après 1283, ni par des révisions éditoriales de ses écrits effectuées par ses élèves. Ces rétractations ont caractérisé ses écrits philosophiques ultérieurs, en particulier l’ouvrage *Summa quaestionum super Sententias* (vers 1294–95). La lutte philosophique d’Olivi pour une nouvelle forme de subjectivité a déjà fait l’objet de recherches objectives et elle a été insérée dans la généalogie du sujet dans le contexte de la pensée du XIIIe siècle (Putallaz 1991, Boulnois 2007). La naissance du sujet moderne dans l’œuvre *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* est particulièrement contenue dans *Quaestiones* 57 et 58. On y trouve le sujet originel de la volonté qui a établi un sujet capitaliste et irrationnel de l’Occident. Les analyses contemporaines des deux questions ont confirmé la modernité d’Olivi par rapport aux théories antérieures de la volonté, par exemple celles d’Aquin.[[356]](#footnote-356) Le franciscain éclairé fit sortir la volonté du déterminisme de l’intellect pour la transformer en une source autonome d’autoréflexion et d’actualisation primaire de l’être. Olivi rejeta l’enseignement des *sequaces Aristotelis* de l’école du premier averroïsme comme une hérésie. Son rejet du premier averroïsme était d’une nature fondamentale. Il ne concernait pas seulement la philosophie, mais aussi l’essence de ce que ce franciscain considérait comme la doctrine chrétienne authentique. Pour Olivi, la conception aristotélicienne de cognition basée sur l’intellect comme *tabula rasa* était inacceptable. L’intellect est pleinement intégré dans le schéma augustinien du second averroïsme. Le sens de l’être est donné par l’exposition du sens fait par-derrière. L’intellect fait abstraction des espèces objectives externes par le biais de *denudatio* avicenniste et stocke les espèces reconnues dans la forme augustinienne de mémoire (*memoria*). L’assemblage des espèces objectives dans l’intellect passif défini comme *locus specierum* constitue la base des systèmes de bases de données actuels. Dans le schéma du second averroïsme, les espèces en mémoire sont déterminées comme des êtres du troisième genre. L’*intellectus agens* extrait ces espèces de la mémoire et il travaille activement avec ces essences stockées. Olivi détermine l’intellect exclusivement dans le cadre d’*intellectus agens*. Le rôle réceptif d’*intellectus possibilis* est remplacé dans le second averroïsme par la mémoire augustinienne définie comme *locus specierum*. Le second averroïsme remplace la réceptivité par le réservoir des êtres univoques (*scibile*). L’existence du *scibile* est liée au type spécifique de mémoire néoplatonicienne. La conservation des faits objectifs (voyons la mythologie de *facere*) détermine à la fois l’identité moderne de l’homme et la forme actuelle de la civilisation occidentale dans le mode numérique de l’informatique en nuage. Les espèces objectives stockées en mémoire acquièrent ainsi un caractère essentiel. L’intellect actif ou l’intelligence artificielle connectée à la base de données travaillent alors avec des « faits » objectifs ainsi collectés. À l’ère de l’éclipse de la substance première, la modernité et la postmodernité ont remplacé le lien aristotélicien dit « sens corporels—intellect immatériel » par le nouveau couple gnoséologique « mémoire objective—intellect actif ». L’identité de la pensée et du sujet ne suit pas la réalité des substances premières, mais la mémoire établie comme un thésaurus d’espèces reconnues et déposées. Le monde des substances premières peut disparaître, mais jamais le thésaurus des significations objectives. C’est pourquoi Dieu moderne est devenu l’administrateur suprême de cette base de données objectivement précieuse. Cette idée a créé un nouvel *ortus scientiarum*, où le trésor actuel de la pensée et de la science occidentales est conservé pour être prêt et à la portée de main. En raison d’*Oxfordian Fallacy*, la connaissance moderne est séparée de la substance première dans le mode métaphysique dit *absolute*. Par conséquent, le trésor de la science objective dans les bases de données en nuage détient une valeur absolue. Le sujet moderne, schizophrène et conscient de lui-même est le producteur et l’utilisateur de la réalité objective ainsi accumulée. Son autoréflexion, c’est-à-dire l’*intellectus agens* hypostasié, travaille avec des espèces objectives extraites de la mémoire, sous la forme d’un processeur informatique et d’une mémoire vive. La nouvelle définition de la personne a été réduite à la connexion de ce type de mémoire (*Random Access Memory*) objective et de l’intellect actif (c’est-à-dire traitant objectivement les données). Si la mémoire autoréflexive moderne élaborée sur le mode augustinien ou postmoderne de Locke échoue de quelque manière que ce soit, le sujet postmoderne cesse d’être un individu responsable et finit en psychiatrie ou en gériatrie. La même chose se produit à l’échelle mondiale si le savoir numérisé entre en jeu. Olivi a confirmé la tendance moderne instaurée par Rufus. Il était le premier moderniste à avoir mis entre parenthèses la réalité extérieure pour la cognition. La citation suivante confirme l’émergence de la mémoire objective liée au premier type de sujet postmoderne.

« Dans la mémoire, nous mettons les espèces que l’intellect perçoit et considère comme des objets de connaissance (*ad sua objecta*). C’est pourquoi la mémoire s’unit à l’intellect (*convenit tamen memoria cum intellectu*) en maintenant ces contenus intelligibles (*in susceptibilitate expressionum intellectualium*). » [[357]](#footnote-357)

L’intellect fonctionne sur le mode immatériel (*inmixtus*) comme une forme autonome qui prend pour matière les contenus sensuels et intellectuels stockés dans la mémoire. Par conséquent, l’intellect moderne est une sorte d’*intellectus materialis* objectif. La nouvelle définition mythologique de l’intellect réceptif se poursuit jusqu’à aujourd’hui sur le mode de l’hylémorphisme universel (*ex forma et materia ipsius*). L’intellect matériel étant une substance hypostasiée du troisième genre, il est également actualisé à sa manière (*intellectus constituitur una potentia in se ipsa operativa*). Le rôle passif précédemment réservé à l’*intellectus possibilis* a été remplacé par la conception augustinienne de mémoire, qui conserve les espèces sensuellement et intellectuellement reconnues par l’acte de réception (*memoriam … in susceptibilitate expressionum intellectualium*). Olivi décrit cet intellect comme une entité matérielle, mais pas parce qu’il travaille les espèces issues des sens. Cette quasi-substance porte un caractère hylémorphique en soi par l’intermédiaire des espèces stockées dans la mémoire qui forment une matière du troisième genre. L’être objectif naît de l’intention de l’intellect actif tourné vers les espèces (*ad sua objecta*), qui sont stockées dans la mémoire définie comme *intellectus materialis*. L’intellect est spirituel et matériel à la fois, car il forme un tout avec la mémoire moderne, à l’instar du processeur de l’ordinateur d’aujourd’hui et de sa mémoire vive (RAM). L’intellect actif actualise alors les espèces objectives stockées passivement dans la mémoire (*species illas ad quas conspiciendas convertitur intellectus*). Il en résulte une nouvelle forme d’hylémorphisme universel, qui combine les composantes actives et réceptives de la cognition dans l’âme. La quasi-matérialité de la mémoire complète la définition avicenniste de l’intellect comme une composition hylémorphique qui est active et passive en elle-même (ch. 4.1.2). En élaborant le simulacre moderne de la mémoire en tant qu’être du troisième genre, Olivi relia l’intellect actif et l’intellect réceptif d’une manière nouvelle. Cela rendit obsolète la doctrine aristotélicienne des espèces sensuelles et intellectuelles créées par l’abstraction des choses appréhendées sensuellement. Elle a été remplacée par *denudatio* avicenniste des formes précédemment données et stockées dans un réservoir intellectuel spécifique. La cognition repose sur un statut des espèces et de l’intellect fondamentalement différents de celui du premier averroïsme. Ce lieu moderne des êtres objectifs existe et n’existe pas simultanément et dans le même sens. La mémoire est plus que l’espèce sensuellement donnée, car elle conserve un plus grand degré d’universalité. Olivi propose les espèces universelles et immatérielles qui existent en dehors des changements sensuels ou matériels (*ex multitudine specierum quae sunt im memoria imaginaria distincte et inconfuse*, ibid, p. 503). La définition de la mémoire et des espèces en tant que pseudo-entités matérielles est basée sur l’hylémorphisme universel et définit la matière en deux types. Les potentialités réceptives (*potentiae sensitivae*) sont données dans deux formes de matière. Olivi n’a pas une double intentionnalité, mais une double empreinte de la forme dans la matière. Dans la perspective du second averroïsme, l’existence de ces espèces doit être comprise comme un empiètement de la forme supérieure sur la forme inférieure (*exsistunt*).

« Chez l’homme, c’est différent, car les potentialités mentionnées ont une double matière, spirituelle et matérielle. Bien que nos facultés spirituelles existent principalement dans la matière spirituelle (*principalius existunt in sua materia spirituali*) et secondairement dans la matière physique, elles sont néanmoins actualisées et spécifiques dans la matière spirituelle et seulement secondaire dans la matière réelle. Dans la matière spirituelle, elles ne sont pas données séparément (*absolute*), mais elles sont ordonnées et reliées à la matière corporelle (*habent ordinem et colligantiam ad materiam corporalem*). » [[358]](#footnote-358)

La multiplicité des substances chez l’homme signifie que l’action de l’âme et du corps se déroule sur deux substrats différents (*potentiae habent duplicem materiam*). Dans ce scénario néoplatonicien, la reconnaissance et la détermination des espèces se font des formes supérieures vers les formes inférieures (*principalius existunt in materia spirituali, secundario vero in corporali*). En tant que capacité mentale de l’être humain, la mémoire contient deux types d’espèces : un type de mémoire est donné de manière imprécise (sensuelle) et l’autre de manière précise (objective). La matière du troisième genre distingue une forme supérieure de mémoire, séparée de la mémoire corporelle et animale. Éclairé par les exemplaires et par la mémoire, l’intellect reconnaît le monde des substances premières à travers la connexion (*colligantia*) avec les espèces objectives. Celles-ci sont données dans le corps matériel, mais de manière contingente. Seule la mémoire supérieure liée à l’*intellectus materialis* préserve les cognitions dans l’état originel d′un *scibile* objectif, c’est-à-dire dans le mode cartésien de la clarté et de la distinction. Des termes tels que *collecta, colligatio* et autres définissent les tentatives perpétuellement échouées du modernisme et du postmodernisme d’unifier les actes mentaux et corporels de cognition.

Le résultat de l’innovation d’Olivi est une curieuse subsistance de la mémoire du troisième genre qui copule de manière mythologique avec un intellect actif et industrieux des illuminés. Ce lien objectif entre la mémoire et les facultés cognitives repose sur un mélange des entités hyliques et spirituelles. Le cours de la connaissance est déterminé par logique déductive selon *Liber de causis*. Le principe formel supérieur détermine le niveau inférieur, qui imite cette détermination en fonction de son niveau d’intelligence matérielle. Par conséquent, les espèces sensibles stockées dans la mémoire contiennent sous une forme rudimentaire toutes les déterminations formelles de base des formes supérieures.[[359]](#footnote-359) Olivi dota les espèces stockées dans la mémoire d’une « exsistence » objective (c’est-à-dire hypostasiée). La mémoire représente *locus specierum* donné objectivement et matériellement. Les facultés humaines liées au corps ne reconnaissent pas la matière spirituelle de manière absolue, c’est-à-dire séparément du monde des corps matériels, comme les anges et les intelligences cosmiques reconnaissent les exemplaria ou les formes immatérielles actualisées. La véritable connaissance naît de l’actualisation d’espèces objectives « exsistantes » et déjà mémorisées. L’intellect moderne utilise ce trésor d’identité en prenant l’intentionnalité vers la mémoire non pas à partir d’*intellectus possibilis*, mais à partir d’*intellectus agens* substantiel et moderne. L’intellect actif hypostasié porte son attention sur la mémoire et, par sa propre actualité, il transforme les espèces stockées du troisième genre en connaissances objectives. Grâce à l’acte de mémorisation, les illuminés modernes savent objectivement qu’il existe une réalité extérieure donnée de manière contingente et qui est reconnue sensuellement. De la mémoire en tant que l’être du troisième genre, il y a déjà un lien direct avec l’identité du sujet moderne de Locke basée sur ce type de mémoire (ch. 4.4.3). L’époque actuelle a transféré la détermination double de la puissance d’Olivi en tant que matière du troisième genre dans la matière physique produite objectivement. À l’époque du nihilisme métaphysique, ce type de matière reprit toutes les fonctions de *materia spiritualis* de Bonaventure et d’Olivi. La phrase clé de la citation nous rappelle que les puissances cognitives données dans la matière spirituelle ne possèdent pas l’être hypostasié de la substance cosmique (*non enim sunt in materia spirituali absolute*), puisqu’elles sont données en tant que puissances humaines dans l’ordre et en connexion avec la matière corporelle (*habent ordinem et colligantiam ad materiam corporalem*). La puissance réceptive (*potentiae sensitivae*) peut être conçue de manière anabasique comme se rapportant à une échelle de Jacob objective. Les illuminés postmodernes peuvent s’élever du monde quotidien à la sphère objectivement donnée de la matière spirituelle.

La pensée des illuminés modernes (voyons l’émergence d’*intelligentia spiritualis* à Oxford ; OBJ II, ch. 3.1.2) observe la matière hylémorphique avec l’œil de l’âme et y trouve une « exsistence » objective des formes intelligibles. Dans l’acte d’intuition directe de ces espèces eidétiques modernes, la molécule d’ADN représente bien plus qu’une substance première. Les illuminés dotés d’un intellect solaire ne considèrent pas la molécule physique, mais un être mystique du troisième genre. Ensuite, dans le mode d’*ortus scientiarum* actuel, la molécule d’ADN représente le lieu de l’identité postmoderne de l’homme dans la version biologiste de memoria augustinienne. Les évolutionnistes contemporains tels que Richard Dawkins ont créé un être mythologique du troisième genre dans le concept de l’évolution matériellement répliquée (*The Selfish Gene*, 1976). Après la mort de Dieu moderne et enfin après la mort du sujet postmoderne de Foucault, cet admirable *scibile* a pris la place sous l’intellect solaire. Sous la houlette des Furies académiques, il accumule l’identité nihiliste de cadavres humains génétiquement définis. La nouvelle matière mystique du troisième genre est désormais stockée dans le réservoir des molécules d’ADN. Ce simulacre de mémoire sert de nouveau *locus specierum* pour la détermination culturelle de l’homme à l’époque du nihilisme accompli. La scientologie des illuminés suit le modèle original de *memoria* établi dans l’ontothéologie des Modernes pieux et mystiques tels que Bonaventure, Pecham et Olivi. Les athées évolutionnistes contemporaines s’appuient sur l’hylémorphisme universel de la modernité d’Oxford et sur la théorie de la vérité comme assimilation faite par Rufus. La détermination de l’être intelligible en tant que nouvelle essence est née de la projection de la matière spirituelle dans la molécule d’ADN. Le concept d’évolution défini mythologiquement est basé sur l’exposition du sens d’être pris par-derrière. Après la mort de Dieu moderne, ce *scibile* universel, génétique et porrétan expose le sens objectif de l’ADN en tant que *locus specierum*. La prédication logique faite à la manière « *semel—semper* » est vraie dans les deux cas. Comme à l’époque de l’averroïsme classique, elle peut être appliquée à l’existence logique de la montagne d’or ou à la licorne mythique. La molécule physique de l’ADN a pris la forme de *memoria* d’Olivi à la suite de la création d’un *intellectus materialis* séparé qui suit une évolution mythologique. La copulation de deux *tertium ens* non existants (*memoria* génétique, *intellectus materialis* évolutif) donnait naissance à un concept scientifique objectif des propriétés adaptatives, des modèles de comportement et des signes culturels. La joyeuse science des illuminés accumulait ces *scibilia* dans la conception du mème culturel (en anglais : *meme*), dont le sens est dérivé du mot grec « μιμεῖσθαι. » L’évolution, la culture et la pensée sont objectivement stockées dans la matière, car les valeurs immatérielles de la culture et de l’humanité sont mythologiquement stockées dans la structure de l’ADN. La structure chimique de la molécule d’ADN est considérée comme une nouvelle espèce mémorielle. Élaborée en mode d’« *exsistit* » évolutif, elle est passée dans les sphères intelligibles et culturelles du postmodernisme nihiliste. L’âme humaine et l’âme animale ont cessé d’être *tabula rasa*. Elles ont acquis un sens intellectuel, culturel, animal et physique par la forme mythique de l’empreinte de cet admirable *scibile* du troisième genre. La culture a été hypostasiée comme une puissance du troisième genre, essentiellement et causalement donnée sur le modu Sophisme oxfordien. Cela a donné lieu à la mythologie scientifique de l’empreinte universelle des formes cosmiques supérieures (« évolution ») dans les formes inférieures (« molécule de l’ADN »). Les formes hypostasiées descendent *modo geometrico* selon la déduction présentée dans *Liber de causis*. La causalité de descente (*exitus, catabasis*) n’est que purement formelle, car elle se déroule selon la prédication appelée « *in artificialibus* ». Ce conglomérat déductif-démiurgique a été créé par l’acte d’illumination provenant de mythologie postmoderne, qui produit la série des simulacres contemporains. La réplique du conte de fées philosophique du dialogue *Timaios* est réitérée de nouveau. En outre, l’empreinte des formes (*Dator formarum*) établie dans la métaphysique d’Avicenne fonctionne sur le mode de l’analogie objective qui constitue une mesure universelle pour certains biologistes culturels. La culture, comme *potentia sensitiva* innée d’Olivi, est encodée directement dans la matière physique par la mémoire spirituelle donnée dans l’ADN. La première conception moderne de ce code mimétique se trouve dans le terminus « *informatio* » de Rufus. Son concept de « forme-essence » devient évident dans l’acte d’autoréflexion de l’intellect moderne hypostasié (OBJ II, ch. 3.3.2). Le concept de mémoire d’Olivi est donné de la même manière ; il fait un être du troisième genre. Elle est associée à l’intellect comme substance actualisée et subsistante de *Modernorum* qui est portée par la matière spirituelle. Ce concept représente la première projection moderne de la cognition dans la matière objective par le biais d’une mémoire du troisième genre conçue objectivement. Dans le contexte des augustiniens nihilistes contemporains, la culture et l’humanité sont devenues un nouveau péché originel de l’humanité à travers le fait transféré de la naissance d’une personne à une autre (*peccatum originale*). L’époque du nihilisme métaphysique accompli a trouvé la rectitude et la certitude spirituelles directement dans l’acte physique et biologique de la réplication de l’ADN. Elle avait été défendue sous la forme différente des oppositions binaires deux générations plus tôt, par l’anthropologie structuraliste de Lévi-Strauss. Cette nouvelle science proclamée comme un *factum* objectif de l’évolution mythologique est devenue la mystique du nihilisme contemporain. Le démiurge divin a été remplacé par la nature après la mort du Dieu moderne et le démiurge humain prit la place de Dieu. Ensuite, « *regula agentis creati* » de Bonaventure est devenue une loi universelle de l’informatique qui fait la loi de la nature objectivement reconnue. Un tel concept métaphorique de la cognition n’a rien de commun avec le concept de science critique selon *Seconds Analytiques*. On prend l’analogie mathématique pour des spéculations pseudo-mystiques et pseudo-scientifiques. Les illuminés académiques sount située dans un nouvel habitat métaphysique qui est devenu l’informatique. Ils ont créé une nouvelle échelle de Jacob évolutionnaire et mystique. Ils la gravissent à volonté, en partant des quatre nucléobases formant l’ADN humain, jusqu’aux êtres humains, et ils la descendent de la même manière.

La nouvelle forme d’*intellectus materialis* imprimée dans l’ADN porte des conséquences importantes pour l’humanisme nihiliste. L’homme n’est plus seulement un cadavre des porrétans présenté comme *colligatio* objective de diverses hypostases. L’homme est devenu une collection matérielle de l’ADN spécifique, qui crée une nouvelle forme d’individu objectif et spécifique. Le cadavre moderne des porrétans était au moins formellement un être humain, ce qui a maintenant complètement disparu. L’identité nihiliste de la personne constitue le dernier point du système de la science contemporaine. Elle est donnée à la fin de la division d’*Arbor Porphyriana* qui prévoit la division des mèmes culturels. La collection supplémentaire d’individus suivis à l’échelle mondiale et stockés dans des bases de données est donnée par ses caractéristiques atomiques, qui ont été créées par la division de l’espèce objective. En génétique culturelle, la dérivation de l’identité culturelle et individuelle à partir de la matière de l’ADN est liée à la théorie culturelle raciale du tournant du XIXe et du XXe siècle. Les idéologues de la nouvelle science de l’époque précedente ne connaissaient pas la duplication de l’ADN, mais ils voyaient le transfert génétique des propriétés anthropologiques et des modèles culturels de base. Leur transfert sur le substrat humain a été confirmé par différentes caractéristiques morphologiques. La science préférée des eugénistes de l’époque s’inscrivait dans le cadre des paramètres objectivement définis de la race humaine. Le transfert des qualités spirituelles de l’homme s’effectuait sur un substrat culturel et racial, et non culturellement et génétiquement, comme c’est le cas aujourd’hui, dans l’idéologie de l’éveil (*woke ideology*). En tant qu’être du troisième genre, l’homme scientifique travaille sur ce que l’on appelle non pas la « race », mais l’« ADN ». L’humanisme évolutionniste du XXIe siècle a remplacé l’anthropologie raciale du XXe siècle et les pittoresques jardins zoologiques humains, où l’on enfermait déjà au XIXe siècle des hommes et non des animaux (ch. 5.5). La matière nouvellement déterminée du troisième genre est devenue la source du nihilisme métaphysique. Les métaphores postmodernes de l’évolution culturelle, dont les « idées innées » et les « valeurs culturelles » sont directement encodées dans l’ADN, ont pris le relais de la nouvelle science objective. Le concept nihiliste de la personne est défini sur la base d’une évolution matériellement répliquée. La détermination postmoderne de l’anthropologie dans le cadre de l’eugénisme, du racisme, de la culture basée sur la génétique et de l’idéologie « *woke* » soutient avec succès les tendances nihilistes de la science objective qui sont directement encodées dans le second averroïsme.

La nouvelle détermination de la mémoire augustinienne est née du fait qu’Olivi radicalisa la conception déjà connue de la matière comme étant du troisième genre. La définition de la matière comme quasi-forme s’est greffée sur l’hylémorphisme universel adopté par Avicebron (OBJ II, ch. 3.2). Le terme « *appetitus* » de Bonaventure considérait la matière en elle-même, comme prédestinée à toute réception des formes. La forme met fin à sa faim de matière et l’appétit de la matière s’achève par la prise de la forme. Bonaventure et Kilwardby adoptèrent une nouvelle conception de la matière en tant qu’élément central métaphysiquement déterminé du syllogisme déductif (*medium*), défini comme des potentialités objectives (*potentiae sensitivae*). Suivant le commentaire de Bonaventure cité plus haut, Olivi adopta la définition de la matière comme *medium* entre le néant et la détermination formelle (ch. 4.1.2). La première détermination de l’être perçu (potentiel et actualisé) découle de manière univoque du fait que la chose est logiquement séparée du néant. L’existence ainsi donnée remplit l’exigence d’être la détermination la plus générale de l’être faite dans le cadre de la proposition logique soutenue par le tiers exclu. Il est alors possible de prendre cette définition formelle comme *materia prima* afin d’établir la base de toutes les déterminations ultérieures. Le minimum originel de l’être dans le modèle de l’individu indéterminé d’Avicenne (*individuum vagum* ; OBJ I, ch. 2.3.2) s’est transformé en détermination catégorique de l′essence prise comme une substance première hyparchique. En conséquence, la définition purement formelle de la matière comme milieu idéal entre la nullité et la détermination classique de la matière par la forme supposée a été adoptée en philosophie (*medium inter aliquid et nihil*). Rappelons la définition de Bonaventure de la matière comme être minimal (*entes in potentia*, OBJ II, ch. 4.1.1). Olivi reprend ce concept moderne de la matière pour établir le mode accompli du nihilisme formel. La matière n’est donnée comme portion minimale d’être que par la différence avec le néant.

« Cette matière est le genre d’être dont l’actualité ne contredit pas l’être potentiel et l’être indéfini (*ens quod eius actualitati non repugnat in potentia et esse indeterminatum*). Mais l’essentiel de la matière est dans cette détermination (*hoc convenit sibi essentialiter*), à savoir qu’elle est une potentialité. Cependant, cela ne vaut pas pour la matière en elle-même (*non respectu sui*), mais pour les autres êtres qui peuvent naître d’elle. » [[360]](#footnote-360)

Du point de vue du premier averroïsme, la définition de la matière est vraiment curieuse. Dans la perspective des substances premières, la matière est comprise comme un être actualisé (*ens quod eius actualitati ... essentialiter*). L’existence est déterminée selon la première forme de positivisme logique parce que la potentialité postulée est déterminée de manière sophistiquée comme une substance. Olivi créa une matière objective *ex nihilo* et il lui accorda une détermination logique au sein de l’essence nominale, au lieu de prendre une forme réelle. C’est un exemple typique de la prédication moderne « *in artificialibus* ». La matière moderne ne repose que sur la négation effectuée dans le cadre de la contradiction logique (*non repugnat esse*), par rapport à un être potentiel ou à la matière première indéterminée. La définition formelle de la matière ne doit pas contredire les deux définitions les plus générales de l’être (*esse in potentia et esse indeterminatum*). Si cette condition formelle est remplie, alors la matière « exsiste » en tant que substance du troisième genre. Par cette opération logique formelle, Olivi confère à la matière une sorte de subsistance hypostatique (*hoc convenit sibi essentialiter*). L’actualisation de cette matière objective et primaire est justifiée par le fait que la matière, en tant que « quelque chose » (*ens*) formellement déterminé, est capable de prendre toutes les autres déterminations (*esse in potentia*). La soif moderne de forme est due au fait que la matière, en tant qu’hypostase mythologique, n’a pas d’être subsistant propre. Elle « exsiste » sur le mode de « *esse ad* ». La matière en tant que nouveau *tertium ens* n’est qu’une demi-substance (*non respectu sui, sed respectu aliorum*). Pour atteindre la substantialité dans le mode complet d’« *esse in* », la matière doit satisfaire sa faim d’une forme tout aussi étrange, qui est à son tour donnée comme un *tertium ens*. Olivi traduisit la fable philosophique susmentionnée de Bonaventure, basée sur *Cantique des Cantiques* biblique, dans la métaphysique de *Modernorum*. Le démiurge moderne obtint un scénario métaphysique complet pour la production mythologique du diacosmos capitaliste. La matière objective aspire de manière absolue à une copulation objective avec le démiurge objectif. En vertu de cette connexion, la matière objective accomplit son propre être, qui est essentiellement donné sur le mode « *esse ad* » (*respectu aliorum*). La modernité produit une autre substance du troisième genre, qui possède sa propre hypostase ; elle sert de support universel (*subiectum*) à toute projection de *scibile* moderne et postmoderne. Olivi créa une détermination matérielle de l’être qui n’est donnée qu’au regard de la pure impossibilité de négation (*non repugnat esse*). La détermination de la matière par Olivi est formelle, potentielle et essentielle à la fois (*hoc convenit sibi essentialiter, esse scilicet in potentia*). La matière moderne est fondée sur la pure potentialité. Elle crée une forme subsistante qui est absolue et déterminée de manière simple.

Olivi suivit l’interprétation essentielle de la potentialité selon *Dialectica monacensis* (*potens est tantum esse* ; OBJ II, ch. 1.4) et il appliqua cette définition à la matière. Dans la décennie suivante, le simulacre logique d’« être—potentialité » formellement défini et mytologiquement actualisé établit le premier concept métaphysique de l’être objectif. Sous la forme de la dernière espèce universelle, la matière n’a qu’un être formel, qui la distingue du pur néant. C’est pourquoi, selon Olivi, cette conception univoque de la matière spirituelle est également donnée pour les anges (Suárez Nani 2003). Cette détermination de la matière est ensuite passée à la détermination de l’être en tant que chose objective (*res*), séparée seulement du néant. Cette procédure avait un grand avenir; il faut voir le principe méthodologique actuel « *anything goes* ». L’époque nihiliste de la science contemporaine projette le destin culturel et spirituel de l’homme dans cette *scibile*. La méthode d’Olivi consistant à déterminer la chose individuelle en tant que *res* objective spécifique a d’abord été adoptée par Henri de Gand, puis par Spinoza dans la définition de la matière selon le slogan « *omnis determinatio est negatio* » (ch. 5.2.1). La matière est définie comme une puissance essentielle, parce que le substrat formellement défini (*subiectum*) est capable de prendre en charge toute détermination. Par conséquent, la matière est devenue une substance (*hoc aliquid*), c’est-à-dire un être objectivement déterminé qui prit la place des substances premières. Selon Bacon, représentant classique du premier averroïsme, cette conception objective de la matière comme un étant du troisième genre était tout simplement insensée ; Albert la considérait comme totalement ridicule. Aristote n’accorde la détermination matérielle de l’être comme « cette chose-ci » (τόδε τι) qu’à la première substance hylémorphique. Prise en elle-même, la matière est dépourvue de toute forme et donc de toute possibilité d’existence. La puissance pure n’a pas de détermination actualisée par elle-même, parce qu’elle est donnée comme concept dans la pensée. L’aristotélisme rejette toute forme d’« exsistence » proposée par les illuminés modernes qui contemplent directement le monde composé de matière objective et de choses objectivement données. La potentialité, originellement donnée comme concept hypothétique, Olivi l’a introduite dans la construction anthropocentrique de la métaphysique moderne.

### 5.1.2 La volonté comme cause intime du troisième genre

Le monde moderne n’existe pas dans la réalité. Pour cette simple raison, les modernistes doivent trouver le fondement de son être dans l’acte de volonté d’un démiurge qui existe objectivement. Sa volonté crée le monde objectif d’abord dans la pensée et, par conséquent, dans l’activité extérieure qui procède *ex nihilo*. En raison de cet acte de création démiurgique, la volonté est devenue un *tertium ens* le plus important de la modernité. Elle fonda la base de la métaphysique moderne sous la forme d’une nouvelle substance première. La volonté moderne est fondamentalement liée à l’intellect matériel, qu’Olivi relie au réservoir d’espèces stockées dans la mémoire. Le commentaire d’Olivi sur Sentences a conçu le concept d’être objectif sur le mode nihiliste de « *non repugnat esse* » et il l’a greffé sur la volonté conçue de manière substantielle. Il s’agit là d’un changement fondamental dans l’environnement de *via Modernorum*. Après avoir modifié la définition de la vérité, les modernistes ont également redéfini son support (*subiectum*). Dans le traité *De voluntate*, Anselme définit la volonté de manière classique comme une capacité à faire quelque chose (*potestas, aptitudo ad* ; OBJ II, ch. 1.2). Cette capacité découle des actions de la personne et non de l’essence de la volonté (*secundum usum, non secundum proprietatem potestatis*).[[361]](#footnote-361) Olivi a travaillé sur la conception d’Anselme de la volonté comme faculté active de l’âme (*usus*) de telle sorte qu’il a défini le libre arbitre comme un nouvel être du troisième genre. Il a utilisé à cette fin la dialectique d’Augustin « *uti et frui* ». Bonaventure et son école des Modernes ont hypostasié l’âme intellectuelle humaine sur le mode de la substance, mais pas la volonté. L’ajout d’une autre forme hypostatique à la collection moderne des substances mythologiques, appelées « être humain » a conduit à une rupture fondamentale entre Olivi et l’école franciscaine de Paris. Les sophistes modernes avaient et ils ont beaucoup à faire pour combiner deux substances dans l’unité de la personne, sans parler de trois d’entre elles. Mais Olivi était un moderniste brillant et très obstiné, donc il fonda le sujet volontariste de l’Occident.

L’objectivation de la volonté s’est faite par plusieurs étapes. Le changement fondamental concerne la nature de l’habitus. Cet accident déterminait à l’origine les caractéristiques de la personne en tant que substance aristotélicienne. Olivi l’a transformé en essence. Simplicius l’a accompli pour la première fois et après lui Bonaventure en utilisant les termes « *habitus innatus* » et « *habitus acquisitus* » (ch. 4.1.2). La liberté est devenue l’habitus de la volonté, et cet habitus hypostasié constitue l’essence de la volonté comme nouvelle forme de substance.

« Anselme affirme que la volonté n’est mise en mouvement que par son habitus ou par ses effets (*voluntas non movet se nisi per suos habitus seu affectiones*). Par le terme “habitus”, il faut entendre non seulement les propriétés ajoutées de l’extérieur (*habitus superadditos*), mais aussi l’essence même de la liberté (*ipsam essentiam libertatis*). Dans ce mode de l’habitus déterminé, la volonté se dirige naturellement vers des objets de même nature (*obiecta sibi connaturalia*). Cependant, il est nécessaire d’ajouter de nombreuses concrétisations à ce concept habituel de la volonté. » [[362]](#footnote-362)

La liberté humaine est la cause réelle de tout acte de volonté, parce qu’elle possède une puissance provenant de l’actualisation qui passe par la volonté rationnelle. La volonté est actualisée en elle-même et, en même temps, elle garde des potentialités pleinement développées en ce qui concerne les actions futures. La *Quaestio* 57 réfère directement à la conception d’Anselme de la vérité comme *rectitudo* pour établir l’ipséité de la volonté comme forme subsistante autonome (*voluntatem ut ipsis informatam*).[[363]](#footnote-363) Olivi franchit l’horizon de l’Anselme néoplatonicien et fait de la volonté, séparée de la volonté animale, une essence autonome du troisième genre réalisée sur le mode d’*ipse*. La volonté acquiert de nouvelles propriétés pour devenir l’être du troisième genre, qui n’était auparavant que l’intellect objectivé. Olivi, comme le second averroïsme, perçoit l’exposition de l’être par-derrière, à partir des capacités essentielles de l’âme. La volonté et l’intellect sont déterminés, selon le Sophisme oxfordien, comme une hypostase causalement efficace ou une essence spécifique « exsistant » à un stade immanent d’actualisation. Le terme de « puissance essentielle » (*essentia potentialis*) joue un rôle clé, car il était adapté aux effets causaux du libre arbitre.

Revenons à l’école de Grosseteste après l’année 1265 qui rédigea l’ouvrage *Summa philosophiae* en introduisant une des premières conceptions objectives de l’être métaphysique (OBJ II, ch. 3.1.3). Une fusion du thomisme parisien avec l’hylémorphisme universel d’Oxford a eu lieu à cette époque. L’ouvrage *Summa philosophiae* utilisait le terme « *potentia essentialis* », qu’il attribuait de manière aristotélicienne aux propriétés naturellement données des substances premières. La pierre tombe, parce que la puissance de la chute est naturellement donnée dans la substance de la chose elle-même. Au cours de la décennie suivante, Olivi transférait la conception physique de *potentia essentialis* au libre arbitre, également donné naturellement. Il détermine objectivement et universellement chaque acte de volition comme une sorte de potentialité similaire. Le transfert métaphorique des caractéristiques naturelles du corps physique, en tant que substance hyparchique, au libre arbitre, en tant que substance du troisième genre, commençait à former le sujet occidental. La volonté hypostasiée a tiré la nature de *Physique* d’Aristote dans le cadre d’espèces définies de manière univoque. La modernité transfère librement ces espèces d’un genre à l’autre, sous la forme d’un *scibile* univoque. La substance volitive habituellement déterminée acquit la causalité physique d’Aristote et elle opère dans le schéma aristotélicien. Mais Olivi abolit la détermination intellectuelle de la volonté à partir de la direction de l’intellect. L’aristotélisme classique s’applique sur le mode d’*extensio* aux activités de l’intellect spéculatif qui atteignent des effets causaux dans la réalité par le biais d’*intellectus practicus*. Le premier averroïsme défend la conception intellectuelle de la volonté selon *Éthique à Nicomaque* (livre III, VI). La détermination aristotélicienne de la volonté appartient à l’acte de choix intentionnel donné par l’actualisation volitive des facultés cognitives (προαίρεσις, *electio* ; E. N. 1151a29–35). La volonté reprend le bien qui a été reconnu et présenté par l’intellect. Selon Aristote, l’intellect théorique détermine le but de l’action, et l’intellect pratique saisit activement ce but réalisé comme objet de volition (νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός ; *De anima* 433a14). Voyons l’introduction citée du commentaire QIIIDA fait par Siger, dans lequel cette citation sert de base à l’interprétation de l’existence faite sur le mode d’*ipse* (ch. 4.4.2). L’intellect théorique devient pratique par cette extension (*intellectus extensione fit practicus*), et cette thèse détermine le lien entre l’intellect théorique et l’intellect pratique aussi bien dans le premier que dans le second averroïsme.[[364]](#footnote-364) La volonté transfère l’universalité de l’intellect dans des effets causaux accomplis dans le monde. Par conséquent, mis en forme de *causa efficiens* volitive, l’*intellectus practicus* est dirigé vers la réalité des substances premières singulières, où il produit des volitions singulières et des actes singuliers. L’esprit théorique est devenu pratique grâce à la reconnaissance universelle du bien réalisable pour nous, ce qui veut que la volonté personnelle s’engage dans des actions singulières réalisées ici et maintenant. La définition aristotélicienne de l’intellect pratique jouera un rôle fondamental dans les débats concernant l’ordre politique de la société après 1300 (ch. 6.1). Le scénario d’Olivi sur le libre arbitre reprend la définition aristotélicienne dans la deuxième phase d’*electio*, lorsque la volonté est déjà déterminée concrètement par un certain objet. Olivi modifia le schéma aristotélicien de la détermination intellectuelle de la volonté en plaçant la volonté substantiellement conçue en premier lieu, c’est-à-dire en dehors de la détermination intellectuelle. Le scénario aristotélicien original a été transformé en une forme de volonté moderne hypostasiée en tant qu’être du troisième genre qui était déterminé dans le cadre de *potentia essentialis*.

« La volition est un acte qui complète la faculté de la volonté. Avant cet acte, la volonté était dans la puissance essentielle *(ita ante ipsum erat in potentia etiam essentiali*) comme la perfection que la volonté contient en elle-même (*ad hanc perfectionem in se recipiendam*). Cette définition, bien qu’elle soit censée provenir d’Aristote, il ne l’utilise pas dans ce sens. » [[365]](#footnote-365)

L’acte de vouloir est compris de telle sorte que la volonté, en tant que faculté hypostasiée, est d’abord prise en elle-même comme une pure possibilité essentielle (*in potentia etiam essentiali*). La volonté précède la volition active. Elle n’est nullement une puissance de l’âme, mais un *tertium ens* très spécifique qui fait une sorte de substance, de surcroît donnée sur le mode de l’ipséité existentielle (*ad hanc perfectionem in se recipiendam*). L’expression « *ad hanc perfectionem* » comprend un autre usage novateur du principe de relation « *esse ad* » que nous connaissons par Simplicius et qu’Henri de Gand a retravaillé (ch. 5.2.3). La conception aristotélicienne de la volonté ne s’applique plus, car la citation renverse tout le schéma (*non fuit data in hoc respectu*). La structure de l’action selon *Éthique à Nicomaque*, qui, dans l’état fondamental, ne détermine la volonté que comme une puissance, n’est plus valable. Il est compréhensible que cette définition s’applique également à l’intellect en tant que *tabula rasa*. La volonté aristotélicienne est rationnelle dans la mesure où elle est orientée vers l’intellect sur le mode d’« *esse ad* » qui expose à la volonté un bien en question. La raison pratique réalise la volonté comme une faculté de l’âme. La volonté saisit le bien singulier reconnu et le réalise causalement à travers le corps, qu’elle détermine à agir. La raison pratique est donc une volonté déterminée par la raison. Ce qui manque à la volonté sur le plan d’universalité, il est remplacé par un effet singulier dans la réalité, ce que la raison théorique ne peut pas réaliser. Dans la métaphysique classique, la volonté est donc un instrument de l’intellect. Olivi définit la volonté comme une hypostase permanente et autonome qui opère en dehors du domaine de la raison. La volition contingente ne complète qu’accidentellement sa subsistance établie a priori (*actus qui est velle*). Le passage de la « substance—puissance » naturellement donnée à son actualité de volition nouvellement déterminée complète la nature hypostasiée de la volonté donnée a priori (*perfectio ipsius potentiae*).

Du point de vue de l’aristotélisme, le nouveau schéma de la volonté est une paranoïa totale. Olivi a présenté la volonté comme une autre substance irrationnelle de l’âme et a modifié le scénario néoplatonicien « *esse ad* » en une forme absurde. La volonté substantielle, détachée de l’intellect, a son propre « *esse in* » comme toute hypostase moderne de porrétans. Chaque acte de volonté affirme la volonté comme un *tertium ens* actualisé en assumant cette puissance essentielle sur le mode d’« *esse ad* ». Chaque acte de volonté s’actualise ainsi pour agir dans le monde. Aristote aurait rejeté un tel argument en se référant au livre *De generatione animalium* II.3 (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον). Voyons l’introduction de l’ouvrage QIIIDA de Siger, dans lequel cette citation sert de base à l’interprétation concernant l’existence conçue sur le mode *ipse* (ch. 4.4.2). Tous les actes de l’âme sont établis par le fait que toutes les facultés d’*anima intellectiva* sont les pures potentialités de l’âme et qu’elles sont actualisées par le corps matériel. Ni l’esprit ni la volonté ne sont des hypostases de l’âme, car celle-ci forme une unité fondamentale avec le corps. Cependant, Olivi a pris ses distances avec l’aristotélisme et fondamentalement critiqua la pensée de cet « hérétique païen ». Il a fondé la science joyeuse de la volonté moderne. Olivi définit la volonté par le terme « *potentia essentialis* » dans l’ordre *per prius*, parce que tout acte de volonté est lié à cette nature actualisée et hypostatique de la volonté (*potentia enim essentialis ... respectu actus primi*). Le concept de volonté est donné non pas en vue de la nature de l’homme comme substance hylémorphique, mais en vue de la primauté de la volonté actualisée comme substance (*respectu actus primi*). La puissance première de la volonté est donnée substantiellement en elle-même comme une essence hypostasiée. Cette sorte de l’ipséité existentielle en tant que substance sous-tend chaque acte de volonté, puisqu’elle joue le rôle de deuxième substance dans le tableau des catégories (*esse in*). Tous les actes de volition sont placés dans la prédication catégorielle en tant qu’actions potentielles qui se rapportent sur le mode de l’accident à l’existence autonome de la volonté (*esse ad*). L’acte de volition concret expose la détermination secondaire de la volonté faite par la volition d’un certain objet. Dans cette phase, la définition de la volonté d’Aristote est déjà valable, puisqu’elle est déterminée par l’intellect. Cependant, l’objet de la volition est originellement donné comme une possibilité accidentelle de la volonté substantiellement libre dirigée vers le monde. Le mode d’être originel de la volonté est donné dans le sujet moderne comme une substance objective, donnée par Simplicius comme une *relatio* hypostasiée (OBJ I, ch. 1.3.2). La puissance substantielle justifie la détermination de la volonté moderne comme être du troisième genre. En conséquence, le schéma du premier averroïsme est annulé. Il détermine la volition comme une transition de la puissance à l’actualité. Devenue une essence hyparchique, la volonté acquiert une efficacité causale dans la réalité et cesse d’être une simple puissance. À cette fin, Olivi et, après lui, Henri de Gand utilisent la catégorie appelée « *habitus* », que Simplicius avait déjà interprétée sur le mode substantiel (OBJ I, ch. 1.3.1). Depuis l’interprétation des *Catégories* par Pagus datant de 1230, le second averroïsme utilise assez couramment cet accident de manière purement substantive (OBJ II, ch. 3.1.2). Olivi utilise le schéma de la constitution habituelle de la volonté, en lequel il se démarque de l’école du second averroïsme. Le libre arbitre représente un être habituel du troisième genre (*hoc aliquid*) qui est à la fois actualisé et potentiel dans l’homme. Le second averroïsme d’Olivi a poursuivi l’expansion des déterminations objectives de l’être, que Bonaventure et son école ont accomplie après 1250. La nature de l’intellect de Rufus et plus tard de Pecham en tant que potentialité de reconnaissance innée (*potentia accidentalis*) était basée sur la définition de Bonaventure de l’intellect hypostasié qui était actualisé par des espèces contingentes (ch. 4.1.1). Dans la volonté, en tant qu’être du troisième genre, la potentialité essentiellement donnée et l’actualisation étaient combinées de la même manière que Bonaventure l’avait fait pour *intellectus possibilis* et *intellectus agens* (ch. 4.1.3). Olivi a étendu le Sophisme oxfordien à la détermination de la volonté. Il s’agit d’un nouveau support d’activité libre démiurgique, puisque la volonté agit de manière causale en tant qu’une essence pure. La substitution de la substance première à l’essence active en tant que cause est discutée pour la première fois dans l’interprétation de Rufus à propos des *Seconds Analytiques* (OBJ II, ch. 3.3.1). Pour cette raison fondamentale, Olivi est le fondateur de la métaphysique moderne de la volonté. Nietzsche accomplit cette dynamique en émancipant la volonté comme fondement de l’être au-delà de la raison théorique. Cette dernière étape a nécessairement détruit les derniers vestiges de la métaphysique moderne. Étant d’abord irrationnelle, elle est devenue complètement superflue.

La conception de la volonté comme *potentia essentialis* ajoutait encore une substance à la pluralité des substances dans l’homme. C’est pourquoi le commentaire cité du deuxième livre des Sentences se poursuit par *Questio* 58 qui rejette fondamentalement la définition aristotélicienne de la volonté. Si l’intellect détermine la volonté, celle-ci n’est plus libre. Selon l’aristotélisme, la volonté agit effectivement et singulièrement dans la réalité parce qu’elle est déterminée par la reconnaissance formelle et générale de l’intellect. Selon Olivi, la volonté est libre parce qu’elle est complètement émancipée. Elle s’actualise en elle-même comme une « puissance—substance ». Dans le sujet moderne schizoïde redéfini, la volonté moderne peut potentiellement tout vouloir parce qu’elle est libre sur le mode mythologique d’*absolute*. La volonté d’Olivi est placée en dehors de la réalité et de l’intellect. Mais dans le scénario aristotélicien, la volonté ne peut pas être complètement autonome et irrationnelle, car la définition de la personne est basée sur l’unité et la rationalité. L’intellect pratique détermine la volition vers un effet particulier donné par la connaissance intellectuelle du bien en question. La volonté aristotélicienne est *causa efficiens* parce que l’*intellectus practicus* l’oriente vers un bien particulier. Si la volonté prend la première place, alors le processus de connaissance doit être modifié en conséquence. Olivi refusait la validité des arguments aristotéliciens sur la connaissance qui se fait à travers des phantasmes. Les médiations par les fantasmes ne sont plus nécessaires à l’actualisation de connaissance. L’intellect et la volonté hypostasiés existent substantiellement dans l’âme. Ils sont expérimentés directement par l’acte d’autoréflexion avicenniste et augustinienne. C’est pourquoi *Quaestio* 57 rejette le principe de l’exposition de l’intellect faite de face, tel que l’école du premier averroïsme l’a postulé.

« Dans cet état, à savoir la sainteté, l’innocence, la grâce et le châtiment, notre façon de penser peut se refléter directement et au-delà de toute aide apportée par les fantasmes. Les phantasmes sont plus un obstacle à la pensée qu’une aide, ce qui devient évident dans le cas de la question de savoir si l’âme peut se reconnaître directement par une intuition. Peu m’importe qu’Aristote et ses disciples disent le contraire. » [[366]](#footnote-366)

La connaissance objective de l’intérieur d’un être humain se fait sur la base d’une révélation divine ou d’une connaissance directe. Ils reconnaissent directement l’essence de l’âme dans l’acte d’autoréflexion (*anima possit se intelligere per se et immediate plenius habet tangi*). Les augustiniens modernes et les avicennistes cartésiens considèrent les phantasmes comme un obstacle qui empêche la cognition d’avoir une intuition directe de l’âme (*phantasmata eas impedunt*). La médiation sensuelle perturbe la connaissance immédiate et déjà actualisée réalisée par l’intellect pur et par la volonté également pure. De même, Descartes procède à la première étape de la méditation sur la philosophie première. Son *cogito* réalise la connaissance immédiate de soi sur le mode de l′évidence en dehors des sens. Le nihilisme actuel ignore complètement le fait qu’en réalité c’est la volonté objective et non le *cogito* qui conduit dans les méditations de Descartes le sujet hors de lui-même. Olivi a hypostasié la volonté moderne et la volonté objective et a donc fait du *cogito* cartésien le fondement mythologique caché. Olivi a rejeté le principe de base de la connaissance du premier averroïsme, c’est-à-dire l’exposition du sens faite de face, de la direction des substances sensuellement connues. La métaphysique de la volonté définit l’essence de l’homme par l’exposition du sens faite par-derrière. La définition substantielle et essentialiste de l’intellect et de la volonté comme un étant du troisième genre correspond à ce schéma. Dans un deuxième temps, les méditations sur le sujet moderne prennent la capacité objectivement donnée de la perspicacité intellectuelle comme source de la causalité objective.

« Chaque acte tire ses déterminations originelles et les plus sublimes de sa cause effective. Les déterminations les plus élevées sont contenues dans les actes de notre pensée et forment l’essence de l’existence, comme la vie, la simplicité, l’intellectualité, etc. » [[367]](#footnote-367)

L’essence pure détermine les actes les plus élémentaires qui, dans le mode de la pleine simplicité, entraînent en eux-mêmes des facultés supérieures de l’âme données dans le mode « *simplicitatis et intellectualitatis* ». Cette simplicité essentielle est la cause effective de tous les actes humains. L’âme se reconnaît directement et s’actualise pleinement à travers le libre arbitre. En tant que substance expérimentée, la volonté est une entité réelle et hypostasiée. La conception des hypostases essentielles de l’intellect et de la volonté comme étant du troisième genre appartient à l’école du second averroïsme. Quant à sa forme semiaverroïste, nous trouvons également cette hypostase de l’intellect dans le thomisme. Olivi connaissait déjà la première version du thomisme et a donc radicalisé la conception de l’intellect de l’Aquinate comme forme hypostasiée de l’âme (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*, ch. 4.5.4). Olivi définit la volonté selon la forme hypostasiée thomiste et en même temps selon le mode existentiel d’*ipse* par Siger. Siger n’avait ce type de détermination que pour la personne en tant que première substance actuelle (*vivere est viventibus esse*, ch. 4.5.4). La nouvelle définition de la volonté en fait une hypostase thomiste. En même temps, elle recevait la nature de l’ipséité de Siger, qui était liée à la forme augustinienne d’intériorité et d’autoréflexivité. C’est ainsi qu’est née la première conception de *tertium ens* qui acquit un caractère intime. L’intimité moderne de la volonté s’inspire de la réflexion intérieure d’Augustin. L’établissement de l’intimité moderne de la volonté fait appel à la réflexion d’Augustin, qui s’oriente vers moi-même. La mémoire, la réflexion et l’illumination par la foi révèlent le moi propre qui est donné sur la base de l’anamnèse néoplatonicienne de la pensée. La volonté moderne « exsiste » sur le mode *per prius* dans la simplicité et l’être hypostatiques. Olivi bien comprit l’argument de Siger contre Aquin en ce qui concerne l’intellect hypostasié en mode *qua2* (ch. 4.5.3). Il a transféré le modèle d’Averroès de l’intellect comme *tertium genus* à la nouvelle forme de la volonté hypostasiée dans le mode pseudo-existentiel « *voluntas ipsa vult* ». Suivant l’exemple de Siger comme « *homo ipse intelligit* » Olivi plaça l’unité de la personne dans l’intimité du sujet libre, réflexif et expérimenté.

La volonté est devenue une nouvelle substance hypostasiée dans le second averroïsme. Elle est mise dans une nouvelle unité de la personne sur le mode de l’ipséité intime donnée selon l’école de Siger du premier averroïsme. La volonté substantielle est devenue l’instrument intellectuel commun des franciscains de l’école du second averroïsme depuis 1270. Cela est confirmé par *Quaestiones disputatae* que Gauthier de Bruges (Gualterus Brugensis) écrivit en 1267–68. Ce *magister regens* franciscain de Paris (1267–69) prouve que l’intellect détient une actualité donnée par sa propre connaissance active des premiers principes de la connaissance (*educit se de potentia ad actum*).[[368]](#footnote-368) La volonté a également une actualisation similaire en ce qui concerne le bien désiré (*voluntas est in actu et determinata respectu boni*). Olivi reprit une actualisation substantielle de la volonté, mais la définit selon l’ipséité de Siger. Il procède de la même manière que Siger. Olivi connaît bien son enseignement, car il faisait ses études à Paris en 1267–72. Le commentaire du deuxième livre des Sentences s’inspire de la forme phénoménologique de l’ipséité tirée du traité *Quaestiones in tertium De anima* (ch. 4.4.2). Contrairement à Siger, Olivi promut la volonté comme une hypostase et déduit ses effets causaux de la définition essentiellement postulée. Siger définit l’ipséité selon le premier averroïsme, parce qu’il part des effets pour trouver la cause à travers l’expérience démontrable de la pensée en première personne. Mais, Olivi ne prend pas le modèle de l’expérience intérieure de Siger (*experimur, conscii sumus*) pour *anima intellectiva* en tant que forme du corps, mais pour la volonté conçue essentiellement. En raison de l’introduction du libre arbitre hypostasié dans le mode *ipse*, une autre substance a été ajoutée à l’être humain. Placée dans le mode de la réalité hypostasiée, la volonté du troisième genre, intimement donnée, établit des actes secondaires déterminés et contingents, qui sont donnés comme des conséquences de l’essence agissante de manière causale. Par conséquent, dans le mode *per posterius*, la volonté est une cause effective des actions qui fait de l’agent moderne en forme d′un démiurge. Les modernistes ont perdu le contact avec la réalité à cause du Sophisme oxfordienne, parce qu’ils préféraient la connaissance d’essences. Voir leur déformation de la détermination causale dans le cadre du chaînon intermédiaire de la déduction (*medium*), que le premier averroïsme, selon le schéma des *Seconds Analytiques*, ne plaçait que dans les actions des substances premières réelles (OBJ II, ch. 3.1.1).

Le franciscain créatif élaborait une détermination objective de la volonté en suivant *Oxfordian Fallacy* et l′ipséité de Siger. Il établit ainsi le sujet libre moderne. En tant qu’un illuminé indépendant de l’école du second averroïsme, Olivi comprit le pouvoir d’innovation de Siger, ce que rejetait le théologien Aquin de l’école du premier averroïsme. Siger affirmait que l’acte de connaissance immédiatement expérimenté est directement saisi dans l’acte de connaissance qu’il conçut sur le mode holistique de l’ipséité. Inventé de la même manière, le libre arbitre intimement vécu d’Olivi transcende (*exsistit*) vers le monde extérieur, mu par ses effets de l’intériorité primaire et substantielle. La citation suivante expose l’origine de l’intimité romantique qui possède le sujet libre moderne.

« Les effets de la chose une fois donnés, ils ne peuvent pas être initiés en nous par un agent dont l′acte et la nature n’atteindraient pas l′intérieur de notre pensée (*intimissimie interiora nostrae mentis*). Rien n’est plus interne (*nihil nobis intimius*) que les actes de notre pensée et de nos principes internes (*intrinseca principia*). Dans cette plénitude d′intimité, les actes sont donnés de telle sorte que notre volonté souveraine ne peut être changée que par Dieu (*non possunt videri nobis nolentibus ab alio quam a Deo*). » [[369]](#footnote-369)

La substance de la volonté est construite selon la logique « *non nihil* »; dans ce cas, elle est hypostasiée comme une « *res*» moderne à l’aide d’une double négation (*non possunt... nolentibus*). L’étendue de cette volonté positivement établie est donnée par la seconde négation en vue de l’altérité totale de Dieu (*non possunt… ab alio quam a Deo*). En séparant l’acte de la volonté à la fois de Dieu et du néant, Olivi littéralement créa le sujet nihiliste *ex nihilo* qui est basé sur la volonté moderne à l’aide d’une double négation. L’éminent représentant du deuxième averroïsme a tourné la question phénoménologique de Siger, « comment » nous expérimentons la pensée (*experimur, conscii sumus*), vers l’intériorité de la volonté qui est définie comme « *ens ratum* » moderne. Selon Bonaventure, la volonté est définie dans la logique de la double négation comme un *tertium ens* moderne. Il a été créé en raison de l’abstraction logique (ch. 4.1.1). Bonaventure a ensuite continué avec le mode « *conscii sumus* » de l’intellect augustinien hypostasié et mise dans l’autoréflexion, et non, comme Siger, avec l’abstraction des sens faite sur le mode d′« *experimur*». Olivi a procédé de la même manière. Rien n’est plus proche de nous que l’acte de notre libre arbitre, que nous nous sommes créé *ex nihilo* à l’aide d’une double négation logique (*nihil nobis intimius quam actus nostrae mentis*). Olivi définit l’intimité de la volonté sur le mode de l’ipséité de Siger et nullement selon l’objectivité de l’âme de Bonaventure ou la forme objective de l’intellect hypostasié d’Aquin. La nouvelle position du sujet, donnée par l’intériorité de la volonté, a été ajoutée par Henri de Gand au cours de la décennie suivante au scénario de la subjectivité absolue, qui était fondée directement en Dieu. Duns Scotus élaborait une nouvelle métaphysique à partir de cette ontothéologie et il ainsi acheva l’évolution de l’objectivité.

La volonté moderne est devenue une nouvelle hypostase dans l’âme pour être une essence causale selon le modèle de Rufus et Kilwardby ; suivant la philosophie de Siger, elle reçut sa propre ipséité. Ce changement fondamental dans l’interprétation du sujet a établi une nouvelle *Lichtung* de la métaphysique moderne déterminée par une volonté hypostatique et conçue de manière existentielle. Le concept de volonté intime a redéfini la manière dont (« *Wie* » herméneutique) le sens de l’être est éclairé de la direction du sujet schizophrène moderne (*Vor-blickbahn*). Olivi a surmonté le dualisme substantiel primitif des premiers modernistes qui ont propagé l’hylémorphisme universel à Oxford et à Paris. Ce modèle de la pluralité des substances chez l’homme, que la sophistique de Pecham à Oxford défendait même après la réhabilitation d’Aquin (ch. 4.2.1), n’était plus tenable vers l’an 1280. De plus, la génération précédente des successeurs de Grosseteste avait déjà adopté l’intellect hypostasié du thomisme comme une forme autonome de l’âme. Voyons l’interprétation d’Aegidius dans *Manuscrit d’Oxford*. Le passage suivant montre brièvement toutes les caractéristiques contradictoires de la volonté moderne qui a été formée en utilisant la prédication essentialiste « *in artificialibus* ».

« Toute forme substantiellement donnée détient un certain degré des potentialités actives, c’est-à-dire qu’elle garde une puissance active, qui est fondée en elle-même (*potentiam activam a se originatam*) et est donnée comme un instrument par rapport à elle-même (*respectu sui quasi instrumentalem*). Il est impossible que la totalité de toutes les formes créées possède cette capacité. Mais la forme substantielle de notre pensée, qui contient cette forme substantielle de notre volonté, c’est-à-dire la liberté au plus haut degré, elle fait l’achèvement de la création. » [[370]](#footnote-370)

La volonté est la substance formellement déterminée avec sa propre activité (*forma substantialis*), qui est une puissance active et porte en elle-même la source de l’actualité (*potentiam activam a se originatam*). Par rapport à elle-même, la volonté fonctionne comme un instrument (*respectu sui quasi instrumentalem*), car elle possède son propre être qui est actualisé. La substance volitive fait l’expérience de sa faculté sur le mode de l’ipséité et constitue une source originale et absolument souveraine de volition. L’activité de la volonté n’est pas nécessairement exercée (*quasi*) comme dans le cas de l’instrument passif mû par un moteur externe. La volonté agit librement du point de vue de la puissance immanente et active, qui se situe indifféremment par rapport à toute action future. Olivi dit qu’aucun autre être créé ne peut avoir une forme libre d’une telle existence (*impossibile est quin summa omnium formarum creatarum hoc habeat*). La forme substantielle du libre arbitre donnée de cette manière paradoxale fait de nous le sommet de la création (*potissimum gradum*). Olivi a ouvert la révolution en dehors de la réalité énoncée par l’aristotélisme. Il installait l’homme au sommet de la création d’une manière nouvelle. Le sujet moderne forme l’image de Dieu moderne non pas à cause de l’intellect, mais à cause du libre arbitre irrationnel et intime. Le libre arbitre de *Modernorum* est devenu une *causa sui* immanent et efficace parce qu’il a été retiré de la définition aristotélicienne de la causalité. La volonté est libre parce qu’elle peut vouloir quelque chose; et qu′elle est libre de ne pas le vouloir. Elle peut ainsi préserver la relation indifférente aux deux possibilités en elle-même (*esse ad*). En tant qu’être objectif du troisième genre, la volonté contient ces deux possibilités simultanément. Les deux possibilités sont nécessairement données dans le mode habituel « *esse ad* » qui reçut un caractère objectif.

« Et de cette manière, la conclusion de la condition précédente est erronée, et compte tenu de cela, il n’est pas vrai que la cause soit faite de la même manière pour l’être et le non-être. » [[371]](#footnote-371)

La citation abolit le principe de l’actualisation de la volonté et la logique de *modus ponens* pour le libre arbitre qui soutient le scénario aristotélicien (*hoc non est verum*). Quant au libre arbitre, la cause efficiente ne donne pas de manière déterminée la possibilité dans l’ordre « cause—effet » (*non plus faceret ad eius esse*). L’effet de la volonté est donné indifféremment en ce qui concerne les résultats ; elles peuvent se produire, mais n’y sont pas obligées à devenir, car la volonté est complètement libre quant à ses volitions efficaces. Pour la science, la cause désigne de la même manière l’existence et la non-existence des effets (*cause eodem modo se haberet ad esse sui effectus et ad eius non esse*). Le principe d’identité dit que la cause est une cause et l’effet est un effet, même s’il n’est pas nécessaire qu’il se produise. L’effet actualisé de la cause réelle, qui n’est bloqué par rien, produit nécessairement une conséquence réelle et actualisée. Olivi doit changer le principe d’identité pour le libre arbitre : la cause est et elle n’est pas une cause, car la volonté détient le statut de la cause du troisième genre en ce qui concerne des effets externes. Olivi abolit le principe aristotélicien « *eodem modo* » qui définit l’effet causal de la cause dans la logique de la preuve déductive comme *modus ponens*. Le principe « *eodem modo* » ne s’applique pas au libre arbitre. Il ne détermine pas l’effet de la cause dans le mode « cette cause—cet effet ». La volonté porte en elle la possibilité de l’effet inverse en même temps que son actualité effective. L’actualité de la volonté intérieurement effective est toujours donnée ; mais l’effet ne doit pas nécessairement se produire, car la volonté est libre et peut activement et efficacement vouloir et ne pas vouloir la même chose. L’effet de la volonté existe et n’existe pas en même temps, car les deux possibilités existent dans la volonté elle-même sous la forme de sa liberté intime. La volonté est prise dans le mode *per se* et selon sa faculté substantielle effective. Elle subsiste dans le mode intime d′*essentia potentialis*; elle reste toujours elle-même, bien qu’il n’agisse en aucune façon (*non se habeat aliter ad ipsa*).[[372]](#footnote-372) Mais en ce qui concerne les effets externes, la volonté se comporte déjà comme une cause aristotélicienne classique (*multo aliter se habet ad ea*).

Du point de vue de la métaphysique classique, la détermination de la volonté comme cause intime et « non-effective » est un non-sens. La volonté se définit comme une substance réelle (A) et est en même temps donnée comme une « substance—puissance » causale vers un but opposé (non A). L’être et le non-être de la causalité sont simultanément donnés dans le même sens et sur le même substrat. L’homme libre de la nouvelle époque n’est plus lié par la logique et la métaphysique aristotéliciennes, mais par la pensée paranoïaque de *Modernorum*. Olivi supprima *modus ponens* classique ; il n’a laissé valables que les effets libres et objectifs de la volonté dotée de causalité. À l’époque de l’éclipse de la première substance, la causalité objective de la volonté, faite sur le mode universel « *esse ad* », a pris la place de la causalité effective. En utilisant le mode « *esse ad* » pour le libre arbitre, une nouvelle fondation de la métaphysique a été créée. Le sujet de la volonté moderne est devenu une *causa sui* intimement établie. Même Dieu moderne ne pourrait pas être une *causa sui* ainsi déterminée, car son être illimité deviendrait une substance limitée à un effet causal fixe. Le sujet de la volonté moderne prit essor comme une nouvelle substance du troisième genre, à laquelle une nouvelle forme de prédication catégorique devait être créée *per prius* et *per posterius*. La volonté représente une liberté personnellement expérimentée selon le terme de Siger « *experimur—conscii sumus* ». La volonté substantiellement conçue possède la source de causalité en elle-même sous la forme d’une *causa sui* intime, qui est donnée comme une puissance substantielle envers telle ou telle action. Olivi restreint la causalité universelle de la liberté seulement dans la deuxième étape, qui est déjà contingente. La causalité intime de la volonté (*esse in*) se tient à distance de l’effet effectif de la causalité réelle en régulant par réflexivité et librement ses effets par rapport aux réalisations possibles (*esse ad*). La nouvelle détermination d’être en mode « *esse ad* » est liée au statut intime et *ipse* de la volonté humaine. Le principe de base de la causalité dit que *causa efficiens* produit nécessairement un effet dans la puissance correspondante sur laquelle elle agit. S’il y a une cause donnée et une potentialité qui lui correspond, alors, dû à l’effet non perturbé de la cause, il suit l’effet correspondant donné par l’actualisation de cette puissance (*post hoc, ergo propter hoc*). La causalité, dans l’ordre des premières substances réelles, établit que l’effet se produit nécessairement lorsque la cause effective agit sans perturbation. En logique, le *modus ponens* classique correspond à ce fait. Il constitue la base de la déduction pour établir la preuve démonstrative. Compte tenu de la liberté intime nouvellement conçue du libre arbitre actualisé et pourtant potentiel, il était nécessaire de changer le schéma de causalité d’Aristote. Jetons un coup d’œil à *Lichtung* originale de la volonté objective. Elle émerge d′elle-même et établit un nouvel ordre de l’être en raison de sa détermination causale et effective. Nous retrouvons le début originel de la deuxième métaphysique au sens de *Beginn* de Heidegger dans la citation suivante.

« L’existence ou la non-existence de la conséquence déterminée à partir de la cause peut signifier l’être effectif et suffisant de cette cause. De cette façon, la vraie conclusion du syllogisme déductif s’applique. Mais la signification peut aussi se référer à l’ordre même des effets (*ordinem ipsius effectus*) et à sa création ou exécution (*factionis eius seu exitus*), selon la façon dont il se rapporte à sa cause, ou plus encore, comment l’existence de l’effet est donnée de la direction de sa cause (*quem est a sua causa*). Cet ordre signifie beaucoup plus la détermination fondamentale de l’être (*ille ordo potius dicit esse ab quam*), à laquelle les entités sont prédites (*esse ad*). Ensuite, l’affirmation précédente sur les conclusions du syllogisme déductif ne s’applique plus (*falsura est*). Dans ce cas, il n’est pas vrai que la cause se comporte de la même manière à la fois envers l’être et envers le non-être de son effet. » [[373]](#footnote-373)

Le premier cas de cause à effet (*virtutem effectivam et sufficientem ipsius causae*) est le *modus ponens* aristotélicien de l’effet efficient de la cause (*consequens primae condionalis*). Olivi ne nie pas le principe originel de causalité, mais il doit suspendre sa validité pour le libre arbitre. Le deuxième mode contient une nouvelle détermination de la volonté, qui caractérise un nouvel ordre métaphysique (*significare ordinem*). Le nouvel ordre procède du principe de la libre causalité qui agit par la volonté. La causalité intime procède de la volonté subsistante en tant que substance du troisième genre (*exitus secundum quem se habet*). La causalité objectivement donnée de la volonté opère alors dans le monde comme une cause réelle (*ad suam causam*). Cette volonté donnée causalement détermine l’être du monde dans le mode porrétan « *exsistere* », qui est passé dans la facticité moderne (*factionis eius seu exitus*). La volonté établit le nouvel ordre de l’être (*ille ordo*), qui est déterminé par les effets de la causalité de la liberté comme source originelle de sens (*dicit esse ab quam*). Pour la première fois dans l’histoire de la métaphysique occidentale, le terme « *ille ordo* » établit la détermination d’être au-delà de la causalité aristotélicienne et même au-delà de sa version sophistique donnée dans le cadre du Sophisme oxfordien.

Une sorte de volonté hypostasiée, démiurgique, intime et causalement opérante est donnée comme substance objective sur le mode *absolute*, c’est-à-dire complètement séparée de l’intellect et aussi du reste du monde. Ce genre absurde de volonté humaine a établi une nouvelle forme de *dativus obiectivus*. Olivi redéfinit la question historiale du « comment » herméneutique (« *Wie* » de Heidegger) le monde est approprié par le sujet moderne (*dativus possessivus*). Étant dans le mode d’ipséité habituelle, le libre arbitre doit avoir une possibilité constante actualisée et donc substantielle d’une action inverse. Rien ne peut précéder cette actualité, pas même l’acte de choix rationnel donné par l’intellect. Toute détermination préliminaire interfère avec la liberté de volonté qui est donnée intimement en elle-même dans le mode *per se*. Voyons le statut de l’intellect en tant que *tertium genus* dans CMDA ; ceci est naturellement lié à la personne en tant que première substance réelle. Le libre arbitre fonctionne comme un être réel pur, qui contient la puissance donnée de manière ambivalente, car son effet ne doit pas nécessairement se produire. Mais au second tour, la volonté est déjà déterminée abstraitement en tant que concept aristotélicien de volonté intellectuellement déterminée. Cette volonté objectivée, abstraite dans le mode *quartum genus*, se situe en dehors de l’expérience intellectuelle de la première personne et ne représente que la puissance de la volonté de faire quelque chose dans le monde (*potentia accidentalis*). L’acte concret (*volitio*) est donc donné dans le contexte de l’acte déterminé de choix délibéré (*electio*) connu d’*Éthique à Nicomaque*. Olivi comprenait parfaitement la double nature de l’intellect proposée par Siger. La première voie de l’intellect naît en soi-même (*tertium genus*), et la deuxième voie de la cognition en général passe par l’abstraction (*quartum genus*). Le schéma modifié de CMDA utilisait la volonté subsistante en mode *ipse* dans un nouveau scénario. L’aristotélisme classique a rejeté en principe le concept d’Olivi de volonté autonome en tant qu’être du troisième genre. Selon Thomas d’Aquin, la volonté humaine reprend toujours le bien, qui est reconnu par l’intellect.[[374]](#footnote-374) Selon le premier averroïsme, qui interprétait *Éthique à Nicomaque* au sens stoïcien et chrétien de *liberum arbitrium*, seul le choix de l’intellect lui-même est libre (*electio*). Le déterminisme de la volonté est le fait incontournable de la volonté singulière comme cause réelle, car l’intellect l’oriente vers le reconnu et donc vers le bien désiré. La volonté est libre dans ce scénario, car elle est rationnelle, ce qui n’est pas le cas du désir animal. Olivi produisit une nouvelle substance chez l’homme ; la volonté reste dans l’habitat intime originel de sa liberté essentielle et habituelle, puis elle sort dans le monde. Ses successeurs développent un potentiel ontothéologique et métaphysique caché de cette « *esse ad* », qui s’ajoute habituellement à la substance de la volonté donnée intimement. Dans la décennie suivante, Henri de Gand transforma le terminus « *esse ad* » en une prédication catégorique de la relation (*relatio*) et il la mit directement en Dieu (ch. 5.2.3). Le terme « *ille ordo* » dans la citation mentionnée ci-dessus indique l’émergence de la future métaphysique de *Modernorum*. Henri de Gand l′a transférée à l’ontothéologie et son critique Scotus à la métaphysique. Dans le postmodernisme, l’enseignement d’Olivi sur le libre arbitre absolu, placé en dehors du monde, est apparu de manière cachée. La troisième antinomie de l’œuvre *Kritik der reinen Vernunft* de Kant rejette la possibilité d’une cosmologie donnée rationnellement à partir de la liberté, car la liberté ne peut pas être objectivement trouvée dans l’ordre causal de la nature (*dritter Widerstreit*, KdRV, B 472–73). La causalité du libre arbitre a été redécouverte par Kant dans l’ouvrage *Kritik der praktischen Vernunft*. Mais la deuxième critique de Kant ne prend pas le chemin de l’intimité de la volonté d’Olivi, donnée en soi et comme substance. Le moderniste radical Olivi a franchi la volonté de toute causalité de la loi et il n’a déterminé l’existence de la volonté que dans la relation avec Dieu qui assure son existence substantielle. La volonté fait de l’homme une autre substance du troisième genre, positionnée en dehors de l’âme et de l’intellect substantiel. La volonté est devenue une destinée intime de l’homme et a été retirée de la loi de causalité généralement valable. Kant répète le dualisme d’Olivi en construisant une aporie de la raison pratique libre dans la première critique. Le libre arbitre agit comme une *causa sui* sur un mode plein d’autonomie législative et en dehors de la causalité dans le monde. Cependant, Kant reste un réaliste phénoménologique partiel sur la question de la liberté, comme dans le cas déjà cité de la causalité selon *Kritik der reinen Vernunft* (ch. 4.6). Au-delà de l’intimité de la volonté, Kant cherche sa détermination réelle liée à des lois réelles et causales, car le synthétique *a priori* ne le satisfait pas comme la détermination de la volonté. Kant ne peut pas laisser la volonté intime comme une force motrice complètement irrationnelle chez une personne, ce qu’Olivi a fait. Le terme « *Factum der reinen praktischen Vernunft* » a été introduit en tant que « *synthetischer Satz a priori* “(KdRV, A 55). La définition du libre arbitre est fondamentalement liée au fait qu’il existe toujours des lois morales et humaines. Les lois morales existantes témoignent du destin de l’homme lié à sa liberté intime. Cette liberté moralement responsable agit comme une cause réelle dans le monde humain de la raison pratique.

Olivi résolut la question phénoménologique qui porte sur « comment » la substance volitive dans le mode d’*ipse* se rapporte à elle-même ainsi qu’à l’objet premier et immédiat de la cognition. La volonté intime actualisée du premier libéral moderne est donnée dans le mode substantiel de la sécurité intérieure. En conséquence, il a remplacé l’intellect solaire néoplatonicien, qui illumine l’âme de l’extérieur et au-delà des premières substances sensuellement reconnues. Le passage suivant met en lumière la source originelle de l’intimité romantique de l’Occident, qui repose sur la liberté de la volonté illimitée et absolue. La citation résume les déclarations précédentes de q. 57 et définit la volonté comme une substance intime du troisième genre.

« On ne peut nier que nous avons en notre pouvoir les actes que nous expérimentons en nous-mêmes. Cela signifierait que nous contesterions ce qui est le plus intérieur et le plus évident en nous. Si ces actes n’étaient pas en nous sous la forme de la substance subsistant par elle-même et directement (*sunt a nostra forma substantiali per se et immediate*), c’est-à-dire sans médiation des autres facultés qui en découlent ; alors, ces actes n’auraient été donnés qu’accidentellement, c’est-à-dire uniquement en ce qui concerne les objets de ces actes ; ou, ces actes n’auraient été créés en nous que de telle manière que le rayon du soleil pénètre dans l’éther. » [[375]](#footnote-375)

La citation montre que la volonté subsistante sort d’elle-même (*a se originatis*) et ne nécessite pas de médiation provenant du monde extérieur pour justifier son actualisation (*nostra forma substantiali per se et immediate*). Le principe cognitif « *ex inmediatis* » est passé de la première substance agissant de manière causale à la volonté intimement expérimentée qui agit de manière causale. La volonté est donnée *simpliciter* dans son actualité, parce que son acte originel de liberté est subjectif et réel dans la volonté hypostasiée. Elle agit objectivement comme une cause par rapport au corps. Rappelons le mode « *subiective—obiective* » de l’école de Siger, qui est donné pour la relation entre le corps, l’âme et l’intellect. Boèce de Dacie l′utilisait comme l’auteur d’*Anonymus Giele* (*anima indiget in intelligere corpore obiecto, non sicut subiecto*; ch. 4.3.1). Olivi l’a repris pour la volonté mise dans la même position au lieu de l’intellect. La volonté est une substance actualisée et immédiatement expérimentée qui existe par elle-même et en elle-même (*intimum et certissimum nobis*). Nous expérimentons des actes de la volonté avec une évidence intérieure, séparés des autres sens (*actus quos intime sentimus esse*). Le libre arbitre dans l’expérience intérieure ne peut être nié (*non… est negare*). La volonté a sa propre réalité et fonctionne comme l’intellect solaire des modernistes avicenniens et cartésiens. L’émergence du sujet libre moderne sur le mode de l’autoréflexion cartésienne de la pensée hypostatisée est exposée dans la citation suivante, qui établit la métaphysique de la modernité solipsiste.

« Nous expérimentons en nous-mêmes le plus clairement (*manifestessime experimur in nobis*) que notre pensée (*mens nostra*) par la pensée et par l’amour se reflète et se tourne vers elle-même (*ad se*) comme l’objet donné directement et le plus proche d’elle (*tanquam ad obiectum sui ipsius directum et immediatum*). Mais aucune capacité ne peut se refléter directement en elle-même (*nulla virtus potest se reflectere immediate super se*) si elle n’est pas libre (*nisi habeat libertatem*). » [[376]](#footnote-376)

La différence fondamentale entre Siger et Olivi réside dans le fait que la volonté moderne en soi accomplit l’acte d’autoréflexion, se considérant directement et immédiatement comme une substance hypostatisée du troisième genre (*obiectum sui ipsius directum et immediatum*). Le principe « *ex inmediatis* » se réfère maintenant à la volonté en tant que substance qui agit de manière causale. Siger et l’école du premier averroïsme auraient exclu ce scénario cartésien fait dans le modèle d′une « *res volens* ». L’âme est *tabula rasa* et prend la première connaissance du monde sensuellement reconnu. L’avicennisme d′« Homme volant » est maintenant adapté à la volonté actualisée et autonome. Olivi, en tant que disciple doué de Siger, a rompu avec toute l’école franciscaine de Bonaventure à ce moment crucial. Pour eux, le *Doctor Invidiosus* était un universitaire des temps apocalyptiques à venir, et il a dû être retiré de l’Université. Du point de vue moderniste, cela s’est réellement passé à la douzième heure, car Thomas d’Aquin est venu de Rome papale et il commença à détruire efficacement toute l’école du deuxième averroïsme à Paris. Alors, il devint clair pour les modernistes que les artistes aristotéliciens de la rue du Fouarre commençaient à établir le règne de la Bête décrit dans le *Livre de l’Apocalypse* (*isti errores significatur in Apocalypsi in numero nominis bestiae*, ch. 4.1.2). Mais Olivi, qui condamne même Aristote comme un hérétique, il n’a pas suivi le chemin de Siger du premier averroïsme. L’architecture de la volonté à deux étages est inspirée de la double règle de Bonaventure et de la différence de Rufus entre la puissance accidentelle et substantielle (OBJ II, ch. 3.3.1). La volonté humaine est essentiellement donnée *per prius* en elle-même (*potentia essentialis*), ce qui détermine *per posterius* la volonté contingente (*potentia accidentalis*). En soi, la volonté est essentiellement et en permanence intimement libre et possède donc un caractère absolu lié à l’âme immatérielle humaine et à l’intellect. L’agent moderne de la volonté est intimement et réellement libre (la première règle de la volonté comme *« esse in* ») ; par conséquent, il agit librement dans le monde (la deuxième règle comme « *esse ad* »). Dans le second mode démiurgique, la volonté opère par son effectivité contingente et causale dans le monde. En raison de la combinaison d’une essence substantielle et d’activités accidentelles, la volonté a acquis le caractère d’une substance moderne et est devenue un nouvel *tertium ens*.

La définition moderne de la personne composée de deux substances recevait désormais une substance de plus, ce qui était inacceptable dans les années 1275–77. Thomas d’Aquin et Pecham ont quitté l’Université de Paris cinq ans plus tôt à cause de disputes sur une hérésie beaucoup plus mineure, puisqu’ils ont mis la pluralité de deux formes ou de deux substances dans l’homme. Après la destruction de l’unité classique de la personne à Oxford et à Paris, les modernistes ont commencé à proclamer la multiplicité substantielle de l’homme immédiatement après la condamnation du premier averroïsme en 1277. Cependant, ils ont préféré se limiter à seulement deux substances chez l’homme. L’introduction de la troisième substance dans la définition de la personne explique pourquoi ce sophiste franciscain originel quitta Paris vers l’an 1277. Les chefs religieux troublés ne permettaient pas à ce penseur original de donner des conférences au centre de l’éducation à cette époque. Même à l’époque de la plus grande crise du modernisme, la paranoïa métaphysique et la schizophrénie étaient loin d’être des normes académiques. Par conséquent, l’herméneutique interprète les textes d’Olivi, qui ont été créés précisément à cette époque. Olivi a créé un diacosmos intime dans l’homme en y ajoutant un autre être du troisième genre qui a reçu une efficacité causale dans le monde. La volonté reste en état d′une liberté hypostasiée et donnée intimement ; cet état actualisé produit des actions libres ensuite. La substance volitive actualisée opère comme une cause efficace *per prius*. Elle est donnée de manière indifférenciée en ce qui concerne les deux possibilités potentielles données *per posterius*. L’émergence du sujet libre moderne est exposée dans la citation suivante.

« La volonté garde la liberté à l’origine et par elle-même *(habere libertatem primo et per se*), parce que la volonté agit par elle-même (*operatur tanquam a se*) et en raison de son être comme l′agent et le moteur séparé. Par conséquent, elle se détermine par elle-même en ce qui concerne ses actes (*ipsa se ipsam applicat ad opus*). Secondairement, la volonté est correctement définie comme libre (*secundario vero dicitur libera*), car elle a la possibilité d’agir à l’égard du contraire (*in utramque partem oppositorum*). J’utilise le terme “secondaire” parce que la liberté n’existe pas autrement que par ce qui fonde la liberté en vertu d’une activité quasi donnée en soi (*operatur quasi a se*) et ne provenant d’aucune source séparée. » [[377]](#footnote-377)

La première détermination de la volonté est donnée du point de vue de sa liberté subsistante, intrinsèque et donnée en soi (*voluntas dicitur habere libertatem primo et per se*). Mis en mode d’ipséité, le libre arbitre prend alors des objets externes de la volonté (*ipsa se ipsam applicat ad opus*). L’adage de Siger « *homo ipse intelligit* » est remplacé par la thèse sur la volonté libre qu’Olivi a mise sur le mode de l’ipséité absolue (*ipsa se ipsam*). Défini ainsi, le libre arbitre est une substance mise en soi et *ipse* dans le mode primaire. Ce libre arbitre hypostasié est libre dans le mode secondaire par des actions dans le monde (*secundario vero dicitur libera*). L’actualité nouvellement déterminée et intime choisira librement parmi les opposés donnés en puissance par rapport au monde extérieur (*in utramque partem oppositorum*). Dans son intime *potentia substantialis*, la volonté est aussi infaillible et sûre d’elle-même que Dieu moderne qui conçoit le futur plan de salut à la manière « *semel—semper* ». Rappelons que la base de cette action future et déjà logiquement déterminée de la volonté a été donnée par l’exclusion du tiers depuis la spéculation sur l’arrivée future de l’Antéchrist. Cette spéculation concernant la pure possibilité future établit la logique moderne (OBJ II, ch. 3.1.2). L’arrivée de l’Antéchrist est aussi nécessaire que la capacité de la volonté d’atteindre quelque chose librement et intimement. Tout le reste est logiquement exclu. Alors ce n’est qu’une question accidentelle lorsque le libre arbitre réalise sa nature nécessaire, intellectuelle et intimement donnée qui effectue de manière contingente ou n’effectue pas cette possibilité fondamentale substantielle. Sans cette puissance actualisée, la volonté ne serait pas libre en tant que le facteur causal et intime. La création d’un niveau primaire et secondaire de la volonté a établi le nouveau système de l’ordre à deux étages de Bonaventure, mais cette fois uniquement au niveau de la règle donnée par l’homme (*regula agentis in/creati*, ch. 4.1.2). Olivi a amené l’homme au niveau divin, mais seulement sur le mode de la libre intimité de la volonté, qui opère comme une nouvelle forme d’*imago Dei*. Dieu moderne reçut une nouvelle nature anthropomorphique en philosophie et il est devenu plus proche et plus compréhensible pour l’homme moderne. La forme réformatrice du capitalisme (ch. 5.1.3) a pleinement confirmé cette évolution.

L’ipséité du libre arbitre, vécue à la première personne et en même temps comme une substance du troisième genre détermine un autre caractère important de la volonté. Olivi abolit l’identité aristotélicienne de l’être en postulant une actualité et une potentialité essentiellement données dans la nouvelle substance du troisième genre. La nouvelle substance est donnée *simpliciter* et dans le mode « *intimissime interiora nostrae mentis* ». Par cette transformation en une entité porrétan du troisième genre, la volonté commença à « exsister » en prenant la forme du pouvoir intime. Cette ipséité est métaphysiquement séparée de l’action ultérieure de la volonté opérant dans la réalité. Olivi n’est pas d’accord avec la définition aristotélicienne de la causalité, car le libre arbitre doit préserver la possibilité substantielle et causale d’agir différemment. La volonté contient l’indétermination nécessaire, substantielle et actualisée pour agir à l’égard du contraire. L’indétermination ainsi donnée à l’égard de l’état futur, nous la trouvons chez Aristote et Averroès uniquement par rapport à la potentialité. Il ne peut pas être déterminé métaphysiquement et logiquement, car il n’y a aucune détermination quant à une future bataille navale. Le choix délibéré d’Aristote (*electio*) détermine donc la volonté comme une extension de l’intellect théorique, qui devient pratique par le fait qu’il agit singulièrement et causalement en réalité à travers la volonté. La volition rationnelle est déjà liée à tel ou tel bien partiel en tant qu’objet volitif au moment de la volition décidée. Mais selon Olivi, la volition au niveau du choix réel n’est qu’une détermination secondaire et contingente de ce qui est déterminé par l’objet concret de la volition, et non par *potentia substantialis*. La détermination intellectualiste de la volonté dans le mode *per prius* représente une pierre d’achoppement fondamentale pour Olivi. L’aristotélisme détermine la volonté par l’intellect, il ne prend ainsi que la deuxième place. Après tout, Olivi ne peut pas croire l’hérétique Aristote sur une question aussi importante, car le libre arbitre est nécessaire à notre salut. La question 57 citée rejette la thèse selon laquelle l’intellect déterminerait la volonté, car elle ne serait plus libre. Olivi annule le scénario de dépendance de la volonté à l’intellect en attaquant Aristote. Il a emprunté le chemin de ses professeurs parisiens qu’Albert appelait ironiquement *doctores Latini*.

« Dans la question suivante, il est démontré que la volonté est libre et ne reprend rien de l’intellect ou de ses actes (*nihil penitus ab intellectuu et eius actu*) et aussi elle n’exige aucune actualité de l’intellect pour ses actes (*nec exigitur ad eius actum*) puisque il suffit à la volonté la simple représentation de l’objet de la volonté faite par l’intellect (*nisi pro sola representatione obiecti*). De plus, il est vrai qu’Aristote ne justifie pas son enseignement par des preuves, mais le présuppose simplement. Croire la déclaration d’un païen (*credere dictum hominis infidelis*), de plus sans aucune preuve et en cas de mise en danger de la foi chrétienne et contre la raison, ce serait un acte de grande hérésie et de grande stupidité. » [[378]](#footnote-378)

La citation ne laisse à l’intellect qu’une fonction auxiliaire du mode d’intentionnalité (*sola representatione obiecti*). La représentation signifie que la volonté n’est déterminée qu’indirectement par l’intellect. Si l’intellect déterminait la volonté dans le mode *per prius*, alors la volonté ne serait pas libre au niveau de *potentia substantialis* hypostasiée. La détermination aristotélicienne de la volonté passe d’abord par la raison théorique et ensuite elle présente un objet reconnu à la volonté. C’est la tâche de la raison pratique qui présente l’objet créé sur le mode du « *bonum* » à la volonté. Cela signifie que le bien est reconnu comme un objet intentionnel par l’intellect actif dans le mode *per prius* et détermine ensuite la volonté comme son objet reconnu. L’intellect pratique le considère comme une sorte de « *bonum* » qui détermine fondamentalement la volonté de cet objet reconnu. Olivi attaquait le principe d’Aristote de l’extension de l’intellect théorique à l’intellect pratique et coupa la connexion en deux substances indépendantes. La substance intellectuelle hypostasiée, déjà présente dans le deuxième averroïsme, est maintenant séparée de la volonté nouvellement hypostasiée. Les deux substances ne sont liées que par l’acte de coïncidence aléatoire. La citation confirmait la nouvelle position de la volonté par rapport à l’intellect. Le premier étage de la volonté fonctionne comme la première substance dans le mode d’actualité séparée de l’intellect. La volonté est elle-même dans l’acte de liberté intimement donnée même sans le bien reconnu et présenté par l’intellect. Ni l’intellect théorique ni l’intellect pratique ne sont nécessaires à l’être primaire de la volonté étant en mode de *potentia substantialis*. Grâce au libre arbitre, l’agent humain a une causalité effective pleinement dans son pouvoir intimement donné et expérimenté. Ce nouveau sujet de *Modernorum* devient un démiurge autonome, qui se place en dehors de la causalité réelle des substances premières et en dehors de la cognition rationnelle faite sur le mode de la vérité comme correspondance. La volonté conçue de manière irrationnelle n’opère plus sur le mode de la causalité formelle du bien. Ce scénario est donné par la compréhension théorique de la cause de la cognition, qui détermine la volonté active en tant qu’effet. La volonté moderne est devenue complètement irrationnelle et complètement folle dans son intimité. Olivi a rendu les Furies académiques intimement libres. La raison aristotélicienne de la volonté a été établie par rapport à l’intellect ; Olivi l′a reporté à l’acte concret de *volitio*. La responsabilité éthique et rationnelle de la volonté ne s’applique désormais que dans le mode de représentation et non de détermination. L’essence volitive moderne et donc non existante « exsiste » dans une intimité libre et cette substance du troisième genre est séparée sur le plan d’*absolute* de l’intellect critique, c’est-à-dire discriminant, à la fois de sa nature théorique et de sa nature pratique. La volonté souveraine du sujet moderne est absolument libre du monde et de la détermination de l’intellect, et se reconnaît donc de manière interne. Le libre arbitre intime exige la détermination de la réalité et du bien défini par l’intellect seulement dans la deuxième étape lorsqu’il agit de manière contingente dans le monde.

La nouvelle définition de la volonté rejeta le principe aristotélicien d’*extensio*. L’action de l’intellect théorique opère comme une cause en réalité à travers la raison pratique et dans l’étape suivante à travers la volonté. Le rejet de l’extension aristotélicienne de l’intellect théorique pour la volonté établit une *Lichtung* fondamental pour la volonté effective qui fait une époque nouvelle conçue sur le mode du nihilisme métaphysique. La non-vérité de la volonté moderne sur le mode de la révélation complète (*alètheia*) est donnée par le fait que, du point de vue de l’aristotélisme classique, le concept de volonté d’Olivi est devenu un élément essentiellement irrationnel chez l’homme. Dans le deuxième averroïsme, l’homme est devenu schizophrène et maintenant il est devenu complètement déraisonnable. C’est pourquoi Olivi n’est pas le fondateur du modernisme, mais du postmodernisme et du nihilisme d’aujourd’hui. La volonté et le choix en tant que faculté de l’âme sont complètement aveugles en ce sens, car seuls les sens et l’intellect peuvent reconnaître quelque chose dans l’âme. Le type de volonté d’Olivi, placé en dehors de l’intellect, possède sa propre causalité, qui opère au-delà du schéma aristotélicien du syllogisme pratique (E. N. VII.5). Selon Aristote, l’esprit théorique présente le bien au sens universel et le modifie dans le sens de son expansion pratique sous la forme du bien requis pour nous, ce qui génère la causalité du lien médian du syllogisme éthique. L’ouvrage *Éthique à Nicomaque* affirme que la deuxième clause particulière détermine l’action humaine (κυρία τῶν πράξεων, E. N. 1147b10). La connexion du majeur général et du mineur déterminé causalement du syllogisme pratique fait la fondation éthique des actions et permet à l’auteur d’*Éthique* à déterminer la soi-disant vérité pratique (ἀλήθεια πρακτική, E. N. 1139a26). La justesse des actions sages est saisie par le fait que l’intellect pratique suit le bien moral avec une sagesse. La volonté se subordonne à l’intellect théorique, qui dans l’extension pratique présente l’objet reconnu à la volonté sur le mode causal du bien pour nous. Ceci est brillamment exprimé dans la définition de la vertu liée aux actions de la personne sage (E. N. 1106b36–1107a2). Olivi étendit la paranoïa de l’intellect moderne dans le domaine de la volonté paranoïaque qui a commencé à agir dans le monde. Le libre arbitre n’est pas déterminé dans son essence par la réalité actualisée et par l’intellect critique, mais seulement dans ses volitions accidentelles (*pro sola representatione obiecti*). Ce n’est que dans l’acte secondaire de représentation que la chose est rendue présente au vouloir par la cognition. L’esprit ne détermine pas la volonté souveraine moderne comme dans l’aristotélisme classique, mais apporte simplement un *scibile* spécifique pour la volonté sur le mode d’une représentation non obligatoire et accidentelle. La nouvelle nature de la volonté a établi les manipulations médiatiques du nihilisme d’aujourd’hui et inauguré la crise du sujet narcissique contemporain.

Olivi a créé une nouvelle variante de la caverne d’Oxford réalisée par les illuminés (OBJ II, ch. 3.3.3). La volonté absolument paranoïaque de *Modernorum* réside dans la caverne intimement donnée, où le corbeau d’Élie apporte les représentations du monde réel. La volonté moderne engagée sur le mode de l’élection les veut ou ne les veut pas. La modernité a complètement séparé ces représentations intelligibles de l’existence du monde réel. Le corbeau mystique objectivement nécessaire d’Élie avait fonctionné de manière fiable jusqu’à la mort de Dieu moderne. Depuis lors, les illuminés sont restés complètement seuls dans la grotte, ce qui est un fait très évident de nos jours. Une nouvelle manière de « *colligatio* » relie deux ou trois substances objectives dans le sujet moderne. Le premier averroïsme soutiendrait que la volition substantielle et subsistante est un non-sens total, d’une part. Et deuxièmement, la volonté moderne en tant que substance ne peut fournir aucun objet à la volonté, car elle n’a aucun moyen de la connaître. La cognition est un acte des sens et de l’intellect, qui sont déterminés à partir de la réalité de la substance première. La volonté représente la puissance pour la reconnaissance de l’intellect pratique, qui lui confère le bien formel ; cet objet est alors actualisé et voulu par la volonté. Olivi a créé une détermination moderne de la volonté en dehors de la détermination aristotélicienne de l’intellect pratique. La primauté réceptive de l’intellect sur le mode d’*intellectus possibilis* est tout aussi inacceptable pour Olivi que la réceptivité de la volonté déterminée par l’intellect. Olivi a déplacé la détermination de *liberum arbitrium* dans le mode d’ipséité au niveau de la première substance. Mais en même temps, il a laissé la liberté intimement expérimentée de la volonté hypostasiée comme une puissance métaphysique qui peut vouloir le contraire. La possibilité du contraire n’existe dans la métaphysique aristotélicienne que comme une puissance indéterminable, qui n’existe pas dans le monde réel. Selon Parménide, rien ne peut être dit philosophiquement sur le non-être. Par conséquent, la modernité paranoïaque a nié le non-être et considère ce *tertium ens* comme une « substance » positive et objective qui se veut bien réelle. Parménide appelait ces gens « bicéphales » et ils sont devenus des schizophrènes modernes ; grâce à l’influence des Furies académiquement éduquées, ils ont reçu des doctorats philosophiques depuis 1250. Chaque substance est fondamentalement déterminée formellement et logiquement par le fait qu’elle est actualisée ainsi et non autrement (*hoc aliquid*). La cause est déterminée dans l’aristotélisme classique comme une substance première réellement agissante à la fois sur le mode de la causalité et dans la logique de *modus ponens*. La volonté aristotélicienne est libre dans son choix parce qu’elle est pratiquement rationnelle. Il est déterminé par l’intellect qui reconnaît adéquatement le monde. Le bien désiré représente la cause actualisée de l’action humaine ici et maintenant. Pour nous, la volonté du bien représente le maillon intermédiaire du syllogisme éthique, car il est reconnaissable, prévisible et intentionnel sous cette forme efficace.

La volonté du sujet moderne transgressait la détermination aristotélicienne de la volonté rationnelle prescrite dans *Éthique à Nicomaque*. Olivi a dû abolir le principe de l’effet causal de l’intellect pratique de la direction de l’intellect théorique afin de maintenir l’indétermination de la liberté humaine donnée uniquement dans la volonté. Par conséquent, comparé à Siger, il a changé l’ipséité de telle sorte que la volonté n’est pas une puissance rationnelle de l’homme comme la personne, car elle représente une autre substance en l’homme. Le libre arbitre moderne, donné comme première substance, est une cause efficace en ce qui concerne les actions libres ; cependant, ces effets ne doivent pas se produire nécessairement. L’acte de subsistance autonome de la volonté, dans l’ordre de la causalité, correspond aux actions de substances premières réelles, mais avec une différence fondamentale. La volonté est toujours dans l’actualité effective ; mais l’effet ne doit pas nécessairement se produire, car la volonté est libre dans son action. La volonté a reçu un statut analogue à l’actualité divine (*esse a se, per se*) et elle a ainsi atteint le niveau de la première substance. Dans son acte intime, l’homme fait l’expérience de la possibilité de causalité, car il contrôle les effets. Déterminations externes faites à l’égard de la volonté intime, elles sont données sur le mode des représentations. La causalité aristotélicienne ne s’applique alors qu’aux premières substances exposées à la causalité physique. En conséquence, il y a la causalité moderne du déterminisme naturel et le déterminisme fait de la liberté. Kant l’a repris et a offert sa distinction postmoderne dans la première et dans la deuxième critique. Par conséquent, Kant postmoderne a dû rejeter l’éthique aristotélicienne hétéronomique de la même manière que ce fut le cas d′Olivi. Un enseignement similaire est inacceptable pour le premier averroïsme, car il abolirait le principe de causalité, déterminé par la connaissance intellectuelle du bien. La volonté n’est libre qu’en tant que la volonté rationnelle. Selon Siger, seule l’existence de la personne possède le caractère « *ipse* » en tant que fait causalement donné de la volonté, car chaque action libre dans le monde est déterminée par le corps. Dans le premier averroïsme, la volonté fondée dans le corps est libre. Elle est liée à la considération rationnelle et à l’intellect théorique conformément à *Éthique à Nicomaque*. Olivi veut avant tout être libre et non rationnel. Il abolit la construction rationnelle des preuves scientifiques selon *Secondes Analytiques* (*Anal. Post*. 84a11–14). Par conséquent, la possibilité d’une science critique, d’une éthique et d’une politique rationnelle, elles sont devenues obsolètes ; elles sont toutes basées sur le concept univoque de la causalité donnée par la position hyparchique de la première substance. Par conséquent, Olivi rejetait la métaphysique et la vision de la science représentée dans *Secondes Analytiques*.

« En fait, l’effet ne peut pas survenir dans le cas d’un obstacle ou même d’une vérité supérieure complètement différente, car ceux-ci peuvent empêcher les effets souhaités de se produire dans le cas d’une cause existante. Mais il y a le cas d’un obstacle dans lequel nous avons à la fois une cause opératoire et son effet concomitant, qui ne se produit pas même si la cause existe. » [[379]](#footnote-379)

La première phrase décrit la causalité aristotélicienne (*praesente causa sufficiente*), qui ne satisfait l’effet pour aucun obstacle (*effectus possit non esse*). L’aveugle possède la faculté de voir ; elle n’est pas actualisée, par exemple à cause d’une maladie. Sinon, la cause agit de manière suffisante et produit un effet correspondant (*causa sufficiente et dante esse suo effectui simul*). La clé est la deuxième phrase, dans laquelle Olivi introduit quelque chose comme une « causalité inefficace » pour le libre arbitre. L’effet ne doit pas nécessairement se produire même après l’introduction de la cause effective (*dum dat, posset effectus non esse*). Selon Olivi, cela plaide en faveur du libre arbitre ; il n’y a pas de lien nécessaire entre la cause et l’effet donné en actualisant la puissance donnée par une cause agissante. La volonté est libre précisément parce qu’elle est causalement « inefficace ». L’effet ne doit pas nécessairement se produire ; sinon la volonté ne serait pas libre. La volonté est un obstacle intime à elle-même, de sorte qu’aucun effet ne se produit.

Du point de vue de la métaphysique et de la logique aristotélicienne, c’est un pur non-sens, dont Olivi était bien conscient. Mais on ne peut pas croire un païen comme Aristote sur une question aussi importante, qui est façonnée par la théologie et par l’enseignement de Paul et d′Augustin sur le libre arbitre. Olivi prit la dialectique de Paul et Augustin de la volonté divisée intérieurement (*velle—nolle*) comme une détermination essentielle de la volonté. Rappelons la validité universelle du rôle de Paul dans le sens de la loi effective actualisée du péché qui détermine la volonté de l’extérieur (*Romains* 7:15–21). En partant de « *nolle* » de Paul et d’Augustin, qui est donné par le péché comme loi dominante dans notre corps, Olivi a créé une nouvelle détermination de la volonté, qui est elle-même un obstacle intime dans son travail (*dum dat, posset effectus non esse*). Mais la volonté, divisée par le péché, ne serait pas une substance donnée *simpliciter* et dépendrait dans sa liberté d’une impulsion extérieure. Le dualisme de la volonté divisée par le péché est rejeté en référence à Augustin, puisqu’il a reconnu l’unité finale de la volonté donnée dans l’acte de réflexion qui précède la volonté divisée par le péché. L’herméneutique modifie donc l’argument de l’essai bien connu d’Arendt sur la dégénérescence du concept occidental de liberté politique (Arendt 1961, 159). Dans le christianisme, le libre arbitre intérieur est fragmenté en tant que volonté personnelle mise dans le cadre du liberum arbitrium des stoïciens. Olivi rejette le libre choix politique d’Aristote (προαίρεσις, ἐλευθερία) et, selon Augustin et Paul, suit la scission théologique dans la dialectique de « *velle—nolle* » », Mais dans le contraire explicite de l’intimité de la volonté divisée attaquée par le péché, il a créé une unité originelle de la volonté en tant que *potentia substantialis*. Olivi a placé la dichotomie théologique de « *velle—nolle* » à la deuxième place, où les actes de volonté et de choix singuliers sont déterminés par une volonté pécheresse. Au niveau de la volonté intimement expérimentée en tant que puissance substantielle pure, la contradiction « *velle—nolle* » ne peut pas surgir. Le libre arbitre « exsiste » simplement dans l’intimité d′« *esse in* ». Étant dans un tel état de béatitude, la volonté ne veut rien du tout. La volonté reste dans une manière d’être intellectuelle et intime propre au Dieu moderne, afin de répondre au domaine des représentations et des intentions non obligatoires. La volonté hypostasiée est donnée en elle-même avec une certitude absolue ; seules des idées non obligatoires entrent dans son habitat. Olivi a fait un changement fondamental dans la perception subjective de l’être vers le nihilisme postmoderne (*Ge-Stell* ; OBJ I, ch. 1.2). Sa conception de la volonté comme une autre substance dans l’homme a assuré l’approvisionnement en *tertium ens* avant la forme démiurgique de la volonté qui fait une autre sorte de *tertium ens*. Sans ce remake de la volonté, le capitalisme n’aurait pas pu voir le jour. Pour sa justification, il était nécessaire de créer une volonté irrationnelle et totalement libre de pouvoir. Après l’extinction de la première substance puis aussi de la pensée critique, Olivi a posé la condition *sine qua non* qui déterminait la rationalité purement instrumentale de l’auto-préservation, ce qui établit le démiurge capitaliste.

Olivi en tant qu′un volontariste, illuminé et mystique n’a plus besoin de l’intellect critique aristotélicien, car il n’a pas de théorie de la vérité comme correspondance. Il a repris la théorie de Rufus de la vérité comme assimilation. La volonté est en elle-même actualisée en tant que première substance. Ensuite, toute détermination de la volonté accidentelle rentre, mise en mode de la vérité comme une sorte d’assimilation. L’actualité du simple acte de subsistance est complétée par la possibilité de la volonté, qui peut potentiellement agir de manière contradictoire, car elle est libre dans le choix entre le bien et le mal. Pris précisément, au niveau fondamental de *Ge-Stell* en tant que *potentia substatialis* d’Olivi, il n’y a pas de mal et de bien, puisque cette distinction morale présuppose une sorte de jugement rationnel. C’est la raison pour laquelle le capitalisme d’un tel « libre arbitre » se situe au-delà de toute considération éthique et pourquoi il est fondamentalement « a-moral ». Les considérations morales n’apparaissent que dans la deuxième étape des volitions et des choix concrets. La nature de la volonté sur le mode catégorique et substantiel *per prius* n’a pas le caractère de la volonté concrète qui vise l’objet extérieur de la volonté. La volonté donnée en tant que substance agissante actualisée du troisième genre existe en tant que libre. Se situant dans l’acte d’intimité, il peut vouloir et ne veut pas quelque chose. Les deux conséquences de la causalité interne, le vouloir et le ne pas vouloir la même chose, sont positionnées par la volonté du point de vue de sa substance actualisée. La dialectique de « *velle—nolle* » ne commence qu’au niveau de tel ou tel contingent de volonté et de choix individuels donnés. Le volontariste Olivi supprima le principe de causalité beaucoup plus systématiquement que Rufus (OBJ II, ch. 3.1.1) et Kilwardby (OBJ II, ch. 3.4.1) dans leurs versions du Sophisme oxfordien. Les deux modernistes ont simplement levé les effets des substances premières agissant réellement dans le maillon intermédiaire de la preuve déductive, puisqu’ils en ont fait une essence. La personne moderne a été divisée en seulement deux substances qui étaient engagées dans l’acte de copulation schizophrénique moderne. L’intellect hypostasié assurait la cognition par l’exposition du sens faite par-derrière. Olivi a transformé le paradigme intellectualiste de la modernité en un paradigme volontariste, établissant ainsi une nouvelle époque de l’Occident. La modernité est devenue paranoïaque en deuxième puissance, car elle a dû relier trois substances ensemble, en perdant au passage l’intellect théorique et pratique aristotélicien. À partir de l’année 1277, le deuxième averroïsme d’Olivi défend le libre arbitre déterminé de manière hypostatique. En s’installant sur le mode d’*absolute*, il s’est séparé de l’intellect, du péché, de la logique, de la causalité et de la réalité. Le moderne ressemblera ainsi au Dieu de *Modernorum* et suivra son chemin sur via Modernorum. Le nihiliste Nietzsche a mis fin à cette étape en laissant Dieu moderne enfin mourir. Nietzsche mit à la place de Dieu moderne la volonté irrationnelle d’Olivi, qu’il a transférée à la mythologie grecque. Suivant le modu Sophisme oxfordien, Olivi établit une nouvelle définition du sujet libre au-delà de la règle de l’intellect théorique et pratique. Par cet acte intellectuel, libérant la volonté à la fois de l’intellect et de la causalité, surgit le sujet capitaliste moderne prêt à conquérir le monde. Le sujet intimement et essentiellement libre rejetait la détermination classique de la volonté rationnelle établie dans *Éthique à Nicomaque*. La volonté d’Olivi n’est pas principalement rationnelle, mais libre. Le sujet moderne d’un tel « libre arbitre » en tant que substance du troisième genre n’a pas besoin de déterminer la volonté par l’intellect, dans le mode *per prius*. La volonté est principalement déterminée par l’intimité hypostasiée et par la liberté moderne.

Après l’éclipse de la première substance, il y avait une éclipse de la raison critique et pratique nécessaire pour déterminer les actes de volonté. Le sujet deux fois aveugle de *Modernorum*, dirigé par des Furies intimement libres, est maintenant suffisamment équipé pour conquérir le monde. Le sujet capitaliste doit conquérir le monde en suivant le mode de la vérité déontologique d’Anselme (*quod debet esse, recte est* ; OBJ II, ch. 1.2). La volonté donnée dans le mode « *esse ad* » doit réaliser une liberté intimement réfléchie et substantiellement actualisée. La conception d’Olivi de la volonté absolument souveraine a aboli la structure aristotélicienne de l’action rationnelle et elle a entraîné une détermination existentielle supplémentaire connue sous le nom de *dativus incommodi* (ch. 4). L’esprit pratique, privé de la fonction critique de la pensée théorique déterminée par la réalité, a établi à travers Olivi la rationalité instrumentale de l’Occident. Cela fait une affaire complètement intime du sujet paranoïaque. Par conséquent, l’activité créée par cette volonté démiurgique est séparée des fins mises par l’intellect sage et établies dans la liberté théorique et politique. Le sujet moderne peut être irrationnel ou rationnel, car il est intimement libre des deux choix de la même manière. La mythologie objective de l’Occident latin est devenue l’instrument de la volonté aveugle et irrationnelle et de la raison totalement instrumentale, guidée par l’instinct de conservation de soi. Sous cette forme objectivement accomplie, la modernité a enfin pu se lancer dans une autre croisade pour la conquête capitaliste du monde. Olivi a suspendu la validité de la causalité pour la volonté humaine et a créé une nouvelle métaphysique de la volonté, qui est donnée sur la base de l’anthropologie dogmatique. De cette manière, il a rendu possible une activité illimitée du démiurge moderne, dont Bonaventure inventa les règles universelles. La nouvelle détermination du sujet moderne a provoqué la dégénérescence d’*intellectus practicus* aristotélicien en une activité instrumentale nihiliste du postmodernisme. Le statut intimement libre de la volonté démiurgique est complètement irrationnel dans son essence. La rationalité du sujet moderne n’est guidée que par l’instinct de conservation de soi, comme le confirment les théories postmodernes du contrat social au XVIIe siècle. L’instinct biologique constitue la seule puissance intime du sujet postmoderne. Après l’éclipse des premières substances, il éteignit la lumière de la raison critique, qui avait été pratiquement active dans le monde. La nouvelle volonté et l’intellect instrumental du démiurge viennent de surgir, car la volonté et l’intellect ne sont plus déterminés par l’intellect. L’intellect aristotélicien est déterminé par la connaissance des substances premières actualisées ; l’intellect et la volonté modernes sont des substances autonomes en elles-mêmes. Cela correspond également à l’intentionnalité de la volonté moderne en tant que *dilatatio*, qui vise l’objet désiré, mais la volonté n’est pas déterminée par cet objet. Cela a donné naissance à l’*extensio* moderne de la volonté, qui a remplacé l’intellect pratique aristotélicien. La volonté peut être pénétrée par l’objet de la volonté, car elle forme formellement un *scibile* et une *volitio* univoques. La citation montre *Lichtung* du consumérisme narcissique et l’efficacité mondiale des simulacres médiatiques.

« Le pouvoir formel de la volonté que nous avons en nous, il vise l’objet (*dilatatur ad obiectum*), puisqu’il est déterminé par une extension donnée spirituellement. La volonté rejoint l’objet en se laissant pénétrer par lui (*unitur et quasi imbibitur ipsi obiecto*). C’est la même chose dans le cas des autres types et modi, lorsque la volonté se saisit spirituellement et qu’elle expérimente ces manières directement dans les actions et les habitudes de notre esprit. » [[380]](#footnote-380)

Le sujet moderne reconnaît le monde des simulacres objectifs par l’intellect hypostasié donné comme une substance séparée. La volonté moderne a mystiquement englouti des simulacres objectivement reconnus du troisième genre, en suivant le mode de la vérité comme assimilation. Ils font partie de la volonté comme son objet intime. Olivi a changé la manière rationnelle (mais folle) du deuxième averroïsme qui manipulait le monde objectivement fait. L’ancien type de *dativus possessivus* devait reconnaître le monde objectif de *scibilia* afin de les manipuler. Maintenant, il en est venu à l’*unio mystica* nihiliste de la volonté mythologique et de son objet de volonté désiré. Karl Marx l′appelait à juste titre la nature fétichiste de la production capitaliste. La connexion entre volonté et objet ne se fait pas sous la forme d’un accord ou d’une extension aristotélicienne, mais sous la forme d’une fusion mystique (*unitur et quasi imbibitur ipsi obiecto*). La théorie de Rufus de la vérité en tant qu’unité universelle de l’entendement (*coaequatio*) a maintenant reçu une confirmation valide pour la volonté. La volonté, séparée de l’esprit critique, veut tout ce qui correspond à sa nature libre et substantielle. La volonté se reconnaît comme son premier *scibile* intime dans le mode *per prius*. La deuxième étape se fait par extension volontariste (aujourd’hui narcissique) de la volonté intime dans le monde. L’instinct de conservation de cette volonté est une affaire intime de l’individu. Par conséquent, la volonté construite sur cette intimité crée le premier conatus de la modernité. En suivant le mode *per posterius*, la volonté y ajoute un autre *scibile* volitif installé dans le diacosmos objectif de la modernité. Grâce à la connexion entre l’intellect « s » et la volonté, une *Lichtung* de la réalité performative a été créée pour créer un simulacre complet. Armé de la volonté démiurgique active, le sujet schizophrène d’Olivi acheva la paranoïa moderne et il a victorieusement conduit *via Modernorum* au capitalisme postmoderne. En établissant le lien moderne « sujet—objet » dans le mode d’être et la causalité du troisième genre, Olivi a fourni la dernière pierre angulaire nécessaire à la création d’une nouvelle métaphysique. En introduisant la causalité de la volonté comme substance, la prédication hyparchique donnée en mode « *ex inmediatis* » selon l’interprétation aristotélicienne des *Analytiques Secondes* est devenue obsolète. La métaphysique anthropologique de *Modernorum* est basée sur la puissance substantielle de la volonté, qui en elle-même est indéterminée par rapport à tous les effets objectivement possibles (*esse ad*). La volonté intime en tant qu’être nouveau du troisième genre a créé un ilot d’existence causalement donnée et actualisée dans l’homme qui remplaça le royaume perdu des substances premières.

Le terme clé de la nouvelle vision métaphysique du monde est le concept de « *realis distinctio* », qui distingue entre l’être intime de la volonté substantielle et les actes extérieurs de la volonté. Dans le cas de Siger, la capacité intellectuelle de la personne doit être séparée de l’expérience sensorielle matérielle sur le mode immatériel comme *inmixtus*. Sans cette conception d’*inmixtus*, l’âme intelligible de l’homme ne peut pas être universellement réceptive à l’égard de la véritable reconnaissance de la réalité. La volonté hypostasiée et intime d’Olivi a été mise sur le mode d’*inmixtus* pour être séparée de l’intellect moderne donné comme substance ; sinon elle n’est pas absolument libre. Pour la substance volitive séparée, la détermination fondamentale de l’intellect à partir *De anima* s’applique alors de manière analogue, car l’âme garde la possibilité réceptive de connaissance à l’égard de tout. Olivi prit la définition aristotélicienne de l’âme, qui est censée être tout dans la faculté universelle de cognition. Il l’adapta à l’habitus de volonté donnée comme faculté universelle de volition. Dans l’habitus ainsi donné *per prius*, l’homme possède activement le monde, alors que dans le premier averroïsme, l’intellect réceptif ne faisait que connaître le monde. Pour la première fois, le monde est rempli du sens donné du point de vue du nihilisme métaphysique basé sur la volonté. L’essence de la volonté et ses actes créent deux royaumes distincts de l’être. Ces domaines de sens sont reliés à l’aide de l’analogie. La citation présente une nouvelle *resolutio* de la métaphysique de la volonté, par laquelle cette *resolutio* est indiquée par le terme « *aspectus* ». Ce terme définit la perception directe de la nature essentielle de la volonté, qui reste uniforme en soi, bien qu’elle produise extérieurement des actes différents. La position paranoïaque complète de la volonté n’apparaît chez Olivi que dans le souhait en conjonctif (*posset poni*) ; mais ce vœu pieux est devenu la réalité d’aujourd’hui.

« Dans l’acte de cette perspicacité, il serait possible (*in ipso actu posset poni*) de fournir une distinction réelle (*realis distinctio*) entre l’essence de la volonté et l’ordre ou la similitude que la volonté établit par rapport aux objets de la volonté. De cette manière, la distinction réelle entre l’essence de la volonté et ses aspects externes est donnée (*realis distinctio inter essentiam voluntatis et suos aspectus*). Ceci et cela sont donnés comme un tout bien défini, qui correspond l’un à l’autre (*quasi totum simile*). L’essence de ces actes garde la similitude liée à l’activité commune et à la nature donnée dans toutes les manifestations actives de la volonté (*unius rationis et naturae in omnibus actibus voluntatis*). Cette similitude est également liée de manière analogue à l’ipséité de la volonté en elle-même (*analogia ipsius voluntatis*), car les actions volitives participent à cette forme ou nature sur le mode de l’analogie (*participants formam seu naturam ipsius voluntatis per quandam analogiam*). » [[381]](#footnote-381)

La volonté moderne établit l’ordre de l’être lié au sens unique (*unius rationis et naturae*), qui est basé sur le pouvoir performatif de la volonté en tant que telle (*in omnibus actibus voluntatis*). L’unité analogue de l’être établie à l’époque du nihilisme métaphysique naissant relie les deux étages de l’être l’un à l’autre. Dans le mode *per prius*, il existe une relation analogue (*ratio*) entre l’essence ipse de la volonté (*potentia substantialis*) et des actions rationnelles et volitives déjà aristotéliciquement données (*potentia accidentalis*). L’être en tant qu’objet de la volonté (*aspectus*) fait partie de l’être originel du libre arbitre intime. Suivant la vérité comme assimilation, la volonté du démiurge plonge dans le monde afin d’y trouver son aspect similaire. Cette nouvelle relation est donnée entre la volonté engagée dans l’acte concret du choix, et la totalité objectivement donnée des actes de volonté produits dans le monde (*similitudo analoga ipsius voluntatis*). La volonté singulière et l’intégralité de ces volontés ont leur origine commune dans la puissance substantielle du libre arbitre. Étant en mode de l′ipséité actualisée, il est intimement séparé des actes volitifs existant dans le monde. Le rapport fondamental entre l’actualité du libre arbitre et l’objet déterminé par celui-ci est transféré au reste d’être déterminé par la volonté souveraine (*participants formam seu naturam ipsius voluntatis*). Le triple lien de l’analogie objective de l’être est maintenant complet. La volonté et son objet ont un rapport commun, qui consiste en la liberté interne et intime, que la volonté garde substantiellement (*habitus*). Ce que la volonté est intime en elle-même, elle le trouve aussi analogiquement dans le monde comme un aspect d’elle-même. Du point de vue de la liberté intime et actualisée, il s’applique alors que la volonté se situe principalement dans l’habitus hypostasié, qui est donné comme liberté absolue et irrationnelle. À partir de ce nouveau lieu de connaissance déterminé par la volonté objective (*ortus scientiarum*), la volonté de puissance détermine le sens total de l’être. Le sens de l’être est donné dans la perspective de la volonté (*aspectus*). Dans l’acte de volonté concrète, la volonté met le cap sur le monde conçu de manière analogique, qui forme un ajout à la volonté moderne. Grâce à cette nouvelle perspective d’époque orientée vers l’ensemble de l’être, le monde se transforme en objet de la volonté souveraine. L’intégralité objective du monde acquiert un sens par assignation analogique (*per quandam analogiam*) à la volonté intime. La volonté se positionne (*in actu posset poni realis distinctio*) comme séparée de la totalité de l’être (*inter suam essentiam et inter huiusmodi ordinem*). Le sujet de la volonté moderne est séparé du reste du monde par le terme « *realis distinctio* ». Le monde ne peut pas agir directement sur la volonté parce qu’elle est libre dans son immanence et elle n’est pas déterminée par la cognition intellectuelle. Cette distinction fournit un nouveau statut historique de l’être, qui est donné à partir de la direction de la volonté déterminante du sujet. L’instance libre de la volonté agissante est subjective, puisqu’elle vise par elle-même l’objet dont elle est radicalement séparée (*realis distinctio*). Le monde est devenu l’objet du libre arbitre, qui est donné comme une nouvelle causalité donnée par le reste du monde. Le libre arbitre intime sépare le sujet moderne du reste du monde et ce sujet séparé confère à la totalité de l’être un sens objectif créé par la volonté orientée vers le monde. L’analogie est donnée entre la volonté substantielle, qui est engagée dans l’acte concret de la volonté, et la rationalité de l’intégralité objectivement donnée de ces actes dans le monde (*similitudo analoga ipsius voluntatis*). En conséquence, un nouveau système d’analogie universelle a été créé sur le mode de l’analogie volontariste. Le semiaverroïsme thomiste d’Aegidius Romanus, après le bannissement d’Olivi de Paris, a changé cette analogie de la volonté en analogie objective de la cognition selon la primauté d’un intellect dit aristotélicien (*analogia entis*). Dans le mode de l’analogie, le sens de l’être forme le rapport correspondant à l’être primaire de la volonté, qui est donné en soi dans le mode substantiel et intime. Le sujet moderne n’était plus la personne intelligente sur le mode d’*anima intellectiva* classique. Il est devenu un sujet rationnel doté d’un rapport instrumental et volontaire donné par le libre arbitre. L’intellect moderne, en tant que substance du troisième genre, expose le sens de l’être par-derrière, et la volonté dote cet être objectivement donné d’une causalité intimement donnée, qui de manière narcissique découle exclusivement d’elle-même. Il n’est donc pas étonnant qu’un tel libre arbitre de *Modernorum* ait pu assimiler de manière non critique et irrationnelle toutes les espèces porrétanes et les *scibilia* qui étaient à sa portée. La volonté moderne doit se replier à elle-même, car cet acte d’autoréflexion fonde le statut intime de sa propre préservation de soi. La volonté et l’intellect sont déterminés *per prius* d’eux-mêmes et seulement *per posterius* en ce qui concerne les substances premières. La volonté est donnée comme substance par le fait qu’elle adhère à l’actualité dans l’acte de libre autodétermination donné comme cause souveraine d’action.

Olivi élaborait un nouveau type de volonté démiurgique instrumentale et de cognition, ce qui dans le premier averroïsme n’était le cas que pour la composante passive de l’intellect. Maintenant, il est vrai que la volonté moderne n’est en quelque sorte toute et en aucun cas exclusivement une connaissance intellectuelle réceptive de l’âme. Le sens objectif de l’être est déterminé à partir de la direction de la volonté intime active et subsistante, qui étend son « *exsistere* » dans le monde selon le mode donné par le sujet capitaliste moderne. Le démiurge « exsiste » dans le monde considéré en mode « *discrete videamus* ». Le démiurge assimile évidemment et correctement tous les êtres directement appréhendés en mode de *scibile*. Puis il stocke cette richesse de connaissances données comme « les choses elles-mêmes » dans la mémoire globale des bases de données. Pour cette raison fondamentale, le mystique Olivi est devenu le prophète de la postmodernité capitaliste et du nihilisme numérique. Olivi, comme l’aveugle Homère, proclame leur future gloire nihiliste. Après l’éclipse de la première substance, il y a eu une éclipse de la structure rationnelle de l’action humaine, qui est donnée par la connexion des *Secondes Analytiques* et d’*Éthique à Nicomaque*. La volonté hypostasiée, placée en dehors de l’intellect théorique d’Aristote, a envoyé un homme moderne sur le chemin d’une autre folie métaphysique, qui est également entreprise par le sujet intimement libre de la modernité. Olivi a établi la règle du libre arbitre, qui a suivi le chemin du mysticisme de *Modernorum*. Après la mort de Dieu moderne, cela est devenu la règle de la raison instrumentale aveugle, qui n’obéit qu’à l’instinct de conservation de soi. Ce mémoire d’époque représente aujourd’hui la rationalité dominante, impériale et mondialement avancée. L’Occident impose cet aspect nihiliste et impérial comme sa volonté de puissance. L’effort pratique de la personne n’est pas déterminé à partir de la direction de l’ensemble de l’être, ce qui est considéré par la véritable imposition à partir de la direction des premières substances. La modernité est dominée par l’activité démiurgique frénétique de l’individu et du porteur concret de la volonté hypostasiée et atomique (*conatus*). De plus, cette volonté intime, donnée comme le dernier *principium individuationis* du sujet moderne, ne reconnaît pas le monde réel, mais seulement son propre *scibile* donné dans le cadre de la supposition moderne. L’exposition de l’être par-derrière est passée de l’intellect à la volonté démiurgique. Par conséquent, il en est venu à une éclipse supplémentaire de la première substance. Le porteur moderne de substances chaotiques et d’hypostases a cessé d’être une personne, et ce sujet reconnaît et assimile à nouveau le monde qui est reconnu. Le sujet d’Olivi est créé à l’aide d’une double négation en mode *ex nihilo* et il reconnaît également tous les êtres sur le mode de la double négation. Ainsi, la *res* moderne et le cadavre humain sont créés comme une sorte du monde moderne. Le sujet schizophrène a créé l’objet paranoïaque et le veut librement dans l’intimité absolue de sa volonté. En conséquence, une nouvelle forme de *dativus auctoris* et de dativus finalis a été créée dans l’herméneutique (ch. 4). La domination du nihilisme métaphysique est donnée absolument et elle détermine dans le mode « *sujet—objet* » le sens de l’être. L’occitan Olivi du sud de la France a fondé le premier ouvrier de l’esprit sur le mode instrumental et rationnel des cols blancs anglo-saxons, ce qui fait une *condition sine qua non* de l’époque du capitalisme. La forme nihiliste globale et la forme totalitaire de cette version capitaliste de l’être humain en tant que cadavre ont été décrites par Ernst Jünger dans son ouvrage *Der Arbeiter* (1932). La relation analogue est donnée entre la volonté subjective engagée dans l’acte concret de la volonté et entre la rationalité de l’intégralité objectivement donnée de ces actes dans le monde. La nouvelle rationalité, privée de la philosophie classique de la sagesse, voit le monde comme un aspect de son être irrationnel et s’approprie cet aspect sur le mode de la vérité objective comme assimilation. Sans cette *épochè* de sagesse critique, l’ouvrier moderne n’aurait pas pu établir l’époque du capitalisme. Le sophiste latin Olivi étaye la métaphysique du capitalisme à travers *res gesta* intellectuelle de l’auteur original, car il a défini pour la première fois et de manière radicale le sujet historiquement donné de la nouvelle époque. C’est à juste titre appelé rationalisme des Lumières (à lire : le rationalisme fou des illuminés).

La base pour déterminer la nouvelle époque du capitalisme et du rationalisme des Lumières est la relation analogue susmentionnée (*ratio*). Il est donné par l’essence de la volonté produisant l’acte de volonté (*essentia ipsorum actuum*) et la réflexion démiurgique de cette essence dans tous les aspects externes de la volonté (*unius rationis et naturae in omnibus actibus voluntatis*). La volonté du sujet moderne, grâce à la capacité souveraine et séparée de vouloir n’importe quoi, établit l’analogie de l’être comme objet volitif, qui est déterminé par rapport à l’essence et à l’ipséité de la volonté (*ipsius voluntatis*). La volonté, en tant que soleil néoplatonicien, brille à travers le sens du monde du point de vue de l’être actif, qui forme le sens de tout ce que fournit le démiurge moderne. Le reste de la réalité donnée en dehors de la volonté est conforme à la volonté, puisqu’il forme la détermination de la similitude analogique (*similitudinem quam habet cum obiecto*). L’objet de la volonté a acquis un caractère objectif, car il est déterminé par rapport au sujet intime radicalement séparé comme porteur absolument donné de la volonté objectivement faite. Olivi a créé une nouvelle forme de *dativus possessivus*, qui est liée à la volonté démiurgique sur le mode de la causalité souveraine. La volonté expose le sens de l’être en tant qu’*intellectus agens*, et cette volonté solaire néoplatonicienne active a remplacé l’*intellectus possibilis* du premier averroïsme. Dans le sujet, une nouvelle sphère d’être a été établie, dont le sens est déterminé rationnellement, c’est-à-dire dans le mode de *ratio*, qui est donné comme un aspect de la volonté absolument séparée. Cette question fondamentale, « comment » la volonté se forme, s’exprime à travers le terme d’habitus mentionné ci-dessus. La distinction réelle sépare l’essence habituelle de la volonté (*essentiam voluntatis*) de ses actions objectives, données de l’extérieur (*suos aspectus*). La volonté ne peut être déterminée par la réalité extérieure reconnue par les fantasmes, car elle est séparée de toute réalité par une liberté essentiellement et intimement donnée. L’objet donné en dehors de la volonté génère nécessairement dans le monde le dernier lien du lien tripartite, qui est donné par la relation primaire de la volonté actualisée à sa volonté et par la suite à l’aspect objectif de cette volonté en réalité externe (*sunt omnino unius rationis*). La volonté donnée analogiquement unit les objets tout comme le faisceau lumineux brille à travers les choses transparentes. En conséquence, la forme de base de la relation « sujet—objet » est donnée, qui détermine l’ensemble de l’être dans le cadre d′*analogia entis* moderne. Le monde est devenu un aspect de la volonté, et cela bien avant le nihilisme de Nietzsche postmoderne, qui n’a fait que compléter la métaphysique de la volonté d’Olivi. Olivi a remplacé la *potentia substantialis* de Rufus de l’époque de la première objectivité avant 1250 par l’ipséité nouvellement conçue, qui a été donnée dans le cadre de la volonté substantielle. La distinction réelle sépare la volonté absolument donnée du monde réel, qui est l’aspect secondaire et une simple représentation extérieure de la volonté intime. En conséquence, il a découvert une nouvelle détermination métaphysique de l’être en tant qu’objet de la volonté démiurgique. Grâce à l’analogie nouvellement créée dans le contexte de la relation « sujet—objet », le libre arbitre forme un nouveau type d’unité volontaire et rationnelle de tout ce qui existe. Ce mémoire a établi la manière dont l’être objectivement défini est devenu un outil de la technologie scientifique moderne afin de trouver sa détermination (*dativus instrumenti*). L’être est devenu un objet à travers l’*aspectus* volontaire et libre du monde. Il est donné objectivement, à partir de la direction de la volonté qui donne le sens ultime au monde. La distinction réelle de la volonté intime, qui est séparée des manifestations secondaires de l’être, montre le nouvel aspect de l’existence. L’intellect classique est devenu une faculté rationnelle du sujet moderne libre, et son extinction par l’*épochè* intellectuel d’Olivi a formé le début historique du rationalisme datant des Lumières. La nouvelle variante du diacosmos démiurgique établit une nouvelle métaphysique dans la décennie suivante. La différence réelle de la volonté intime est devenue une composante de la psychologie divine en tant que détermination pleinement objective de l’être. Henri de Gand explique dans la décennie suivante que cet habitus de la volonté fait des propriétés potentielles de la pensée divine, à travers laquelle Dieu considère la création dans son aspect objectif d’être comme une création possible. Ainsi, le premier démiurge s’approprie le monde de manière absolue et objective avant l’acte même de création. Duns Scotus rejette fondamentalement cette anthropomorphisation primitive de Dieu sur le mode de la psychologie analogique. Son Dieu moderne est donné sur le mode de l’infini, mais doté d′une pensée, d′une volonté et d′une intentionnalité analogiquement formée, comme nous l’avons. Suivant l’analogie universelle de la volonté, Scotus a établi la métaphysique non plus de l’être objectivement voulu (Olivi) et de l’être divinement intentionné (Gandavus), mais de l’être objectivement reconnu. Le terme « *realis distinctio* » aura un grand avenir dans la pensée occidentale. Duns Scotus l’initie à la nouvelle métaphysique et, avec son aide, le cardinal Cajetanus complète le concept moderne d’*analogia entis*.

Olivia fonda la métaphysique du sujet libre sur l’analogie de l’être. La volonté absolue, trouvée en dehors de la volonté déterminée et acceptée le nouvel habitat en ce qui concerne la plénitude de l’être. Il définit la nouvelle attitude de l’homme en pointant la question fondamentalement transformée du « comment » le sujet libre se situe par rapport à l’être tout entier. À travers cette nouvelle adaptation historique de la totalité de l’être par rapport à la volonté absolue, une nouvelle relation « sujet—objet » a été créée. La citation suivante expose la nouvelle forme de cette ontothéologie unitaire.

« De plus, il est vrai que la liberté essentielle donnée dans le mode en soi appartient à la nature de la Volonté Divine. La volonté humaine imite et participe à la liberté divine et se tient ainsi au-dessus de tout ce qui existe ou peut exister. » [[382]](#footnote-382)

Par cette liberté, l’humain sera imité dans la liberté du créateur divin de manière démiurgique (*imitatur et participat libertatem ipsius*). Par conséquent, par cette capacité, l’homme dépasse tout autre genre créé, qui est ou peut être. Par l’émanation de la volonté humaine dans le monde à la manière de la volonté créatrice divine se crée la construction ontothéologique de la métaphysique, qui est objectivement nécessaire à l’émergence du capitalisme. La volonté humaine génère l’émanation de la liberté divine grâce à la similitude maximale (*imitatur eam tanquam quaedam emanatio eius*). Dieu est libre « *proprie et per se* » et la volonté humaine créée participe à cette liberté divine par imitation. La plus importante est la dernière phrase, qui établit la nouvelle métaphysique de la volonté. Le modèle d’émanation est tiré de la conception d’Avicenne de l’intellect cosmique actif et fonctionne dans un scénario anthropologique. La citation précédente montre que la position suprême du libre arbitre établit un nouvel aspect du sens de l’être dans son intégralité. Maintenant, la volonté est liée à l’origine théologique et au modèle archétypal originel. En conséquence, la structure globale de l’être est créée dans le cadre de la nouvelle *résolutio* métaphysique. La volonté active et souveraine n’est pas un sujet comme un porteur passif et le substrat (*subiectum*) d’une certaine capacité psychique à vouloir quelque chose et à créer quelque chose de manière démiurgique. Grâce à la réelle distinction du reste de l’être, le porteur du libre arbitre moderne, donné en termes d’*ipse*, représente quelque chose de fondamentalement différent de la totalité des actes externes de la volonté. La volonté du sujet moderne n’est pas quelque chose d’objectif, car, grâce à la liberté immanente, elle ne peut être réduite à un objet. La conception de la personne d’Olivi, donnée dans le cadre du deuxième averroïsme, est moderne d’une manière contemporaine révolutionnaire, car elle est systématiquement nihiliste. Il n’est pas étonnant que même l’Église d’orientation moderniste de l’époque l’ait finalement rejetée comme trop radicale. Le philosophe Aquasparta, en tant que général de l’Ordre des Frères Mineurs, protégeait autant qu’il le pouvait ce penseur original. Aquasparta est un autre fondateur du concept d’objectivité et il a compris en profondeur les écrits d’Olivi (ch. 5.2). Du point de vue de la théorie de la vérité, la voie de l’émergence de la similitude a un caractère clé (*similitudo*). Cette voie est donnée par l’exposition du sentiment d’être par-derrière, de la direction de la volonté agissante actualisée et de l’intellect qui lui est lié. Revenons à l’herméneutique « comment » (πῶς, *quomodo, Wie*), que Siger, selon *De anima*, a clairement attribuée à l’existence de choses réelles accidentellement reconnues dans la pensée (ch. 4.4.2). Olivi dit quelque chose de complètement différent. Il a devant lui un monde donné en relation « sujet—objet » et cette relation est déterminée par la volonté en tant qu′une substance première atomique. La volonté moderne existe dans l’acte de l’exsistère de Rufus, transcendant de la direction de la substance intime aux objets volitifs dans le cadre de l’activité démiurgique. La querelle entre Siger et Olivi, naturellement, se répète également dans le postmodernisme. Spinoza, comme Olivi, a compris le sens de la possession de soi libre arbitre par rapport à l’intellectualisme de Descartes (*voluntas, et intellectus unum, et idem sunt* ; *Ethica* II, propositio 49, coroll.). Spinoza critiquait le cartésianisme de la même manière qu’Olivi rejetait l’averroïsme avec sa primauté de l’intellect. Spinoza a introduit la différence entre la substance unique et ses modes infinis directement dans la réalité divine dans le cadre de « *realis distinctio* » postmoderne. Par cela, il a obtenu une déduction avicenniste faite *modo geometrico* à partir de la seule substance donnée dans le mode d’*ipse*. Grâce à la distinction réelle de l’être créateur et de la volonté, le créateur est séparé du reste de l’être. La création, donc, par rapport à l’ipséité divine, représente son aspect, c’est-à-dire une infinité des modalités. Spinoza répétait ainsi le panthéisme de David de Dinant, que cet aristotélicien liait non pas à la volonté divine démiurgique comme substance, mais à l’intellect divin comme substance. La communauté juive d’Amsterdam excommunia Spinoza, tout comme l’Université de Paris excommunia David de Dinant. En principe, la théologie et la foi monothéistes ne s’entendent pas avec l’anthropocentrisme moderne. Olivi a été le premier moderniste à inverser la position phénoménologique de Siger à l’égard de la personne hylémorphique. Il a défini l’ipséité en termes de volonté et en a ainsi fait une substance nouvelle en l’homme. La volonté absolue est déterminée par l’appropriation objective (*dativus possessivus*) remplit la totalité de l’être de sens et crée ainsi un nouveau démiurge (*dativus auctoris*). De même que la chose est voulue par réflexe et reconnue dans la volonté fondamentale, de même elle est métaphysiquement établie. Chaque être est ou peut être un objet de libre arbitre.

Olivi a trouvé une nouvelle détermination de la plénitude de l’être, qui est donnée à la fois intimement et universellement dans la causalité. La métaphysique anthropocentrique a pris le trône vide des substances premières hyparchiques. Dans le diacosmos du libre arbitre, la causalité aristotélicienne est suspendue. La volonté moderne détient le sens souverain déterminant le *tertium ens* donné de manière volontariste et démiurgique. Olivi a présenté une nouvelle version de diacosmos de Jamblique. La philosophie dogmatique de la modernité a réussi à créer sa propre version du tiers monde (*ālam al-mithāl*) du mysticisme islamique et de falsafa (OBJ I, ch. 2.3.3). Le tiers monde des néoplatoniciens est maintenant devenu l’essence intime du libre arbitre. Du point de vue des Muses trompeuses, qui dirigent cette mythologie nihiliste à travers des Furies académiques, c’est un état idéal. Vous n’êtes pas obligé de montrer à l’âne une carotte externe, car elle porte en elle-même sa représentation volontaire. La course moderne après le simulacre souhaité est justifiée logiquement et objectivement sur le plan de la preuve scientifique. Henri de Gand a étendu cet aspect objectif de l’être à la subjectivité nouvellement thématisée du divin démiurge et a ainsi achevé la construction de l’objectivité au niveau de l’ontothéologie. Ensuite, il devient tout à fait clair que les païens comme Aristote et Averroès n’appartiennent pas au monde des illuminés chrétiens modernes. Grâce à Olivi, le sujet de Modernorum a été complètement séparé de *via Antiquorum* vers 1275–77. Ce chemin proclamait des principes dépassés de la métaphysique et de la logique d’Aristote, l’unité de la personne et de la vérité ; de plus, cette unité a été donnée en tant que pensée scientifique critique liée à la réalité des substances premières. Les citations contre Aristote exposent la conscience de soi des premiers représentants de *via Modernorum* sur le mode de l’hégémonie culturelle sophistique (A. Gramsci). Ils n’avaient pas à s’inquiéter de la vérité en tant que correspondance critique de la pensée et de la réalité (ch. 4.6). Olivi a introduit une conception d’une volonté qui régule le monde grâce à la capacité démiurgique du sujet. Ce mystique et philosophe concevait l’être comme un *aspectus*, qui est objectivement donné par la volonté souveraine du sujet. Il n’est pas étonnant que le fondateur du thomisme Aegidius Romanus soit devenu son ennemi capital, sur le mode de l’inversion à l’opposé (*Verkehrung ins Gegenteil*). Aegidius a vu dans le miroir déformant d’Olivi toutes les erreurs de la modernité que ce sophiste avait contribué à apporter au monde deux décennies plus tôt. Sur la base de la demande du général des franciscains, Aegidius dressa une liste de 24 erreurs qui ont servi de base à la condamnation d’Olivi au concile de Vienne en 1312. La révolution de Rufus à Avicenne donnée à Oxford a été complétée par Olivi à Paris par un nouveau type de révolution à Augustin. Cette entente cordiale mutuelle de deux penseurs modernes du XIIe siècle est la première de ce genre. Le XXe siècle, cette Entente cordiale culmine dans l’impérialisme colonial franco-britannique (1904). Le pouvoir de la volonté démiurgique, placé en dehors de la pensée critique de l’intellect aristotélicien, établit la période du capitalisme, de l’impérialisme et du règne réel d’un pour cent des ploutocrates, qui opèrent le mirage des produits financiers et des simulacres médiatiques. Olivi justifie cette conquête du monde en éteignant la première substance et l’intellect aristotélicien. Ce faisant, il a établi la rationalité de base pour l’époque de la modernité capitaliste.

### 5.1.3 Métaphysique et économie

Ensuite, l’herméneutique doit interpréter la métaphysique de la volonté d’Olivi dans le contexte de ses traités pionniers sur la nature de l’économie. La révélation de la figure d’*homo oeconomicus* siècle à la fin du XIIe siècle est décrite dans l’introduction de la première matrice (OBJ II, ch. 1.6). La mentalité calculatrice introduisit le purgatoire économique qui a permis aux riches marchands d’être heureux même dans l’au-delà. Au début du XIIIe siècle, Dieu moderne a pris les traits d’un comptable aimable et infaillible. Ce simulacre reflète l’influence croissante du patriciat urbain et de la classe des riches marchands, en particulier en Italie et dans le sud de la France, la patrie d’Olivi. Dieu moderne est devenu un aspect de la métaphysique mathématisée des *Nominales*. À la fin du XIIIe siècle, le Dieu moderne avait besoin d’un porteur correspondant de la mentalité du purgatoire objectivement donnée. Le sujet moderne de l’économie capitaliste a patiemment attendu sa manifestation historique dans le limbo métaphysique et théologique. Ce tiers monde apparaissait d’abord comme le διάκοσμος de Jamblichus, puis comme le monde intermédiaire de *barzach* dans le Coran et enfin comme *purgatorium* médiéval. Olivi sortit le capitalisme de ce monde invisible en fondant le sujet capitaliste. Ce penseur et le mystique a d’abord présenté le monde sous l’angle de la volonté libre et intime du démiurge. Il a ensuite ajouté à ce démiurge une rationalité économique. Les fondements de l’économie morale sont décrits dans *Quodlibet* I, qq. 16, 17 et plus loin dans le traité économique *De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitionibus*. Ce traité a été écrit à l’époque de ses activités pastorales exercées à Narbonne dans les années 1292–98.

Olivi considère le bien commun dans l’esprit de la tradition scolastique issue de la philosophie antique et de la charité chrétienne ; il est d′une valeur supérieure au bien privé. Mais pour étudier le bien privé, il s’est intéressé à l’économie et fournit la première indication de certains termes économiques importants (*capitale, risicum, venditio, aestimatio, probabilitas*). Il a transformé la marchandise en un objet de volition et de détermination faite par le libre arbitre, tandis qu’Aquin résout la question du juste prix dans le modèle d’*aestimatio* intellectuelle.[[383]](#footnote-383) À la suite de *Summa Halensis*, Olivi insiste sur la valeur personnelle de l’entreprise (*industria*). Par conséquent, le prix et l’intérêt doivent refléter les risques de l’entrepreneur concerné (*risicum*).[[384]](#footnote-384) Le profit est justifié parce que l’entrepreneur apporte son travail, son capital, son risque et ses compétences aux activités économiques (*ex honerosis laboribus ac periculis et expensis et industriis* ; ibid, p. 63). Une catégorie importante était l’égalité moderne (*aequalitas*) de la volonté économiquement active soutenue par l’effort subjectif et le travail. Selon Olivi, le juste prix (*iustum pretium*) ne peut être obtenu que sur la base de la libre décision de la volonté, ce qui détermine la forme élémentaire de l’économie (Marazzi 1990, 25). L’égalité réciproque du vendeur et de l’acheteur quant à la valeur des biens détermine le juste prix. En ce qui concerne l’explication herméneutique, le rapport du capitalisme est donné dans l’interprétation de la prostitution. Selon Olivi, cette activité établit l’univers des relations contractuelles entre sujets libres, ce qui fait une condition indispensable à la naissance du capitalisme.

« En outre, il faut savoir que si le contrat de la prostituée est immoral par son objet, il n’en reste pas moins que la fidélité associée à l’observation de cette obligation n’est pas immorale, mais au contraire bonne (*non est vitiosa, sed bona*). Bien que la femme vende ou loue son corps pour un usage immoral, elle le fait avec son propre corps. En louant son corps, elle génère un bénéfice réel (*vere facit pretium*). Par conséquent, il est vrai que personne ne peut prendre son corps sans leur consentement et que la décision appartient toujours à elle-même (*immo est sibi solvendum*). » [[385]](#footnote-385)

Cette citation prouve la conception moderne du libre arbitre en tant que substance distincte possédant le corps. En tant qu’instrument de travail, le corps est lié à l’éthique contractuelle. La prostitution est immorale, mais la fidélité liée au respect du contrat est moralement bonne (*observatia pacti non est vitiosa, sed bona*). La prostituée vend son corps dans un but immoral, mais elle vend quelque chose qui lui appartient (*rem suam*). Par conséquent, d’un point de vue économique, elle garde droit à une juste rémunération pour la location de son corps (*vere facit pretium locationis corporis sui*). C’est donc uniquement selon son libre arbitre qu’elle donne ou loue son corps. Du point de vue du libre contrat, personne n’a le droit de la forcer à conclure un accord de travail en dehors de son consentement. Une prostituée à la fin du XIIIe siècle était libre de mourir de faim et ses enfants aussi. Mais le raisonnement d’Olivi lui assurait un minimum de liberté et de dignité morale par rapport à sa profession, ce que les prostituées n’ont souvent pas encore aujourd’hui. La rémunération juste at prévue par le contrat représente un nouveau *scibile* de la modernité établie par rapport à l’individu et au corps concret. C’est pourquoi la prostituée protégée par le libéral Olivi, comme tout travailleur salarié aujourd’hui, possède le droit moral à une rémunération juste pour la location du corps en tant que chose intimement possédée et objectivement évaluée. Là encore, la distinction fondamentale du premier averroïsme entre *tertium* et *quartum genus* entre en jeu. Le libre arbitre intérieur (*tertium genus*) détermine toutes les abstractions économiques en tant que relations secondaires (*quartum genus*). Le travailleur capitaliste vend quelque chose qui lui appartient en raison de l’ipséité du libre arbitre, par lequel la volonté objective le corps. Ses capacités font un instrument sur le mode de l’objectivité lucrative. Le corps objectivé en tant que *scibile* abstrait naît dans l’environnement commercial de l’offre et de la demande, mais génère un nouveau sujet en se liant à la volonté économiquement libre. Le sujet moderne loue son corps comme une force de travail libre, intime et déterminée. Du point de vue de la volonté intime du sujet, le corps ne peut être objectivé. Le corps, tout comme le libre arbitre, est une sorte de *potentia substatialis* qui représente l’existence comme « *esse in* » (*immo est sibi solvendum*). Ce type de relation capitaliste au corps en tant qu’instrument de travail intime, Locke l’a élaboré pour les besoins du capitalisme libéral postmoderne.[[386]](#footnote-386) Prise sur le mode d’*aspectus* externe, la volonté déplace le corps en tant qu’objet pour en faire un instrument de production et de rentabilité. La théorie de la vérité dans le capitalisme est basée sur la *coequatio* de Rufus et Olivi en tant qu’égalité universelle de la volonté productive et de la possession du corps (*rem suam*) sur le mode de l’ipséité démiurgique (*immo sibi solvendum*). En étant dans le mode de représentation du corps vendu et loué, la volonté démiurgique étend son pouvoir dans le monde. L’égalité formelle des corps économiques en tant qu’êtres démiurgiques du troisième genre conduisit à la révolution industrielle à la fin du XVIIIe siècle ; depuis le XIXe siècle, un nouveau système de relations de production fondé sur la location de la force de travail s’est libéré des obligations féodales. L’analyse d’Arendt sur le sans-abrisme moderne suit la transition de la propriété classique (*Eigentum*) à la possession capitaliste (*Besitz*). La sécurité de la vie est assurée par ce qui est nécessaire pour maintenir sa propre vie (la maison, la terre, l’atelier). La propriété s’est transformée en possession de biens anonymes, qui est donnée par le travail salarié de son propre corps.[[387]](#footnote-387) Le capitalisme a commencé en Angleterre et dans ses colonies comme l’Irlande au XVIIIe siècle en raison de l’efficacité des nouvelles méthodes agricoles et par l’expropriation des terres. Les paysans pauvres sont devenus des sans-abri, ils sont partis dans les villes, où ils sont devenus une force de travail. Le développement de la dépossession était une condition nécessaire au démarrage de la révolution industrielle et du capitalisme. Après cela, les relations contractuelles mentionnées dans la définition de la prostitution d’Olivi ont commencé à s’appliquer dans toute leur ampleur.

La nouvelle métaphysique de la volonté modifiait le rapport au monde, avec des conséquences économiques considérables. Le nouvel *aspectus* de la volonté libérale et économiquement active a été transféré dans une nouvelle forme de corps comme *tertium ens*. Cet être du troisième genre conduisit à une abstraction appelée *homo oeconomicus* qui a été définie en termes capitalistes. L’homme, en tant que scibile défini de nouveau (c’est-à-dire concrètement et individuellement) reprit une nouvelle vision du monde faite sur le plan capitaliste de *dativus possessivus*. Il utilisait les règles de Bonaventure, puis celles de Descartes, en administrant les activités et la rationalité propres des agents démiurgiques (*dativus auctoris*). Par rapport aux existentiaux donnés par *dativus obiectivus* (ch. 4), le développement du capitalisme est déterminé par une double forme du nihilisme. Premièrement, l’efficacité historique établie par *dativus possessivus* est donnée par la perte de la propriété classique, qui s’est maintenant transformée en une forme numérique de capital sans valeur et même d′une possession illusoire. Deuxièmement, le sujet économique établi par *dativus auctoris* est devenu une abstraction au carré ; la notion d’Olivi du sujet irrationnel de la volonté établit un nouveau sujet illusoire sous la forme d’*homo oeconomicus*. La métaphysique de *Modernorum* contribua à la naissance du capitalisme en tant que le système de cupidité régulée et rationnelle. L’inclination universelle incorporée dans la matière du troisième genre (*appetitus1*) rencontre mystiquement l’avidité illimitée du démiurge (*appetitus2*). Bonaventure définissait cet *appetitus* exclusivement comme l’objet de l’intellect illuminé. Olivi le transformait en *conatus* globalement efficace, puisque cet *appetitus* est devenu un *aspectus* de la volonté suprême d’un démiurge capitaliste. À la fin du XIIIe siècle, le monde est devenu un aspect de la volonté démiurgique universellement réglementée, ce qui a conduit à la colonisation du monde depuis XVIIe siècle. L’évolution s’est achevée au XXe siècle par la domination mondiale actuelle d’un pour cent des illuminés qui administrent le reste du monde. La nouvelle forme de *dativus possessivus* passe par des dettes monétaires fictives, créées à partir du néant sophistiqué des produits financiers dérivés. La vision objective de la volonté est donnée par les termes d’Olivi *aspectus* et *realis distinctio* qui ont été interprétés dans le chapitre précédent. L’essence de la volonté fondée sur cette forme moderne de liberté ne peut être soumise à aucune causalité extérieure. Contrairement à cette détermination de la volonté donnée *per prius*, toutes les autres déterminations de l’être ne sont données qu’à titre secondaire. Par le biais d’une connaissance réglementée (*Ge-Stell*), la volonté démiurgique de l’individu de Rufus, Bonaventure et Olivi détermine le monde moderne. Ce qui change réellement, ce sont les intérêts économiques d’autoconservation (*conatus* d’un *individuum* biologique) donnés comme un désir objectif de telle ou telle sorte de bien. En tant que substance du troisième genre, le libre arbitre du démiurge capitaliste demeure en permanence dans le mode intime donné *per se*.

« La volonté elle-même, en tant qu’elle est capable d’agir librement (*potens libere agere*) et en tant qu’elle n’en est pas capable, ne diffère pas d’elle-même, ni dans le cas de la volition concrète, ni en ce qui concerne sa substance et son espèce. Dans le premier et dans le second cas, seule change la relation par laquelle la volonté se prend de manière habituelle (*alio et alio modo se habens*). » [[388]](#footnote-388)

Les déterminations secondaires décrivent l’apparition de la volition (*ad hoc potens*) dans le mode objectif « *esse ad* ». Mais l’acte de *volitio* objective ne dit rien sur l’essence même de la volonté, qui est essentiellement donnée dans le mode *ipse*. Olivi a modifié la manière fondamentale dont le libre arbitre se possède lui-même (*se habens*). Le capitalisme ne domine pas le monde réel, mais le diacosmos objectivement possédé et approprié. Le terme « *se habens* » décrit les formes primaires de *dativus possessivus* du sujet capitaliste. La détermination catégorielle appelée *habitus* décrit la voie de la compréhension ontologique (c’est-à-dire capitaliste) du monde (*Vor-blickbahhn*). Cet accident originellement aristotélicien acquit une signification substantielle dans le second averroïsme. L’unité de la volonté est assurée par sa propre manière d’être substantielle (*secundum substantiam et speciem*), dans laquelle la volonté ne change pas par rapport à l’objet désiré (*non est alia et alia*). La capacité permanente de la volonté substantielle (*potentia substantialis*) garantit les actes variables et donc accidentels de la volonté (*potentia accidentalis*). Au moment de la volonté en l′acte, la volonté habituellement définie ne peut changer qu’accidentellement. Ce qui change, ce sont les actions individuelles de la volonté réalisées dans tel ou tel acte. L’habitus substantiel de la volonté forme son ipséité cachée et son essence intimement donnée. L’habitus actualisé de la volonté donné dans le mode porrétan « *semel—semper* » diffère des volitions contingentes réalisées dans le monde (*alio modo se habere*). La volonté libre essentiellement donnée se manifeste extérieurement d’une manière différente de celle qu’elle habite habituellement en elle-même en tant que pure possibilité substantielle. Conçue sur le plan *per prius*, la volonté est donnée intimement et hypostatiquement en elle-même et elle conserve l’efficacité causale originelle dans l’habitus ainsi donné. Cette dualité de la volonté substantiellement souveraine et instantanément efficace est donnée pour la première fois comme « *realis distinctio* » citée plus haut entre l’essence de la volonté et son aspect donné par rapport au monde extérieur (*realis distinctio inter essentiam voluntatis et suos aspectus*, ch. 5.1.2). La volonté intime et habituelle est engagée sur le mode d’« *esse ad* » dans le monde en raison de la production économique de profit. Olivi a établi une analogie fondamentale entre les niveaux suivants, qui représentent structurellement les éléments originaux de l’économie capitaliste :

* l’intimité de la volonté substantielle immuable (*essentia voluntatis*) ;
* le domaine subjectif des désirs accidentels (*aspectus voluntatis*) ;
* le « troisième monde » économiquement conçu (c’est-à-dire l’abstraction aristotélicienne au carré), qui est déterminé par les effets externes et les aspects de la volonté substantielle ; ce diacosmos se prolonge dans le monde réel (*capitale*) ;
* les décisions et valeurs économiques produites par l’abstraction appelée *homo oeconomicus* qui sont des actes singuliers des volitions démiurgiques de cet individu (*risicum, interesse*).

Le terme « *capitale* » provient à l’origine de la multiplication des « têtes » de bétail (*caput*). En raison de la dégénérescence de l’économie, il est devenu un capital abstrait. Le terme « *risicum* » désignait à l’origine l’assurance mutuelle des marchands lors d’expéditions risquées ; il est devenu l’intérêt et le taux d’intérêt nihilistes. Le rapport entre la volonté habituelle et le monde en tant qu’aspect de la volonté a établi le rapport originel du système capitaliste sur le mode d’*analogia voluntatis*. Engagée dans le mode *ipse*, la volonté subjective manipule librement et créativement le reste du monde. Le démiurge manipule l’ensemble de l’être comme un acte de volonté (*aspectus*) selon les règles de Bonaventure (*regula agentis creati*). Le monde du sujet moderne représente nécessairement l’objet aliéné de la volonté démiurgique. Mise en forme de l’analogie, l’habitus substantiel de la volonté reconnaît chaque aspect du monde sur le mode de participation intime. Tout être est potentiellement saisi, puisqu’il représente l’aspect analogique de la volonté essentielle originelle (*participants formam seu naturam ipsius voluntatis per quandam analogiam*, ch. 5.1.2). Le sens du monde moderne (*aspectus*) apparaît comme une forme extérieure de la volonté (*representatio*), en raison de la connexion analogique des volitions. Le monde représente un aspect analogue de la volonté démiurgique de Dieu ou de l’homme. L’ensemble du cosmos est reçu comme un aspect objectif, afin de devenir une représentation de la volonté démiurgique. Selon Bonaventure, cette matière moderne est mystiquement et érotiquement prédisposée pour la réception des formes démiurgiques. La source mystique de l’avidité aliénée qui détermine le postmodernisme capitaliste peut être trouvée dans le concept d’*appetitus* de Bonaventure (ch. 4.1.3). L’appétit de la volonté moderne trouve dans le monde l’appétit de la matière, qui s’efforce d’obtenir la forme finale à travers l’avidité du sujet capitaliste. Grâce à la philosophie de la volonté d’Olivi, la métaphysique du capitalisme a reçu une relation « sujet—objet » complète. Le sujet du capitalisme « exsiste » dans l’ipséité substantielle et de la liberté. Cette volonté hypostasiée détermine le monde entier sur le mode d’« *esse ad* » par l’appétit démiurgique pour la matière objective du troisième genre. La volonté est obligée de suivre la théorie de la vérité démiurgique comme *rectitudo* (voyons l′adage d′Anselm *quod debet esse, recte est* ; OBJ II, ch. 1.2). Il faut imprimer la forme capitaliste dans la matière fondamentalement pauvre. Selon Olivi, la volonté qui exerce un effet causal dans le monde (*ad hoc potens*), elle crée une totalité analogue d’objets dans le mode de représentation (*similitudo analoga ipsius voluntatis*, ch. 5.1.2). Ces représentations sont relatives au sujet, car elles existent dans une relation analogique permanente avec la volonté. C’est ainsi qu’est né le relativisme économique du sujet capitaliste. La volonté habituelle d’*homo oeconomicus* moderne s’oriente vers l’accumulation du capital par le biais du prix justement déterminé (*iustum pretium*), auquel, selon Olivi, les intérêts de la communauté et le bien-être général appartiennent en principe et en premier lieu. La division moderne de l’homme en deux ou trois substances indépendantes établit un lien à travers la production démiurgique qui représente objectivement la nature de la volonté capitaliste. L’interprétation précédente d’Olivi montre qu’il s’est séparé du choix rationnel de l′aristotélisme. Il apparaît clairement que la volonté moderne est irrationnelle et s’impose comme une substance intime. Telles sont les principales caractéristiques de la relation paranoïaque que la modernité entretient avec le monde.

La première forme objective du capital est donnée dans la puissance substantielle de la volonté en tant qu’être inexistant du troisième genre. La volonté ainsi déterminée constitue la source originelle de tout le système de l’avidité mystique qui opère sur le plan hypostasié « *semel—semper* ». La volonté, originellement donnée de manière substantielle, intime et *per se*, vise le monde à travers un corps possédé personnellement (*volitio*). D’une part, le monde objectivement donné forme la conclusion universelle du syllogisme de la rationalité capitaliste ; d’autre part, pris sur le mode de l’analogie, il représente le complément objectif (*aspectus*) de la volonté démiurgique. En suivant le mode « *esse ad* », l’essence volitive représentative est un corps de travail pour faire un aspect extérieur de la volition subjective. Cette relation détermine la forme de base de l’intentionnalité capitaliste qui, selon Olivi et Locke, est la source originelle de la richesse. Engagé dans l’acte de *volitio*, le sujet capitaliste dispose librement du corps comme d’une chose séparée de lui-même sur le mode de la puissance accidentelle (*proprium*, *property*, *Eigentum*). Le corps capitaliste est un *scibile* moderne, donné sur le mode de l’individu concret de Rufus, qui peut être loué, acheté et vendu. Le nouveau sujet du troisième genre et le monde spécifique qui lui correspond, ils forment une unité mise dans le cadre de l’égalité (*coaequatio*) analogiquement conçue comme l’univocité de porrétans. Ainsi, le sujet moderne peut résumer toutes les *scibilia* modernes. L’empiètement de la volonté instrumentale dans le monde sur le mode aristotélicien du choix délibéré (*electio*) est déterminé par la conception moderne de la vérité comme *rectitudo* et *certitudo*. L’avidité mystique du sujet capitaliste trois fois dissocié en substances du troisième genre (corps, intellect, volonté) apporte au monde la forme moderne du salut et de la justification. La dissolution de la personne aristotélicienne en l’intellect et la volonté donna naissance au premier sujet démiurgique de l’Occident. Le sujet capitaliste est doté d’une avidité transcendantale tournée vers le monde objectivement donné. En conséquence, la vision porrétane du monde s’accomplit sur le mode de « *discrete videamus* ». La rationalité de la volonté d’autoconservation était liée à la vision mathématique des écoles disparues de *Nominales* (OBJ II, ch. 1.5). Prenons l’acte secondaire du corps sur le mode de *volitio* élaborée par Olivi. Le terme pleinement rationnel « *electio* » fait selon *Éthique à Nicomaque* a été modifiée de manière mystique et irrationnelle pour jouer un rôle clé dans l′évolution du capitalisme (ch. 5.1.2). La rationalité instrumentale de la volonté détermine la construction d’un capitalisme objectivement donné par la modification ontothéologique de ce terme originellement rationnel. Contrairement à Aristote, le choix rationnel est passé de l’intellect théorique et pratique à la volonté moderne qu’Olivi place en dehors des déterminations de l’intellect. La nouvelle forme d’electio sort de la rationalité aristotélicienne. Elle opère sous la forme développée par le mysticisme des illuminati modernes (et plus tard capitalistes) qui ont émergé à la fin du XIIIe siècle.

Le capitalisme suit une logique d′Antéchrist qui est batie sur la caricature du plan du salut purement économique. Cette irrationalité totale est faite à la mesure de l′irrationalité du sujet postmoderne élaboré par Olivi. L’ère du capitalisme a commencé pieusement et mystiquement, car le choix (*electio*) avait une signification théologique éminente. Depuis XIIIe siècle, les marchands illuminés aspiraient modestement pour arriver au purgatoire. Depuis le XVIe siècle, son homologue capitaliste issu du Protestantisme aspire déjà au salut plénier. Les deux formes qualitatives de la volonté d’autoconservation déterminent le *conatus* mystique associé comme un acte de *volitio* capitaliste. L’étude bien connue de Weber sur l’émergence du capitalisme ne démontre le droit moderne au salut qu’indirectement, à savoir par l’analyse du concept d’élection de Luther et l’analyse du concept d’ascétisme de Calvin. Le porteur du libre arbitre est choisi par le Dieu moderne dans le cadre de *vocatio* (le terme *Beruf* de Luther) afin de vivre justement et d’accroître le capital qui lui a été formé ou confié (Weber 1920). Les puritains comme Richard Baxter (†1691) considéraient la paresse, l’oisiveté et le repos comme un grave péché ; seuls les saints au ciel avaient le droit au temps du loisir (*scholè*). Le sujet capitaliste déteste l′ancienne *scholè* que Socrate considérait comme la valeur la plus importante de l′homme politiquement libre. Contrairement à l’étude de Weber sur l’éthique protestante et l’esprit du capitalisme, l’herméneutique met l’accent sur un fait différent. Le droit théologique au salut dans le cadre d’*electio* chrétienne a été acquis par l’accumulation éthique du capital liée au sujet capitaliste de la volonté démiurgique (*rectitudo*). Par son effort frénétique, à la fois instrumental et rationnel, le sujet a surmonté l’état de péché de la nature instituée depuis Adam. En accumulant des biens, Dieu moderne rencontre la volonté démiurgique du pécheur moderne. Le choix des sujets modernes dépend entièrement de la volonté divine totalement séparée, dont la *rectitudo* reste un secret (*Ephésiens* 1:14). Sur la base de ce choix, nous devons aller dans le monde pour faire les bonnes choses que Dieu a préparées pour nous (*Ephésiens* 2:10). Le sujet choisi acquiert la certitude nécessaire du salut (*certitudo*) en augmentant éthiquement son capital ou en observant honnêtement la pauvreté. La richesse et la pauvreté, en tant que formes de base de l’ascétisme séculier, actualisent pour le sujet économique la *certitudo* objective de la justification et de l’élection divine, qui est donnée par la *rectitudo* divine et éternelle. Dans le calvinisme et le puritanisme, l’accumulation de la certitude du salut possède un caractère contractuel établi par le contrat divin entre l’individu et Dieu. La volonté divine veut racheter le pécheur librement par la justice divine. L’offre de salut est donnée par le message du Nouveau Testament. L’acte contingent de repentance du pécheur répond à ce contrat éternel. Le pécheur accepte librement le contrat divin et se trouve ainsi justifié. La confirmation du contrat du Nouveau Testament passe par la relation ascétique établie par le capital accumulé. Le capital accumulé acquiert un caractère pseudo-divin. Dans le cadre de la certitude humaine du salut (*certitudo*), il y a le droit au salut divin (*rectitudo*). Olivi n’avait pas cette forme religieuse de relations de propriété déterminées rationnellement et logiquement entre Dieu et le sujet capitaliste. Selon le livre *Politique* I, 8–9 d’Aristote, le Moyen Âge catholique croyait en la détermination commune et primaire des biens, du travail et du capital en tant que moyen personnel et social de garantir la vie. Le protestantisme a radicalisé l’*electio* socio-économique d’Olivi pour en faire le sujet isolé du salut et de la damnation. Les règles divines éternelles données sur le mode de la vérité comme *rectitudo* déterminent l’activité contingente de l’individu dans le monde sur le mode de la vérité comme *certitudo*. L’effort économique, par l’accumulation morale du capital, confirme la *certitudo* déjà présente du salut personnel, donné exclusivement par le Dieu justifiant. Le capital réformateur de Luther et Calvin est donné par le traité fondé sur la volonté. L’accumulation doublement vraie du capital sur le mode de *certitudo* et de *rectitudo* relie les deux étages des règles de Bonaventure (*regula agentis in/creati*, ch. 4.1.2). La sélection fonctionne sur le mode de l’accumulation surnaturelle et, bien sûr, moralement justifiée du salut et de la richesse. Le capital accumulé représente le rapport analogue de deux aspects relatifs de la volonté divine et de la volonté humaine. Dieu veut racheter le monde damné par sa volonté tournée vers le monde en mode « *esse ad* ». Le pécheur veut être racheté sur le même mode de la volonté tournée vers Dieu. La volonté secrète du divin démiurge, du point de vue de la double règle, est fondamentalement différente de l’activité démiurgique de l’homme donnée dans le monde. Cependant, les deux relations se déroulent sur le mode d’*analogia voluntatis* moderne, dans laquelle le démiurge surnaturel correspond à la contrepartie humaine limitée et vice versa. L’analogie est établie dans le cadre du démiurge capitaliste et elle est liée à la distinction réelle d’Olivi entre l’essence de la volonté et son aspect extérieur. L’aspect économique de l’action au niveau naturel doit être en harmonie avec le plan surnaturel du salut. Le choix délibéré de l’homme par une action rationnelle et tournée vers l’avenir réalise une accumulation éthique du capital (*electio1*). Cette accumulation de richesses correspond à l’intention divine secrète de l’élection divine, dont la première est donnée de toute éternité dans le capital de grâce divine accumulé de la même manière. Elle se donne par l’histoire du salut (*electio2*). Le double choix est complété de manière analogue par le lien bien connu des relations, qui est donné dans les modes suivants :

* la volonté secrète du divin Démiurge contre le *rectitudo* du Nouveau Testament, qui apporte la justification divine ;
* la volonté capitaliste du démiurge humain contre la *certitudo* du capital accumulé qui apporte la confirmation de la justification.

La clé est le rapport analogique, c’est-à-dire la relation entre les deux niveaux de la vérité. L’aspect de la volonté divine salvatrice (*esse ad1*) correspond de manière analogue à l’aspect de la volonté humaine ayant besoin de salut (*esse ad2*). Dieu moderne a été déterminé de manière capitaliste depuis XVIe siècle. Karl Marx l’a remarqué et analysé en conséquence. Le rapport de l’accumulation du capital, qui est donné dans la mesure du profit ou de l’intérêt bancaire, répond au rapport divin secret, qui peut être vu dans l’histoire du salut et dans toute l’œuvre de la création.

À la suite de l’introduction de l’analogie capitaliste mentionnée ci-dessus, la rationalité instrumentale donnée par l’instinct de conservation a acquis un caractère presque mystique et salvateur. Conçue sur le mode de la certitude mystique fondamentale, l’accumulation du capital naturel par analogie assure (mais elle ne génère pas) la capitalisation surnaturelle de la certitude concernant le salut. Par conséquent, après la mort de Dieu moderne, les *banksters* d’aujourd’hui continuent d’accomplir le travail de ce démiurge capitaliste décédé (OBJ II, ch. 3.1.2). La différence entre *rectitudo* et *certitudo* garde un caractère fondamental qui sépare la vérité souveraine de Dieu moderne de la véracité relative du sujet capitaliste. La relation analogue de la double vérité sur le mode de *rectitudo* divin et de *certitudo* humaine est le parrain du capitalisme, car elle établit son *ratio* fondamental. Par la jonction de la volonté divine et humaine sur le mode de l’analogie, la synthèse de la volonté créatrice s’achève dans les deux étages établis par Bonaventure (*regula agentis in/creati*). L’acte d’« exsistence » du sujet capitaliste est donné par le fait que le plan de salut donné par Dieu de *Modernorum* sur le plan de vérité faite « *semel—semper* ». Ce salut est accidentellement projeté dans l’effort de justification de tel ou tel sujet capitaliste. Ce sujet porte la puissance salutaire substantielle (*potentia substantialis*) et il peut provoquer son l’actualisation accidentelle (*potentia accidentalis*) de ce plan. Ainsi, le sujet capitalise et certifie le droit contractuellement acquis au salut. Le Nouveau Testament peut être traduit littéralement et littéralement pour l’ère moderne avec le terme « Nouveau Contrat ». La volonté intime du pécheur capitaliste est analogiquement liée à la volonté démiurgique de Dieu capitaliste. Les deux sujets modernes se comprennent directement et intimement. Toutes les églises modernes du capitalisme sont basées sur la richesse pour éventuellement servir les pauvres. Le démiurge divin et humain a le même modèle de comportement et la même psychologie selon l’analogie des règles de Bonaventure (*regula agentis in/creati*). Le premier agent exerce le libre arbitre en mode créatif pleinement actif et non limité par quoi que ce soit. Le second agent possède une créativité limitée et une volonté limitée, car il accepte le souverain *rectitudo* divin dans l’acte de l′élection (*vocatio*) donnée par la volonté limitée et sur la base de *certitudo* humainement possible. L’acte de la volonté moderne et sa reproduction collective du capital procède de la direction de la personnalité du démiurge, qui est donnée *per prius* ; ensuite, on procède par les activités données *per posterius*.

Inauguré par la conception économique de la volonté d’Olivi, le capitalisme prit plus tard l’habitus capitaliste fait par *certitudo salutis* de la Réforme. L’accumulation de la certitude en tant que capital religieux garde un triple caractère. Le premier étage de la volonté est formé par l’intimité et l’acte d’élection divine, qui sont passés comme *ipsa fide* dans le concept de Luther. Le deuxième étage est formé par un aspect du libre arbitre, qui est aliéné de lui-même par le péché et dissous dans le monde extérieur. Le salut est offert dans la justification de Luther est donné comme un tournant existentiel du pécheur racheté. Le troisième niveau de *certitudo* permet au pécheur d’accumuler éthiquement le capital. C’est un instrument nécessaire à l’époque du capitalisme moderne pour confirmer la certitude du salut. Ainsi, l’aliénation originelle entre Dieu, l’homme et le monde est abolie. L’accumulation du salut et du capital combine la vérité produite sur le mode de la justification divine avec la certitude du salut produite sur le mode de l’activité humaine démiurgique. Les deux types de production ont un caractère analogue. Les deux formes modernes de vérité sont données par l’acte du libre arbitre, dont *potentia substantialis* constitue le double *subiectum* du capitalisme. Cette nouvelle époque est donnée sur le mode de *dativus obiectivus*, fait par l’intimité de la volonté divisée. Il s’inscrit dans la nouvelle forme du démiurge. Le capitalisme combinait tous les éléments en un tout : le sujet libre ; la production divine du salut ; la production du capital comme confirmation du salut. Dans le mode de similitudo, le système économique représente la totalité de l’être en tant que produit du libre arbitre fait par le double créateur. La vision du monde capitaliste voit le monde comme un aspect démiurgique de la volonté rédemptrice, qui est orienté vers le monde. La nouvelle forme de *realis distinctio* est donnée au niveau de la production démiurgique. La possession du capital est opposée à sa production salariale donnée par le corps. Ce mouvement de la différence économique donné par la classification de l’être moderne du troisième genre qui rend *species specialissima* du capitalisme. Il procède sur le mode de l’Arbre de Porphyre de Dieu moderne jusqu’au dernier individu, qui est déterminé par ce double aspect de la volonté rédemptrice séculière. La première volonté a une union hypostatique du corps et de la banque comme source de capital produit. La seconde volonté n’a qu’une union hypostatique de volonté et de corps comme source de pauvreté reproduite. Grâce à cette nouvelle distinction réelle, un mouvement objectif de capitaux a émergé comme un nouveau type de *scibile* mondial. Le mouvement du capital établit le sentiment d’être dans l’*aspectus* capitaliste donné comme un salut séculier. Le mouvement des capitaux donne naissance à son aspect démiurgique qui observe le monde comme une marchandise et comme des valeurs objectives créées par le libre arbitre de divers acteurs économiques. Olivi a jeté les bases de la volonté moderne, qui détermine l’aspect fondamental de l’ère moderne protestante du capitalisme. La triade de la volonté intime, de la justification existentielle et de la certitude économique détermine la question herméneutique fondamentale, « comment » la volonté intime sur le mode de la vérité comme *coaequatio* de Rufus établit *Lichtung* originelle du capitalisme. Cette nouvelle vision du monde a été fondée par des *spirituales* franciscains radicalement pauvres, qui considéraient la pauvreté divine comme un aspect fondamental du monde. *Corruptio optimi pessima.* Les choix contingents faits dans le cadre de *potentia accidentalis* sous la forme de telle ou telle élection démiurgique étaient dirigés vers Dieu et vers la conquête du monde, qui se manifeste essentiellement comme une manifestation du capitalisme. Le kairos pour la conquête du monde est toujours offert dans le contrat du nouveau et désormais entièrement capitalisé *Novum Testamentum*. Le capital mystiquement justifié fonctionne à la manière d’une substance du troisième genre et a créé un *scibile* objectif de la nouvelle époque. Tout peut être capitalisé au moment opportun ; grâce à l’aspect subjectif de la volonté démiurgique, une nouvelle vision rédemptrice du royaume de l’être est toujours disponible.

La triade de la volonté intime, de la justification existentielle et de la certitude capitaliste à travers l’accumulation du capital génère une *resolutio* métaphysique complète du système capitaliste. La déduction du capitalisme à ses éléments de base est donnée par la rationalité, dont le rapport forme trois aspects de la volonté donnée sur le mode analogique de la vérité. Ce sont : 1) le divin démiurge et donneur de justification sur le mode de la *summa veritatis* ; 2) le récepteur humain du contrat établi par la foi dans le *rectitudo* de la volonté divine justifiante ; 3) la confirmation démiurgique sur le plan de *certitudo*, qui est donnée par l’accumulation du capital comme *scibile* de la nouvelle époque. Après la mort de Dieu moderne, l’impératif fondamental d’Olivi de la similitude analogique de deux formes de la volonté démiurgique pour l’accumulation naturelle et surnaturelle du capital salvateur n’opère que de manière anthropocentrique. Olivi a établi un nouvel événement marquant de la volonté économiquement active. L’intérêt autrefois maudit est devenu l’instrument salutaire et l’ancien intérêt usuraire a été admis dans le salon théologique et objectif du christianisme moderne. Bonaventure a sécularisé l’appétit qui forme la forme actuelle de la règle démiurgique et de la volonté démiurgique. Le capital, sur le mode de la similitude analogique (*ratio*), relie les deux formes de l’aspect législatif et optatif de la volonté (*regula, volitio*). Dieu rédempteur illimité a trouvé son aspect limité en tant que porteur terrestre de capital taillé dans le mode de similitude analogique des deux agents actifs. La richesse médiévale est devenue le capital moderne ; le blanchiment mystique d’argent pour le purgatoire catholique ou pour la rédemption réformatrice constitua une nouvelle époque sous la direction des Furies désormais devenues capitalistes. La forme mythologique du blanchiment d’argent a aboli l’ancien empire de la richesse problématique. Elle était accablée de malédictions morales pour l’intérêt et fortement réprimandée par la critique sociale des prophètes, ce qui était vrai à l’époque de l’Ancien et du Nouveau Testament. Après la mort de Dieu moderne, les paradis fiscaux sont devenus une nouvelle forme de purgatoire légalement constitué. La volonté capitaliste évalue la totalité de l’être en tant que capital. Objectivement parlant, c’est tout à fait compréhensible et pleinement justifié.

Le système de salut sécularisé des illuminés modernes se poursuit avec succès au stade du nihilisme, qui a été introduit par des avicennistes augustiniens et par le volontarisme d’Olivi. Nietzsche a décrit l’idole primaire de la métaphysique moderne comme complètement superflue et supprimait toute la métaphysique anthropocentrique. Dieu de la modernité est devenu Dieu du capitalisme. Après cette dernière transformation, il mourut d’une mort tout à fait naturelle au XIXe siècle, où le capital l’emporta pleinement. Après la mort de Dieu du capitalisme, le sujet mortel a pris sa place. Les illuminés nihilistes manipulent des kairos du salut séculier déterminés financièrement pour se séparer de l’enfer des dettes. Ce groupe intéressant de politiciens et de *banksters* est devenu un adepte réussi de la rationalité postmoderne déterminée par l’instinct de conservation de soi. La révélation divine, qui avait déjà été donnée dans les lieux mystiques d’*axis Mundi* tels que Jérusalem et Rome, s’est déplacée vers City de Londres et Wall Street à l’ère du post-capitalisme ; il peut changer à Hong Kong ou à Moscou. Après la mort de Dieu ascétique, éthique et industrieux du capitalisme primitif, l’élection nihiliste et pleinement laïque établit une nouvelle forme de salut et de béatitude. Le drame du sujet religieux, luttant pour son salut éternel ou sa damnation par le travail et l’accumulation de capital, s’est transformé en une gestion mondiale et néolibérale des ressources humaines sur le modèle d′*animal laborans*. Ce terme désigne le véhicule de la rationalité instrumentale conduit par l’instinct animal individuel d’auto-préservation. Ce sujet du postcapitalisme, qui fonctionne à l’époque postmoderne de l’être humain en tant que cadavre, est fondamentalement nécessaire à la production industrielle et militaire. L’émergence de cet être du troisième genre dans le premier tiers du XXe siècle a été interprétée pour la première fois dans l’œuvre de Jünger *Der Arbeiter* ainsi que par sa notion de « *totale Mobilmachung* ». Cela dénote la dernière période de nihilisme métaphysique donnée par deux Guerres mondiales. La défense par Hannah Arendt de la conception d’Aristote de la vie active décrivait la dégénérescence du système politique contemporain dans la période d’après-guerre. Le dernier chapitre de l’ouvrage *Vita activa* énonce la victoire mondiale des travailleurs animaux dans l’économie postmoderne de l’esclavage industriel dans les ateliers de production mondiale et dans les camps de travail qui se trouvent dans les différentes zones d’influence contrôlées par les sociétés capitalistes (Arendt 1958, 320–35). La forme anthropocentrique de la métaphysique et de l’économie philosophique d’Olivi démarrait cette évolution. Dans le néolibéralisme vulgaire d’aujourd’hui établi par la cognition paranoïaque de la réalité et par le sujet schizophrène, ce n’est plus Dieu qui justifie, mais le capital donné sous forme virtuelle. Sa multiplication exponentielle absurde a créé un *totum virtuale* numérique dans le nuage du monde conçu sur le mode du cloud computing. À l’ère du nihilisme financier, le capitalisme vaudou n’a plus besoin de Dieu moderne pour la justification existentielle des pécheurs endettés. De véritables *banksters* vivants ont remplacé Dieu de la modernité. Le nihilisme des *banksters* porte un caractère séculier et rédempteur ; par conséquent, leurs crimes et fraudes mondiaux restent impunis. Le capitalisme néolibéral actuel d’un pourcentage des illuminés libérés numériquement progresse avec succès sur la voie nihiliste de la modernité que le deuxième averroïsme a tracée pour la première fois.

## 5.2 Systématisation de l’objectivité (Henri de Gand)

Le conflit entre le premier et le second averroïsme s’est terminé de manière autoritaire en 1277, le second averroïsme étant sorti vainqueur. Le premier averroïsme, en la personne d’Albert, se mit à réhabiliter l′œuvre d’Aquin, ce qui réussit complètement au cours de la décennie suivante jusqu’en 1286. La modernité était pressée, car les différends philosophiques n’étaient pas tranchés seulement par des décrets de l’Église. Olivi fit le premier pas qui transformait l’ontothéologie du second averroïsme en un volontarisme absolu. Il a été placé dans le cadre de la pluralité des substances humaines nouvellement conçues. La volonté, en tant que troisième substance, s’ajoute aux deux substances déjà existantes dans l’homme. Le franciscain mystique, philosophe et économiste ajoutait d’autres catégories à la détermination de l’objectivité ; il approfondit la détermination objective de l’être sur le plan de *dativus obiectivus*. La volonté moderne est devenue entièrement autonome et, en outre, Olivi séparait l’intellect substantiel de la connaissance donnée de manière réceptive. C’était la fin de sagesse classique dans la philosophie moderne. La transformation de la triade herméneutique de l’historialité, de l’historicité et de l’histoire illustre la marche triomphale de l’objectivité après l’an 1280. Grâce au concept de libre arbitre essentiellement conçu, l’homme devient la source originelle et le but qui donne tout son sens à l’être (*dativus finalis*). La conception volontariste de la personne d’Olivi était si radicale qu’il dut s’attaquer à la philosophie d’Aristote, ce que les premiers modernistes avaient fait avant lui à Oxford vers 1235 (OBJ II, ch. 3.4.2). Cette position n’était pas tenable à long terme, pas plus que la multiplication des substances dans l’homme. La critique d’Aristote n’était plus un phénomène courant chez les modernistes après 1270. Alors, Averroès comme le Commentateur est devenu une cible de substitution de l’offensive médiatique menée par les modernistes depuis l’année 1250. Les attaques de Rufus et d’Aegidius témoignent de la perplexité des modernistes face aux brillantes interprétations de l’unité de l’intellect dans CMDA. Cependant, les sophistes Latins de la deuxième vague sont également devenus plus sophistiqués. Henri de Gand instaura une nouvelle vague du modernisme que Duns Scotus a pleinement accomplie.

Dans la cinquième matrice de l’objectivité, l’herméneutique s’intéresse à la systématisation de la relation « sujet—objet ». Cette systématisation a permis de créer un système complet de métaphysique objective. Une impulsion importante a été donnée par la traduction latine du *Commentaire sur Catégories* (*De praedicamentis*) de Simplicus que William Moerbeke acheva en 1266. La préhistoire de l’objectivité a démontré l’influence fondamentale de Simplicius sur la formation de *tertium ens* (OBJ I, ch. 1.3.1). Son interprétation des *Catégories* fournit un nouveau concept de substance basée sur l’exposition du sens d’être fait par-derrière, de la direction de l’intellect actualisé et hypostasié. Dans le premier averroïsme, ce commentaire n’a eu qu’un impact minime, car il était écrit dans l’esprit du néoplatonisme. Cet ouvrage connut un tout autre effet dans l’école du second averroïsme. L’effet du commentaire de Simplicius est bien documenté dans les œuvres d’Henri de Gand depuis 1285 (*Quodlibet IX*) et il a également influencé Duns Scotus (Decorte 2002). La période qui suit la condamnation de 1277 est caractérisée par des tentatives d’élaborer une nouvelle synthèse de la métaphysique qui devrait remplacer l’interprétation que Averroès fit du Corpus aristotélicien. La doctrine aristotélicienne devait être intégrée dans le système de connaissance sophistique du second averroïsme de telle sorte que les plus grandes incohérences dans l’enseignement de *Modernorum* soient éliminées. Dans la première version du thomisme, Aegidius a fait d’Aquin un *Expositor Novus*. Grâce à la forme aristotélicienne du semiaverroïsme de Thomas qu’Aegidius popularisa après 1277, Aquin devint l’élément de liaison le plus important parmi les sophistes du premier et du second averroïsme. L’averroïsme nouvellement conçu mit l’essence et les déterminations transcendantales de l’être (*passiones entis*) au niveau des relations catégorielles qui se rapportent à la substance seconde et aux accidents. Le second averroïsme intègre la causalité des substances premières dans le scénario moderniste de la cognition. Aquasparta, disciple de Bonaventure et prochain général des Franciscains, a bien compris qu’une telle théorie des espèces conduirait à la connaissance d’essences données en dehors de la réalité et en dehors de la théorie de la vérité comme correspondance. L’étude de la théorie de l’abstraction dans les écoles franciscaines montre comment Aquasparta critiquait la doctrine de la similitude de Bonaventure. La lettre d’Augustine à Nebridius a servi de critique indirecte à propos de Bonaventure qui ne prit l’impulsion des sens qu’une source de réminiscence dans le contexte de *memoria* (Rohmer 1928, 163ff). Selon Aquasparta, la pleine connaissance des espèces et des *rationes seminales* dans les choses réelles aurait aboli la différence entre la connaissance sensuelle et la connaissance intellectuelle. Dans ce cas, l’*intellectus possibilis* ferait le même type de connaissance que les sens. L’*intellectus agens* des anges et des êtres spirituels célestes, qui faisait l’objet de recherches et de discussions à l’époque, ne serait plus différent de l’intellect humain basé sur la connaissance sensuelle. Aquasparta a intégré le schéma de la connaissance d’Aristote dans *De anima* dans la théorie de l’illumination élaborée par l’intellect augustinien. La théorie de l’abstraction d’Aristote assure la différence fondamentale entre la cognition sensuelle et la cognition intellectuelle ; elle doit donc être admise dans le schéma du second averroïsme. Cependant, pour Aquasparta, l’âme n’est pas une *tabula rasa* du premier averroïsme. Du point de vue de l’actualisation immanente de la connaissance, l’âme réagit proportionnellement aux espèces reçues. L’âme perçoit passivement les espèces sensuelles, mais en même temps forme activement ces espèces en fonction des espèces déjà actualisées et réfléchies. Elles sont stockées dans la mémoire en tant que *locus specierum* pour former une source autonome d’actualisation de l’âme et de l’intellect. Ce schéma cognitif est décrit dans le cadre de l’illumination augustinienne. Aquasparta adhère à deux principes équivalents de la cognition : les sens et l’âme. Il adapta l’illumination franciscaine pour recevoir le processus d’abstraction selon le premier averroïsme, où ce processus est donné par les espèces sensuelles et intelligibles. L’âme doit commencer la reconnaissance des espèces par abstraction des sens qui reconnaissent la chose réelle ; sinon, la cognition tournerait autour d’elle-même.

Dans l’école franciscaine après 1277, la conception d’*anima intellectiva* a rejoint le modèle du semiaverroïsme objectif. L’intellect conserve sa propre actualité et, en même temps, il reconnaît les choses à partir de la direction des sens grâce aux deux types d’espèces abstraites (*sensibilis, intelligibilis*). L’actualité de la connaissance vient de l’avant, de la direction des substances réelles ; en même temps, elle vient de l’arrière, de la direction des espèces données comme lumière pour l’intellect passif et actif. Les représentants des franciscains ont donc mis fin à la critique du thomisme et ont critiqué exclusivement l’école de Siger. Un trait commun de cette fusion d’objectivistes issus des écoles du premier et du second averroïsme était la critique d’Averroès comme un averroïste. En retravaillant la cognition, les positions des semiaverroïstes de l’école du premier averroïsme (Aquin, Aegidius Romanus) se sont rapprochées de la nouvelle vague de modernistes menée par Aquasparta. Les modernistes ont été influencés par le schéma du semiaverroïsme issu du premier averroïsme (Aegidius Romanus, Godefroid de Fontaines) ou du second averroïsme (Aquasparta). Ils n’ont plus besoin de l’actualisation de la substance première comme la seule substance actualisée pour assurer le sens de l’être. À la suite d’Aegidius Romanus, Godefroid de Fontaines exerçait une influence décisive sur la formation de l’objectivité vers 1290, dans l’environnement du premier averroïsme. Mais Henri de Gand avait déjà créé un système d’objectivité dix ans plus tôt. C’est pourquoi nous nous intéresserons principalement à ses œuvres. Le *Quodlibet V* de Godefroid présente une nouvelle conception de la cognition, qui combine l’abstraction des fantasmes et l’exposition de l’être à partir de la direction de l’intellect actif, qui, par sa propre actualité, contrôle l’ensemble du processus de cognition.[[389]](#footnote-389) L’*intellectus agens* séparé détermine la cognition dans le sens de la contemplation des essences. Le lien de causalité entre la cognition et les phantasmes n’existe pas comme dans le premier averroïsme, car les espèces sensuelles et intelligibles sont séparées les unes des autres. En raison de l’individualité des fantasmes, leur effet sur l’intellect immatériel détaché est impossible, puisque l’intellect séparé ne travaille qu’avec des universaux. Godefroid établit l’ordre de la détermination universelle de l’être, que l’intellect actif produit à partir de lui-même. Le processus d’abstraction est dirigé par *intellectus agens* séparé, donné sous la forme averroïste d′une quasi-substance, qui agit directement sur les phantasmes par exposition du sens faite par-derrière. La caractéristique fondamentale de cet averroïsme objectif consiste dans le dualisme de la connaissance, qui prend naissance séparément dans les sens et dans l’intellect.[[390]](#footnote-390) Godefroid élaborait une conception de l’abstraction objective similaire à celle d’Aegidius Romanus vers 1287 dans le *Quodlibet II* (ch. 4.3.3). Contrairement à l’Aquin, les semiaverroïstes objectifs rejetaient le schéma de la cognition selon le premier averroïsme. Ils ont aboli la correspondance entre l’intellect et les choses faites par des espèces abstraites à l’aide de la causalité et de la causalité formelle. Les espèces intentionnelles (*species sensibilis*) données dans l’imagination sont reliées dans le schéma du Sophisme oxfordien de manière univoque aux espèces de porrétans en tant qu’essences ou formes. Cela a donné lieu à une détermination objective de l’être, qui a été formée selon le modèle de Rufus de « *species obiecti exsistentis* » (OBJ II, ch. 3.3.4). La composante réceptive de l’âme sous la forme d’*intellectus possibilis* est superflue, car l’intellect actif créa un *obiectum* de connaissance. Pour cela, il disposait de sa propre actualisation et des facultés substantielles, données habituellement. Dans l’enseignement des averroïstes objectifs, le concept d’*intellectus possibilis* est devenu superflu après l’année 1277, car ils l’ont identifié à l’intellect hylique individuel et sensuel. Leur *intellectus possibilis* fonctionne comme l’intellect néoplatonicien d’Avicenne. Il ne conserve des fonctions cognitives qu’à l’égard d’*intellectus agens* et des espèces autonomes, mais pas à l’égard de l’abstraction sensuelle. Averroès critiquait déjà en son temps ces alexandrins modernes et après eux toute l’école du premier averroïsme le faisait ; il faut voir les appellations « *sequaces Aristotelis* » et « *sophistae Latini* ». Après la perte de la faculté autonome d’*intellectus possibilis* en tant que *tertium genus* d’Averroès, la chose reconnue n’est pas prise dans sa signification universelle abstraite de la substance première ; elle opère en tant qu’objet spécifique du troisième genre créé par le sujet humain. Dans le nouveau domaine de l’être, l’essence est vue sous l’angle de l’intellect actif (*discrete videamus* de porrétans) ; ou bien elle est donnée comme objet de la volonté hypostasiée (*aspectus* d’Olivi). Les modernistes reconnaissent tel ou tel être du troisième genre au lieu de la réalité des substances premières. Cette connaissance de la réalité est donnée par le sujet moderne qui fabrique un autre être du troisième genre. Cette double paranoïa des Modernes établit une nouvelle représentation de la réalité et une nouvelle conception de la vérité. Ainsi, dans le second averroïsme et dans l’objectivisme semiaverroïste du premier averroïsme, le concept originel de l’intellect aristotélicien comme *tabula rasa* disparaît. Le premier averroïsme reçoit et construit le concept à travers la causalité formelle qui est liée à la causalité effective des sens.

La théorie de la vérité et de la cognition dans les écoles des illuminés académiques s’opposait à la métaphysique classique et elle fut l’objet de moqueries de la part des aristotéliciens cultivés jusqu’en 1277. La nouvelle synthèse a vu le jour grâce à des Alexandrins modernes tels qu’Aegidius Romanus et Henri de Gand (Henricus Gandavus). Ces sophistes académiques ont été formés à l’école parisienne du premier averroïsme. Ils avaient donc une bonne connaissance du Corpus aristotélicien expliqué par Siger et Averroès. Ces sophistes ont détruit académiquement Siger et ont proclamé Averroès hérétique. Grâce à ces érudits Latins modernes, la forme objective de l’averroïsme s’est battue pour être admise dans les plus hauts salons philosophiques. Après l’année 1277, les semiaverroïstes objectifs ont dû créer un nouveau système métaphysique à partir de théories chaotiques qui faisait des déclarations farfelues sur les différents êtres du troisième genre. L’herméneutique suit la transformation de l’être en « *res* », ce qui indique l’émergence d’une nouvelle forme de métaphysique. La détermination objective de la *res* placée en dehors de la substance première joue un rôle fondamental dans le nouveau schéma de l’objectivité. Le modernisme a incorporé la définition univoque de l’être connu depuis les *Nominales* dans le nouveau concept d’objectivité. Les matrices précédentes ont montré que Rufus, Bonaventure et Kilwardby ont été les premiers modernistes à modifier la conception d’*ens ratum* jusqu’alors liée à la seule substance première. Dans le cadre du premier averroïsme, la nouvelle conception fut critiquée, tout d’abord, par Albert le Grand. Il défendit la conception classique d’*esse ratum* selon Aristote et rejeta donc *Oxfordian Fallacy* ainsi que les sophismes des modernistes fabriqués par Rufus et Kilwardby (OBJ II, ch. 2.4.3). La définition de la chose (*res*) de Bonaventure a orienté la compréhension de l’intellect moderne vers l’être objectivement donné. La modernité commença à considérer l’objectivité essentiellement donnée de la chose dans le cadre de la détermination objective de l’être comme une substance première. La connaissance de l’être certain ne commence pas avec l’être actuel, donné *simpliciter* dans la substance première, mais avec *ens commune* tiré de la définition de la métaphysique d’Avicenne. Le point de départ de la première science était le statut formel de l’être dans l’intellect (*ens inquantum ens*). L’être donné plus simplement possède un caractère tout à fait différent de la première substance hyparchique. Henri de Gand était influencé par la substance aristotélicienne retravaillée par Simplicius dans son commentaire des *Catégories*. Dans le second averroïsme, cette synthèse des diverses actualisations produit le concept d’objectivité qui en résulte. Les collections porrétans de diverses déterminations hypostasiées de l’être ont été mises en place dans le nouveau système de la première science univoque de l’être, d’où la *metaphysica generalis* est née. Après que Duns Scotus eut élaboré le premier type de *metaphysica generalis*, le premier et le second averroïsme suivirent la voie de *dativus incommodi*. Les deux écoles métaphysiques ont disparu dans le royaume du Léthé.

### 5.2.1 Concept de l’être objectif

L′ouvrage de Gandavus *Quodlibet V* était écrit vers 1280; le traité reprit l′intention moderne d′être pour élaborer un nouveau type de *resolutio* du deuxième averroïsme. Rappelons la définition de Bonaventure et d’Olivi qui définit ce qui est donné objectivement et séparé uniquement du néant (*non repugnat esse*). Gandavus a mis la première distinction de l’être connu à partir de la différence parménidienne entre le non-être et l’être qui définit une chose liée à la connaissance de l’intellect (*quod non est non contingit scire* ; *Quodlibet V*, q. 2, p. 229). La citation suivante expose l’aspect fondamental de l’être dans son être minimal. Elle fait du *terminus a quo* qui marque la détermination objective de l’être.

« Le premier concept le plus général est commun au concept de la chose non existante (*communis ad conceptum vanum*), que nous concevons sur le mode privatif (*modo privatorio*) qui ne correspond pas à la chose réelle, comme le concept de la chimère ou de la licorne. Ce concept est également commun au concept vrai, que nous percevons sur le mode de la chose réelle (*modo positivo*)… » [[391]](#footnote-391)

Selon Avicenne, la connaissance de l’ensemble de l’être commence dans la détermination la plus générale de l’être (*primus conceptus communissimus*). Celle-ci est donnée exactement au pôle opposé à la substance première. La première détermination de la chose ne contient que de l’être qui peut être séparée uniquement du néant (*cui nihil natum est respondere in re*). L’énoncé de la portion minimale d’être est assuré par une opération formelle qui fixe le concept de la chose dans le cadre de ce que l’on appelle le « concept vide » (*conceptum vanum*). Cette première détermination de l’être comme « *res* » sur le mode de l’être sans contenu (*modo privatorio*) détermine la chose dans l’aspect le plus général de l’être, qui ne se sépare que du pur non-être. Un exemple du concept de la chose non existante est, par exemple, la notion de la chimère qui n’existe que dans l’imagination (*conceptus fictitius*). L’objectivité moderne commence la détermination métaphysique de l’être à partir de la chimère, alors que le premier averroïsme reprit les premières substances réelles. L’essence conceptuelle peut être considérée positivement (*concipitur modo positivo*) par rapport à la réalité. Gandavus est le premier positiviste objectif. La nouvelle forme de positivité commence la métaphysique avec l’être de la chimère et annule ainsi l’importance de l’expérience sensuelle pour la connaissance. La chose réelle, qui existe en tant qu’essence universelle ou en tant que substance première reconnue, est définie dans le cadre de ce que l’on appelle le « concept vrai » (*conceptum verum*). Le passage du concept en mode « *vanum* » au concept en mode « *verum* » met en lumière la déduction moderne de l’être (*resolutio*). Elle commence par la détermination logique du concept général de l’être qui peut être confirmé comme réellement vrai dans la deuxième étape. La détermination métaphysique commence par une opération logique qui sépare la première détermination de la chose du pur néant.

« Tout d’abord, le concept le plus général et le concept commun à tous les autres concepts sont établis, c’est-à-dire le concept par lequel la chose est conçue et énoncée en vertu de l’objectivité de chaque chose (*res a reor reris dicta*). Ce concept comprend aussi la chose donnée en imagination, qui est un pur non-être (*purum non ens*), parce qu’elle n’est pas une chose essentiellement donnée et qu’elle n’a pas reçu l’existence actualisée. » [[392]](#footnote-392)

La première détermination de la chose se fait dans le sens de la forme minimale de l’être, qui peut être revendiquée comme le premier ou le dernier dénominateur commun de la chose objectivement énoncée (*res a reor reris*). La chose garde sa propre forme d’existence minimale en tant que concept vide dans la pensée, où elle est donnée dans l’être pur, séparé seulement du non-être. Dans la nouvelle métaphysique fondée sur l’être de la chimère, la chose est devenue un *individuum*, c’est-à-dire la dernière unité de sens séparée du continuum de la détermination avicenniste de l’être définie comme *ens inquantum ens*. La première division de l’être en tant que genre néoplatonicien le plus élevé établit la détermination métaphysique de l’être sur le mode de *resolutio*. L′énonciation de Henry commence sur le plan d′un nihilisme pur et dur (*purum non ens*) et elle progresse ensuite vers l’être réel (*esse per existentiam*). L’univocité formelle du terme « *ens* » comme première entité transcendantale assure la division dialectique du continuum d’Avicenne fait d’*ens inquantum ens*. Il est alors totalement indifférent si la nouvelle métaphysique commence par la chimère ou par la personne réellement existante. La première opération de la division de porrétans assure la séparation de l’être minimal du pur néant (*purum non en*s). Le sens de l’être en tant que « *res* » est créé *ex nihilo* par le sujet humain qui produit le sens de la chimère dans son esprit (*continet sub se rem imaginariam*). La chimère, considérée comme une *res* dans la mémoire augustinienne, est devenue une substance. Par conséquent, le mode d’être susmentionné de la chimère est apparu dans la mémoire et il est pris pour le concept vide (*conceptus vanus, fictitius*). La détermination de la *res* moderne résulte du travail spécifique de l’imagination et de la mémoire, qui adhère à l’« exsistence » objective de cet individu moderne conçu *per prius*. La chose réelle existante en dehors de l’existence objective minimale fait partie de l’imagination (*continet sub se rem veram*). L’herméneutique doit étudier le lien entre les choses réelles et cette sorte d’objectivité chimérique donnée dans la forme minimale de l’être (*ratitudo*).

Henri exposait la première déduction systématique de l’être à partir de l’esprit divin. Il a aboli le sens premier de l’être, créé par prédication catégorielle à partir de substances premières hyparchiques. Dieu moderne prit an charge l’exécution du datif métaphysique, qui, dans l’aristotélisme, était exclusivement le fait de substances premières réelles. Il n’est pas étonnant qu’après sa mort au XIXe siècle, un chaos nihiliste ait éclaté dans la philosophie des objectivistes perdus. La détermination objective de la chose commence par la détermination la plus générale de la *res* qui est produite au niveau exemplaire dans l’intellect divin. La différence originelle entre l’être et le non-être dans la pensée divine établit la signification de l’être comme quelque chose de défini et donc séparé du néant. Par conséquent, Henry, en tant qu’un avicenniste, a dû dériver une portion minimale de l’être directement de Dieu comme Donneur des formes modernes. Le dernier avicenniste, Descartes, a commencé le début de la cognition avec la chimère et a donc dû, comme Gandavus, dériver la causalité efficiente de l’être de la première substance de Dieu postmoderne. La déduction de l’être à partir de Dieu moderne en tant que Donateur du sens objectif établit la première totalité de l’être faite selon l’objectivité ontothéologique (res a ratitudine). La citation suivante établit la première version de la métaphysique objective.

« Tout, qu’il existe ou qu’il n’existe pas (*sive existens sive non-existens*), tire son être de Dieu en vertu de la définition exemplaire (*secundum exemplarem rationem*). Mais, la chose est prédite non seulement du point de vue de son objectivité essentielle (*dicta a reor reris*), mais aussi par rapport à la nature et à l’essence (*quod sit natura et essentia aliqua*). Il est donc prédit du point de vue de l’être objectif individuel (*dicitur res a ratitudine*). » [[393]](#footnote-393)

Dans son esprit créatif, Dieu donne la forme et la définition à toutes choses ; il façonne ainsi le premier être objectif. La première *ratio* a un caractère exemplaire et est donc produit dans la pensée divine (*habet esse in deo secundum exemplarem rationem*). L’espèce divine constitue la base ontothéologique de toute essence. Elle permet donc l’énumération et la prédication rationnelles de toutes les entités ainsi déterminées (*res dicta a reor reris*). La prédication de l’objectivité objective est combinée avec l’affirmation exemplaire de la vérité, puisque les deux déterminations sont disponibles dans la pensée divine. L’intentionnalité divine a créé le premier objet intentionnel, qui a un caractère exemplaire, mais qui n’est pas encore séparé de l’essence divine. Par conséquent, à l’aide de la descente de l’essence donnée de manière exemplaire dans Dieu moderne vers la chose concrète, la base d’une détermination supplémentaire de l’être voit le jour. Gandavus produisit la première forme d’émanation objective provenant de Dieu moderne. Scotus abolit ce type de mythologie et il l’a remplacée par une invention beaucoup plus sophistiquée, fondée sur la prédication objective de la rationalité divine.

La citation susmentionnée de *Quodlibet V*, q. 2 indique clairement une double détermination de la chose. La connaissance de l’essence exemplaire (*res a ratitudine*) établit une sorte de déduction qui permet la prédication catégorique de l’être objectif de la chose (*res dicta a reor reris*). La connexion de la vérité et de l’être au niveau de l’être exemplaire permit déjà à Bonaventure de contempler les essences des choses données dans la sphère première du sujet divin (*rationes exemplares, seminales*). Les espèces ont reçu le statut d’être du troisième genre. Cette intention appartient à la substance divine ; mais, elle « exsiste » en tant que potentialité intentionnellement donnée. Henry n’a pas besoin de la réalité de la substance première pour établir le sens de l’être. Son scénario avicenniste évalue les formes et les concepts de base en suivant l’ouvrage *Liber de causis*.[[394]](#footnote-394) La vision néoplatonicienne et augustinienne de l’être est donnée à partir de la détermination générale de l’être comme le genre le plus élevé de Plotin. La différence fondamentale avec le platonisme est établie en suivant la métaphysique d’Avicenne. L’espèce visée n’a qu’un être minimal, car elle n’est qu’un objet dans la pensée divine. Le spécimen n’est pas une idée platonicienne qui fait le genre de l’être le plus élevé. Après l’intuition divine des exemplaires, il s’ensuit le processus de transfert de ce type d’être de la forme objective exemplaire à la création. La forme inférieure, placée en dehors de l’être divin complet, acquiert sa signification objective avec l’aide de l’intellect divin. Encore une fois, cela correspond au scénario de la déduction basée sur les formes cosmiques. La citation de Liber de causis montre que le passage à un état inférieur de l’être maintenait la forme dans l’état réduit de l’ancienne substance universelle (*substantia diminuta*).[[395]](#footnote-395) Gandavus conçoit la descente de la forme créatrice à l’aide de la déduction formelle selon *Liber de causis* déjà mentionné ; la prédication catégorique est effectuée selon Simplicius. Au lieu de la prédication catégorique effectuée *per prius* à partir des substances premières, il y a une déduction formelle de l’être. L’intentionnalité divine représente la source des exemplaires et établit ainsi la forme objective de la prédication.

La déduction anthropomorphique d’un être minimal à partir de Dieu moderne psychologiquement défini, elle implique que la « *res* » conserve une part d’être, de solidité, de permanence et d’éternité qui existent dans la sphère de l’exemplarité objective. La relation ontothéologique de la chose aux exemplars de Bonaventure donne un être immuable, essentiel et idéal de toute chose (*res a reor reris*). L’intellect détient l’être objectif sur le mode de *certitudo*, qui découle de la contemplation directe de l’être pur (*res a ratitudine*). Toutes ces qualités sont exprimées dans le concept du second averroïsme. L’être objectif de la chimère est originellement dans la pensée divine, et cette exemplarité assure son existence dans le mode de *rectitudo*. Il faut revenir à Anselme qui établit la vérité originelle d′une telle chose ainsi que sa *rectitudo* (OBJ II, ch. 1.2). La pensée humaine considère l’être objectif de la chimère à travers les espéces divines selon la vérité avicenniste comme *certitudo*. Pour la première fois, le sens originel de l’être et sa vérité en tant que l′ouverture complète de l’intellect moderne sortent pleinement du sujet caché (*in Deo secundum exemplar rationem*) pour devenir la pleine manifestation de la vérité donnée par l′énonciation objective de l’être (*res a ratitudine*). L’objectivité de la chose est assurée par Dieu et elle est séparée du monde réel (*absolute*). La reconnaissance objective du monde commence au niveau supérieur de la réalité, car elle doit assurer la contemplation des espèces divines dans les choses. L’objectivité réalisée dans la pensée des illuminés modernes établit le concept d’être minimal (*esse diminutum*) en ce qui concerne l’existence objective d’exemplars dans l′intelect divin. La déduction complète de l’être objectif est donnée par le fait que des illuminés modernes (ou le *cogito* de Descartes) entrent dans le processus de réflexion et qu’il devient pleinement conscient de l’actualité de sa réflexion. Au niveau de cet *intellectus agens*, les formes sont pleinement actualisées. Selon *Liber de causis*, l’intellect effectue son autoréflexion essentielle à travers la série des formes pures (*rediens ad essentiam suam reditione completa*).[[396]](#footnote-396) Le dicton ci-dessus façonne la procédure méthodologique du modernisme médiéval et du postmodernisme cartésien. L’intellect fait un retour complet sur lui-même (*reditio completa*) et, par ce processus, il assure la réalisation de son évidente essentialité. Cette thèse clé de *Liber de causis* établit toute la procédure de la déduction moderne du sens de l’être, qui est répétée dans le postmodernisme dans *Meditationes* de Descartes et *Pariser Vorträge* de Husserl. Après la mort de Dieu moderne à l’époque du nihilisme métaphysique, le sujet mortel assure cette *reditio completa* par lui-même.

En ce qui concerne la *resolutio* moderne de l’être donnée dans le scénario de *Liber de causis*, les voies du premier et du second averroïsme divergent de manière principale. L’école des modistes du premier averroïsme expliquait pour la dernière fois, et en vain, aux sophistes Latins que la connaissance humaine ne peut pas s’élever de manière univoque ou objective au niveau divin (ch. 4.4.1). Nous ne pouvons pas non plus commencer la reconnaissance du monde par la supposition logique du néant ou de la chimère. À cause du mode réceptif de l’âme en tant que *tabula rasa*, nous reconnaissons tout en raison de l’imposition du sens à partir des premières substances réelles qui sont reconnues par les sens. En outre, l’intellect actif ne nous est pas donné comme une forme séparée, donnée *simpliciter* et *actualiter*, comme c’est le cas des anges et des intelligences cosmiques. Après l’extinction de la substance première en métaphysique, les illuminés modernes ont élaboré la déduction de l’exemplarité à partir de Dieu moderne ; les illuminés postmodernes depuis Leibniz, ils ont remplacé Dieu moderne par les mathématiques en tant que savoir universel. Gandavus se trouve au début du chemin menant à la mort de Dieu moderne dans la pensée occidentale. Il a proposé la première version, très problématique, de la métaphysique anthropocentrique. Elle était basée sur le fait que l’intellect humain et divin fonctionne selon une règle formelle analogue (Bonaventure) ou selon l′équation mathématique (Leibniz). Cette analogie a été donnée à l’origine sous la forme de la vérité de Rufus en forme de *coaequatio*. Nietzsche finalement abolit ce Dieu contradictoire de *Modernorum*, et avec lui toute la métaphysique objectiviste basée sur la psychologie.

Gandavus acheva le long voyage de la modernité, qui a commencé avec le concept d’être qui était lié à la détermination objective de la chose (*res*). La certitude de cette *res* objective devait être mise dans la pensée divine, car il n’y a pas d’être du troisième genre dans la réalité. Rufus transmit l’héritage de *Nominales* à la modernité sous la forme d’une causalité placée dans le concept et non dans la réalité (*causa individuationis… est scibile* ; OBJ II, ch. 3.3.2). La détermination objective n’est pas prise sur le mode *per prius* à partir des substances premières ; par conséquent, la modernité ne peut pas reconnaître pleinement la théorie de la vérité en tant que correspondance entre l’intellect et les choses réelles. La vérité en tant que *rectitudo* et *certitudo* est fondée sur la certitude du sujet éclairé ; d’abord le sujet divin et ensuite le sujet humain. Le modèle théorique de l’intentionnalité divine a établi dans la métaphysique moderne deux formes fondamentales d’être ; une entité est postulée de manière purement hypothétique (*conceptum vanum*) et la seconde existe dans la réalité (*conceptum verum*). Ces deux concepts déterminent l’aspect fondamental de l’être devenu une chose univoque et conçue objectivement. Ce nouveau type de *resolutio* concerne la totalité de l’être (*sive existens sive non existens*). Nous avons décrit le modèle original de cette détermination dans la philosophie de Jamblique en mode « Illimité—Limité ». Il élaborait la première détermination formelle de la substance du troisième genre qui a été placée dans le diacosmos démiurgique (OBJ I, ch. 1.3.1). Le modernisme a trouvé cette division ou déduction fondamentale du sens objectif de l’être dans le commentaire de Porphyre sur *Catégories* et l’a introduite sous la forme de l’Arbre de Porphyre. La clé était la déduction qui résolvait la question fondamentale de « comment » le sujet reçoit l’objectivité exemplaire de la pensée divine. Henry confirme la paranoïa de la modernité en assurant d’abord l’existence objective de la chimère et en arrivant ensuite à la certitude du monde vrai. Le sens ontothéologique de l’être commence par la détermination formelle qui est établie à partir du néant. Un tel être exemplaire et objectif possède une « existence » éternelle et évidente grâce à l’acte de l’intentionnalité divine. La nature contingente et imprécise de ce sens exemplaire de l’être « exsiste » également dans les substances premières actualisées.

La première détermination de l’être à partir du néant a introduit dans la métaphysique ontothéologique de Bonaventure et d′Olivi la détermination de la matière établie par la négation de la nullité (*non repugnat esse*) mentionnée plus haut. L’analyse du premier concept d’objectivité montre que la détermination de la chose commence *ex nihilo*, à partir de la pure non-existence. La négation logique a créé un sens positif, purement formel, qui est donné comme le genre le plus élevé et le plus général (*ens commune*). Les illuminés modernes ont conçu l’objet de la métaphysique (*res*) par une division progressive d’un sens de l’être qui subsiste à l’origine de manière totalement universelle (*conceptus communissimus et communis*). Gandavus transforme ce continuum néoplatonicien de l’être universellement établi selon le mode d’Avicenne *ens inquantum ens*. Il élaborait une détermination spécifique de l’être, qui se forme en tant que *res* définie de manière transcendante. La manifestation du sens de la chose qui a été conçue dans l’intellect (*ratitudo*) n’est pas donnée par la correspondance avec des choses actualisées et réelles, mais par la division abstraite ou la déduction suivant les anciennes écoles de *Nominales*. La forme universelle ou une espèce qui assurent l’objectivité minimale (*res a ratitudine*) prennent la forme individualisée dans les substances premières. C’est le concept typique d’« exsistence » selon les porrétans, que Rufus transmit à la modernité (OBJ II, ch. 3.3.1). L’existence de la chose en tant qu’être du troisième genre apparaît dans la *resolutio* susmentionnée selon *Liber de causis* en raison de la nouvelle forme de dénudation objective. Examinons l’émergence du premier système objectif de division dans l’œuvre citée *Quodlibet V*, qui a refait la division de l’ancienne dyade platonicienne. Conçu par une simple négation logique du néant, un nouveau type d’être constitue un continuum d’« exsistence » objective. Cet être chimérique donné comme le genre le plus élevé peut être arbitrairement divisé par des différences génériques qui produisent des espèces porrétanes à l’étage inférieur. Gandavus comprend la division de l’être (*determinatio*) selon le scénario de *Liber de causis* comme une procédure de négation (*negatio*). La forme individuelle mise dans le sujet (*suppositum*) reçoit la détermination à l’aide de l’exposition du sens pris par-derrière. La détermination traverse la forme hypostatisée et sa classification établit une nouvelle détermination de ce qui existe (*ratio individuationis*). Au terme de la division ontothéologique (*causa individuationis*), il existe un sens indivisible de l’être (*res a ratitudine*). Ce sens établit la chose objectivement appréhendée comme étant du troisième genre (*res a reor reris*). Bacon qualifiait cette production du monde imaginaire d’être insensée ; Albert la prenait pour une chose totalement ridicule. Cependant, Gandavus comme un nouveau chef philosophique de la rue du Fouarre écrivit ses contes philosophies en 1285, et non plus en 1255. Un tel enseignement aurait été déclaré hérétique dans la rue du Fouarre, puisqu’il suivait le modèle des Amalriciens panthéistes. Rufus et Pecham ont dû quitter Paris en raison de la promulgation d’hérésies et de sophismes beaucoup moins dangereux. La citation suivante établit l′émergence de la détermination générale de l′être. Il est basé sur une division spécifique de l′être originel en tant que genre qui est divisé en composantes inférieures de la signification.

« Dans les formes créées des espèces, en tant qu’elles sont spécifiques, la définition de leur individuation est donnée de telle sorte que ces formes sont déterminées par rapport à leur supposition essentielle (*est ratio constitutiva suppositi*). Cette définition fait la négation (*est negatio*) de l’être spécifique susmentionné de la forme donnée dans l’intellect (*ex se est specifica in esse rationis*). L’être subjectif de la forme spécifique est le but de son existence (*terminus factionis*), parce que la forme individuelle est donnée dans le suppositum (*facta est individua omnino in supposito*). » [[397]](#footnote-397)

La citation décrit la manière dont les formes universelles produisent les déterminations spécifiques inférieures (*in formis specificis*). Cette nouvelle forme de supposition objective (*in supposito*) transmet les déterminations transcendantales supérieures de l’être au substrat matériel. En conséquence, un sujet moderne est apparu, qui opère en tant que support éternel et/ou contingent (*subiectum*) pour soutenir ces déterminations éternelles et évidentes de l’être. À l’origine, cette forme objective existe dans l’intellect, car elle y est donnée dans la forme objective universelle (*ex se est specifica in esse rationis*). L’individualisation des formes universelles (*ratio individuationes ipsarum*) se produit à l’aide du substrat matériel. Elle est déterminée par les formes rationnellement données et par leur acte d’être (*qua*), de haut en bas, au niveau des choses individuelles (*qua determinantur in suppositis*). Du fait de l’individuation dans la matière, les formes perdent leur forme originelle d’universalité (*est negatio*). Par l’acte de cette négation spécifique de la forme universelle, une substance hylémorphique donnée sur un substrat matériel est produite (*facta est individua in supposito*). Le but d’« exsistence » objective de la forme universelle originelle est d’imprimer l’existence objective de la forme dans le substrat matériel (*terminus factionis*). Dans le substrat individuel, la forme objective de l’universalité originelle de la forme est créée par le processus spécifique de la négation. La transition de l’existence chimérique permanente dans sa forme contingente et instable incorporée en la matière réelle est ainsi achevée. Les illuminés sont finalement passés à la *via Modernorum* et ils ont commencé à explorer systématiquement ce nouveau continent de la métaphysique.

Gandavus a créé une véritable déduction paranoïaque (*resolutio*) qui a fondé la métaphysique objective : elle part du niveau de la mythologie céleste en tant qu’intentionnalité divine et descend jusqu’à la réalité. La déduction moderne basée sur la métaphysique des chimères a créé un système de détermination objective de l’être et a ainsi établi ce que l’on appelle la seconde métaphysique. En termes d’herméneutique, l’émergence de la « seconde métaphysique » symbolise *Lichtung* de la non-vérité qui caractérise l’époque postmoderne. Résumons *Ge-Stell* originel qui, après la fin du postmodernisme remontant au XVIIe siècle, a établi l’époque actuelle du nihilisme intellectuel. La forme originelle, purement objective, est d’abord donnée comme objet intentionnel exemplaire dans la psychologie et la pensée de Dieu moderne qui fonctionne sur le mode « *semel—semper* ». Cette forme objective originelle passe dans le support matériel. De ce fait, elle acquiert une certaine forme de négativité, parce qu’elle a partiellement perdu sa stabilité et son immuabilité originelles. Mais ce prix doit être payé pour que la forme objective donnée en forme exemplaire dans Dieu apparaisse dans des sphères inférieures. Elles possèdent un degré de contingence plus élevé, établi par rapport à la réalité matérielle. En partant des espèces divines, la déduction procède à la détermination séminale dans la création (voyons l’ontothéologie de Bonaventure) ; puis elle procède aux essences conçues objectivement des illuminés modernes ; enfin, elle apparaît comme formes objectives contingentes dans les choses réelles. Le nihilisme métaphysique d’aujourd’hui réduit ces formes objectives à des modèles mathématiques afin de les conduire à l’état mythologique originel d’innocence objective et paradisiaque dans le modèle *« semel—semper* ». Le suppositum objectif n’est pas nécessairement lié à l’existence de choses réelles. Il peut s’agir d’un individu porrétan, d’une chimère ou d’une première substance actualisée. Les formes subsistantes sont justifiées et expliquées par l’intellect divin. La connaissance humaine procède de la forme divine exemplaire au suppositum donné comme un *tertium ens* objectif. Dans le dernier cas, la forme est prédite par rapport à la substance atomique contingente, qui est un être objectif du troisième genre (*individuum, concretum*). La dialectique objective peut éventuellement aller au sujet objectivement donné, qui est constitué par la matière. La substance atomique individuelle, concrète et factuelle représente une manifestation de l’espèce originelle, par laquelle la manifestation est donnée par son transfert dans la réalité (*exsistere*).

La déduction néoplatonicienne des formes objectives aux individus et aux sujets objectifs représente une dévaluation totale de la première substance dans le second averroïsme. La soi-disant deuxième métaphysique est née parce que la forme originelle du deuxième averroïsme ne pouvait plus accepter cette monstruosité de la pensée. Duns Scotus a dû refondre la « métaphysique » de Gandavus sous une nouvelle forme. La forme ou l’espèce objectivement donnée représente un être typique du troisième genre, car elle est à la fois réelle, actualisée et universelle. Le modernisme transforma la prédication catégorique des *Secondes Analytiques* d’une manière absurde. Gandavus mit au sens totalement opposé l’affirmation sur l’individuum de Porphyre qui ne pouvait être définie faute d’un sens universel (OBJ I, ch. 1.3). Dans la modernité, c’est exactement la thèse inverse qui s’applique, car « *ens ratum* » a pris un caractère mythologique. Parce que l’individu concret existe d’une manière objective certaine et évidente, la chose réelle doit être comprise d’une manière vraie et donc objective. Rufus fut le premier à échanger l’individu contre la première substance actualisée. Le concept pur donné dans l’intellect a acquis une existence hypostasiée et il exerce une causalité propre. L’individu surgit dans la pensée moderne à travers la division finale de l’être avicenniste. La chose objective existe en tant que dernière unité divisible de déterminations spécifiques qui se rapportent à des formes objectives universelles. La détermination du dernier reste de sens, qui ne peut plus être divisé, procède dans la modernité et postmodernité par la négation ou par le mouvement de la différence générique et spécifique. Jetons un coup d’œil à *Quodlibet* V.8, où cette double négation est utilisée pour la première fois pour la détermination de l’être. Avec l’aide de la négation redoublée, Henry créa la forme objective comme « *hoc esse tantum* » qu’Avicenne produisit pour la première fois (OBJ I, ch. 2.3.3). En raison de *duplex negatio*, la méthode de dénudation de Gandavus abolit la détermination hyparchique de la première substance. La citation suivante montre la première définition de l’objectivité, qui est donnée comme un concept métaphysique de l’être selon Avicenne (*tantum haec*).

« La négation n’est pas simple, mais double (*negatio non est simplex, sed duplex*). L’approche vers l’intérieur (*ad intra*) enlève toute multiplicité et diversité, et l’approche de la direction de la chose extérieure (*ab extra*) enlève toute identité. La négativité énonce donc l’être simple, en tant que tel (*dicatur ita haec*) et comme une entité objectivement donné (*tantum haec*). Dans cet état, l’être n’a plus le pouvoir d’être une autre chose (*possibilitatem ad esse aliud et aliud*), comme c’est formellement le cas de l’espèce. Cet individu (*tantum haec*) est si spécifique qu’il ne peut pas se transformer en quelque chose de différent de lui (*non fit alioque aliarum suae speciei*). » [[398]](#footnote-398)

La double négation crée le concept de substance objective. La négation annule d’abord la forme donnée sur le substrat matériel (*removens ad intra omnem plurificabilitatem*) ; puis, il faut mettre cette forme nue en dehors de toutes les relations (*ab extra omnem identitatem*) à l’exception de *species specialissima* pure. La citation distingue clairement la possibilité susmentionnée de l’espèce en tant qu′un suppositoire dans la réalité qui se sépare d′une détermination complètement nouvelle d’être faite comme individu absolument simple. Cette simplicité avicenniste (*equinitas tantum*) n’est plus une forme universelle de l’espèce. Avec l’aide d’une double négation dans le sens de l’extérieur et de l’intérieur, la pensée des illuminés fait abstraction de toutes les déterminations spécifiques jusqu’à ce qu’elle arrive au dernier individu donné comme un être objectif (*tantum haec*). Cette procédure indique la source originale de « *haecceitas* » objective de Scotus. Par la dénudation de toutes les déterminations de la première substance, la déduction vient nécessairement à l’individu comme une nouvelle forme de l’existence individuelle (*ita haec, quod tantum haec*). Le concept objectivement donné de la chose est défini sur le plan d′« *esse diminutum* » comme une possibilité pure de ne pas être autre chose (*non habedo possibilitatem ad esse aliud et aliud*). Cet individu particulier est conçu comme « *individuum vagum* » d’Avicenne pour recevoir un « *esse ratum* » solide et indubitable. Ainsi, l’évidence ne se réfère pas à de véritables substances premières, mais au fait qu´il y a un minimum d′existence donnée par la négation du néant pur.

Gandavus introduisit la nouvelle méthode de dénudation donnée comme l’exclusion de l’altérité à l’aide de la négation. Spinoza adoptait la méthode d’Olivi et Henry pour déterminer la chose individuelle dans la définition de la matière faite sur le mode « *omnis determinatio est negatio* ». Spinoza expliquait dans la lettre adressée à Jarig Jelles comment la figure géométrique universelle passe dans la chose individuelle sur le mode de la négation, dans laquelle son universalité originelle se transforme en néant.[[399]](#footnote-399) Hegel était directement lié à la détermination objective de Gandavus et de Spinoza d’être qui est devenue une *res* mise en rapport à nullité. La première partie de *Wissenschaft der Logik* dit que la thèse de Spinoza détient une importance capitale.[[400]](#footnote-400) Le passage du néant à la détermination formelle d’être fournit le début de la logique absolue de Hegel. Cette négation, sur le mode de la déduction moderne, conduit l’être hors du néant et fit ainsi la forme humaine de la *creatio ex nihilo*. L’ouvrage reprend la détermination moderne de *res* par négation dans la thèse sur la double négation qui génère une affirmation primaire (*duplex negatio affirmat* ; Hegel 20, 171). La continuation de la citation de Gandavus fournit la clé de l’émergence de la métaphysique moderne. L’être objectif est prédit à l’aide d’une supposition nouvellement créée (*suppositum absolutum*) selon Avicenne.

« La double négation produit une détermination purement formelle qui définit le type de forme donné derrière l’essence. En conséquence, la négation établit la forme absolue de la supposition (*constituitur suppositum absolutum*) et cette supposition énonce véritablement la chose objective (*vere dicitur hoc aliquid*) mise en place dans le mode de l’être pleinement individualisé (*tantum hoc*). Car cet être n’est rien d’autre, ni par rapport à lui-même ni vers l’extérieur, et donc il ne peut être rien d’autre que ce qu’il est (*sic nullo modo aliud quid*). » [[401]](#footnote-401)

La nouvelle détermination effectue la négation de l’espèce afin de créer une nouvelle forme hypostasiée (*determinatione supra essentiam formae*). De cette manière, une nouvelle existence du suppositoire absolument séparé a vu le jour qui possède la nature d’un individu pur (*constituitur suppositum absolutum*). L’immuabilité, la solidité et la constance de l’être objectivement défini dans son objectivité originelle sont données négativement, comme une négation de tout ce qu’il ne serait pas lui-même (*non fit alioqua aliarum suae speciei*). L’existence réelle donnée dans la première substance (τόδε τι d’Aristote) est devenue une forme objective d’être (*tantum haec*). Mis sur le mode d’*individuum* de Porphyre, ce porteur de sens minimal de l’être est deux fois séparé de l’existence de la chose réelle. Tout d’abord, il fallait nier la contingence de la chose pour favoriser l’universalité de la forme. La seconde négation a privé cette forme du contenu spécifique, ne laissant qu’un sens objectif absolu séparé de tout. Dieu moderne et le sujet moderne considèrent ce sens objectif comme un être donné de manière univoque. De la manière formelle de la négation double, Henry fabriquait des copies objectives des vraies premières substances qui ont reçu un degré minimal d’existence. Cette mesure est nécessaire pour qu’ils soient identifiés comme des essences. Cette séparation de la nullité forme la base de l’être moderne, qui est conçu comme une essence objectivement donnée (*quod vere dicitur hoc aliquid*).

La production d’un nouveau *tertium ens* a créé un nouveau diacosmos et une nouvelle sphère d’objectivité. L’individu en tant que portion minimale du sens objectivement donné est donné sur le mode absolu parce qu’il n’est séparé que du néant. En niant formellement la nullité et à l’aide du transfert du non-être dans l’être, un concept de métaphysique objective est créé que Scotus adaptait et modifiait. La méthode de la supposition absolue a établi la première construction de la métaphysique moderne. Rappelons que dans la métaphysique classique, seule la substance actualisée pouvait être porteuse de déterminations abstraites telles que la blancheur (ὑποκείμενον d′Aristote). La valeur absolue de la nouvelle forme d’objectivité passe par la vérité comme *rectitudo*. La chimère n’existe pas dans la réalité, donc sa vérité n’existe pas non plus sur le mode de la correspondance métaphysique. L’être objectif est né de la nullité logiquement voulue par la double négation de la première substance. La première négation séparait l’essence objective de la réalité, la seconde du non-être. Par conséquent, l’essence objective est énoncée sur le mode du simulacre logique, qui est séparé de tous les autres types d’énoncés (*suppositum absolutum*). La vérité objective se manifeste en raison du nouveau type de prédication de l’être objectivement donné. La philosophie analytique d’Oxford (*suppositio discreta*; OBJ II, ch. 3.4.3) a été introduit dans le système de l’ontothéologie augustinienne et de la métaphysique avicenniste. La logique s’est transformée en métaphysique et a produit une nouvelle forme d′« *hoc esse tantum* » d’Avicenne et de « *species obiecti exsistentis*» de Rufus. Gandavus a rejeté la forme primitive d’hylémorphisme universel faite à Oxford, car elle était absolument inacceptable à Paris après l’année 1270. En introduisant des émanations et des prédications objectives, ce sophiste Latin créa un nouveau monde parallèle de la modernité, qui a sa propre manière de connaître, son propre être, sa propre conception de la vérité, ainsi que son propre type d′énonciation catégorique. En démolissant la première substance dans la nouvelle détermination de l’être, son rôle doit être assumé par le sujet divin ou humain ; sinon, la métaphysique moderne n’aurait aucun fondement. Seuls le divin ou le sujet humain peuvent actualiser le néant comme base de l’être pour le nihilisme métaphysique de la modernité (voyons le terminus *Gründung* de Heidegger), pas le cosmos composé de choses existantes. Le nihilisme de la métaphysique occidentale commence par le transfert du sens de l’être dans la relation « sujet—objet » qui n’est plus donnée uniquement par la volonté, comme dans le cas d’Olivi, mais purement conceptuellement. L’analyse du *Quodlibet* V, q. 8 de Gandavus confirme l’étude de Courtine qui a suivi l’évolution de ce qu’il appelle « objectité ». Ce genre d’objectivité primaire a vu le jour au cours de la systématisation de la nouvelle métaphysique que les modernistes ont finalement définie comme *scientia transcendens*. Le premier postmoderniste Suárez a finalement inclus une théologie entièrement objectivée dans la structure de la *metaphysica generalis*. Voir le schéma de la structure de la détermination de l’être dans la première science moderne (Courtine 1990, 429). Dans la période nihiliste après Descartes, cette double fonction de détermination (générale, particulière) a été reprise, d’une part, par les mathématiques et, d’autre part, par *Unified Science* universellement applicables.

### 5.2.2 Justesse objective de l’être

Une nouvelle forme d’anthropomorphisme objectif est apparue après l’année 1277. Il ne respectait plus la thèse de base des *Secondes Analytiques* qui interdisait la transition de cognition d’un genre à un autre. La thèse sur la séparation de la philosophie et de la théologie en tant que genres différents mis en place dans le cadre de différentes sciences, il a été défendu par des magistères parisiens consacrés à Siger en publiant le décret d’avril 1272. Le deuxième averroïsme triomphait de manière autoritaire. Il provoqua l’ère moderne des sophismes et des fabulations philosophiques et théologiques que les représentants du premier averroïsme rejetaient fermement. La génération des modernistes donnant des conférences à Paris après l’année 1277 a dû organiser des collections chaotiques de *tertium ens* en un système unifié qui est officiellement devenu un aristotélisme. La prédication de diverses entités objectives cachées dans le diacosmos parallèle de *Modernorum* devait recevoir un certain ordre. Dans le cas contraire, la deuxième génération de modernistes aurait été accusée de l’hérésie des premiers modernistes, mentionnée dans le préambule du décret de Tempier (*manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas*, ch. 4.4.4). Gandavus fit un pas décisif sur *via Modernorum* ; il a lié la déduction de la métaphysique basée sur les exemplaires divins avec la prédication catégorique faite selon Simplicius. Henri conçoit *ens* *verum* dans une perspective objectiviste (*sub intentione entis*) qui comporte trois niveaux. Le premier niveau commence par la substance réelle, ce qui n’est cependant pas une étape nécessaire. Vient ensuite la substance considérée intellectuellement et intentionnellement en vue des espèces objectives dans la création. Leur certitude et leur être objectif (*ratitudo*) sont donnés par les espèces voulues dans la pensée divine qui forme le dernier ou le premier niveau d’objectivité. Ce dernier niveau d’objectivité représente le bien le plus élevé de chaque chose créée en Dieu sous la forme de la cause finale. La production du sens de l’être par Gandavus est résumée dans la citation de la métaphysique *al-Shifā*, où Avicenne décrit la réflexion divine des premières formes créées. Le créateur assure la production de l’être selon le principe de la parcimonie, de l’élégance et de la bonté ; il actualise ainsi le sens ultime de l’être (OBJ I, ch. 2.3.3). La forme objective de l’exitus néoplatonicien se donne sur le plan de supposition faite *absolute* qui ensuite retourne au monde. Descartes et Husserl élaborèrent la forme postmoderne et nihiliste de cette supposition par la déduction du sens à partir de la sphère évidente du *cogito*. La pensée moderne commence par la détermination générale de ce qui est ; cela fait le contraire de la substance première qui se situe au pôle opposé de la déduction moderniste. Descartes, de la même manière, met entre parenthèses Dieu et le monde extérieur en transformant tout en *conceptus vanus* ou *conceptus fictitius* de Gandavus qui fit la première métaphysique de la chimère. Après l’annulation de l’être réel et de l’expérience sensuelle correspondante, Descartes peut procéder dans un deuxième temps à la constitution du monde fait *ex nihilo*, c’est-à-dire sur le mode de la pensée donnée dans le cadre d’*ego sum* actualisé. L’*intellectus agens* substantiel réfléchit sur lui-même sur le mode de *certitudo*. Selon la citation susmentionnée de *Liber de causis*, il decouvre un univers dénudé, fait des formes pures (*rediens ad essentiam suam reditione completa* ; ch. 5.2.1). Le chapitre précédent a montré que Descartes reprenait le système de la déduction qui était introduit pour la première fois dans *Quodlibet V*, écrit vers 1280. Le sujet de modernité et de postmodernité produit le sens à partir de lui-même, tout comme Avicenne constitue le flux de l’être formellement déterminé à partir de la direction de l’intellect cosmique en tant que donateur de formes. La nouvelle forme de l’individu a pris le rôle de la substance du troisième genre ; elle est fondée sur une double négation logique (*duplex negatio*). Le sujet considère cet objet particulier à travers *denudatio* des formes qui a été accomplie selon le second averroïsme en s’accordant avec *Liber de causis*. L’universalité de l’être n’est donnée que par la distinction du néant, en suivant la validité universelle de la proposition sur le tiers exclu. La métaphysique des Modernes a commencé par la détermination formelle de l’être (metaphysica generalis). Dans un deuxième temps, elle a placé les énoncés catégoriques aristotéliciens concernant la première substance à un niveau catégorique inférieur (metaphysica specialis). L’introduction de l’ouvrage *Summa* qu′Henri écrivit après 1280, inclut la détermination de l’être conçu objectivement sur la base de la vérité comme *certitudo* et *rectitudo*. La deuxième question d’Henri combine l’illumination augustinienne et l’aristotélisme de la même manière qu’Aquasparta le faisait. Après 1270, les modernistes parisiens ne peuvent ignorer l’influence de l’aristotélisme. La connaissance est toujours donnée *ex naturalibus*. Mais ils ne lient pas la nature à l’être actualisé des substances premières, mais aux *scibilia* formels. Elles sont produites par déduction dans le système des déterminations ontothéologiques de l’être dans le système d’« augustinisme avicennisant » décrit par Gilson. Henry élaborait la version de l’objectivisme modéré qui a créé un compromis sophistique entre Avicenne et Averroès. Henry ne fait pas usage de l’abstraction aristotélicienne, puisqu’il utilise la dénudation avicenniste. Il ne partage donc pas la même vision de l’espèce que le premier averroïsme. Par le processus de dénudation, l’intellect considère la forme universelle (*esse ratum*), qui « exsiste » dans la chose réelle. Le processus d’abstraction de la connaissance part d’abord de la chose réelle. Cette dénudation est dirigée par *intellectus agens* subsistant qui forme une substance. Après la dénudation de la forme de la chose, il s’ensuit le processus d’illumination de cette espèce universelle en vertu de l’intellect actif. Il reconnaît cet être du troisième genre à la lumière des espèces divines. Selon Gandavus, il existe une différence fondamentale entre la connaissance aristotélicienne liée à la substance première et l’intuition objective de l’essence donnée dans l’intuition directe de l’intellect déjà actualisé. Grosseteste proposait la première forme de cette connaissance (OBJ II, ch. 3.1.1), en faisant la différence entre l’intuition directe de l’essence (*intellectus*) et la connaissance faite par les sens (*scientia*). La pensée divine entend la forme exemplaire sur le mode de l’être objectif donné intentionnellement (*esse diminutum*). Cet être minimal ne subsiste objectivement dans la composition hylémorphique que dans le mode d’être réduit (*tantum haec*) qui a été produit par la méthode susmentionnée de la double négation. La déduction part du monde des formes reconnues par Dieu pour aller aux formes reconnues par modernistes.

Henri de Gand reprend le modèle de la double cognition que Grosseteste et Bonaventure ont esquissé pour la première fois (ch. 4.1.1). La vérité des choses réelles est contingente et inadéquate. Par conséquent, nous devons considérer la vérité objective à travers l’illumination et la déduction des exemplars produits par l’intentionnalité divine. La forme objective d’une telle intuition est donnée par la composition de deux points de vue ; mais le deuxième étage de l’aperçu des essences évidentes reconnaît l’essence eidétique de la chose elle-même. Par conséquent, la connaissance de l’objectivité à la manière de Dieu est pleinement vraie et évidente. Cette forme mythologique de la non-dissimulation (*alètheia*) était tout simplement impossible dans le premier averroïsme. Le concept du diaphanum et d’*intellectus possibilis* assure la véritable manifestation de l’être des choses réelles, en passant par le modèle de la causalité effective et formelle. Il faut suivre la première substance par le processus de cognition sensuelle et intellectuelle. Dirigé par des Furies ayant reçu une éducation théologique, Henry trouva pour la cognition une sorte de *proportio* mythologique, que l’aristotélisme et le premier averroïsme rejetaient en principe. L’espèce non existante prend la place de la première substance existante. La nouvelle forme de similitude est placée au-delà de la vérité en tant que correspondance aristotélicienne médiatisée par les espèces sensuelles et intellectuelles. Les illuminés possèdent l’intuition directe de *quidditas*. Gandavus systématisait la signification objective qui provient du sujet moderne. Il détermine la métaphysique à travers une nouvelle version d’*aspectus* fait par Olivi, ce qui n’a pas besoin de substances premières. L’essence objectivement donnée en tant qu’exemplaire réside dans la pensée divine, puis dans la version postmoderne des mathématiques et des sciences cognitives. L’illumination augustinienne transfère la connaissance de la vérité comme *rectitudo* et *summa veritas* au monde matériel. La connaissance naturelle aristotélicienne prit un caractère moderne et surnaturel, donc objectif et mythologique. La connaissance commence de manière avicenniste, c’est-à-dire par l’intuition immédiate de l’intellect actualisé par les premiers principes de la connaissance.

« Dans l’ordre de la connaissance naturelle, l’homme peut parvenir à la réalisation des premiers principes théoriques sans aucune illumination divine ; de même, dans l’ordre de la connaissance naturelle, il peut également tirer toutes les conclusions qui découlent de ces premiers principes de connaissance sans aucune illumination divine (*ad cognitionem omnium conclusionum sequentium post principia*). » [[402]](#footnote-402)

La citation confond typiquement la supposition logique, qui est donnée dans *Seconds Analytiques* comme la deuxième triade de principes de connaissance, avec la première triade de principes, qui, selon le premier averroïsme, n’est fondamentalement déterminée que par l’imposition sur le mode « *ex inmediatis* ». La déduction logique a remplacé la métaphysique, qui avait été préconisée pour la première fois par Kilwardby et Rufus. Ce type de connaissance est donné par la dénudation logique qui est plus élevée que la simple abstraction du sens. L’expression « *ex puris naturalibus* » n’est plus d’origine aristotélicienne, car il s′agit d′une construction avicenniste. L’intellect logiquement éclairé est capable de passer de la position de pure naturalité non existante à une connaissance supérieure. La matière du troisième genre joue le rôle du suppositum universel, remplaçant le rôle de la substance première. Cet aspect objectif de la matière en tant que forme spéciale de la chose quasi-actualisée établit un nouveau tout de l’être en mode décrit « *ex puris naturalibus* ». L’énoncé cité renvoie à la première émergence de la métaphysique dite « surnaturelle » que Gilson et Lubac ont analysée dans l’enseignement de Bonaventure (ch. 4.1.4). Au tournant des XVIe et XVIIe siècles, le suppositum objectif d’Henri a d’abord donné naissance au terme de « *natura pura* », puis à l’ontologie postmoderne. Gandavus comme un métaphysicien moderne défend le concept d’une double connaissance et donc d’une double vérité (naturelle et surnaturelle), que le décret de Tempier de mars 1277 rejetait explicitement.

« La connaissance intellectuelle des choses créées peut s’effectuer sous la forme d’une double connaissance : premièrement, nous reconnaissons la chose objectivement existante (*precise scitur*), c’est-à-dire que nous reconnaissons par une intuition directe ce qu’est la chose en tant que telle (*simplici intelligentia id quod res est*). La seconde manière est de connaître et de reconnaître la vérité de la chose elle-même à l’aide de la capacité synthétique et analytique de l’intellect (*cognoscitur intelligentia componente et dividente veritas ipsius rei*). » [[403]](#footnote-403)

La forme de connaissance de la chose créée (*cognitione igitur intellectiva de re creata*) divise la manifestation de la vérité en deux processus différents (*duplex potest haberi cognitio*). La première vérité se réfère à l’intuition directe et objective de la chose (*id quod res est*) qui suit la dénudation de l’essence pure (*simplici intelligentia*). Cette individualité objective de la chose est donnée de manière permanente et exemplaire en Dieu. Par conséquent, le premier type de connaissance est absolu et précis, c’est-à-dire séparé de la chose réelle (*qua precise scitur*). Henri a introduit dans le schéma moderne de la connaissance le concept de précision avicenniste (*equinitas tantum* ; OBJ I, ch. 2.3.2), tout comme Rufus en avait fait par le terme du concret (*concretive*). Vient ensuite la cognition comme démonstration catégorielle aristotélicienne (*cognoscitur intelligentia componente et dividente*), dont la vérité est déterminée par l’existence réelle de la chose (*veritas ipsius rei*). La première intuition considère l’essence de la chose par *intellectus agens* substantiel, car les illuminés modernes n’ont pas besoin d’activer la cognition par *intellectus possibilis* et par des substances premières actualisées. La vérité conditionnelle sensible ne détermine que le niveau inférieur de la connaissance réalisée par la *scientia* empirique de Grosseteste. Pour une connaissance précise et absolue de la chose dans son être objectif, la correspondance entre l’intellect et les substances premières n’est pas nécessaire. L’intellect moderne des illuminés est objectivement éclairé directement par Dieu moderne. Il conserve sa propre actualisation sur le mode de l’autoréflexion susmentionnée selon *Liber de causis* (*rediens ad essentiam suam reditione completa*, ch. 5.2.1). Pour la production de cognition, l’intellect moderne n’a pas besoin d’une chose réelle dans le mode *per prius*, comme le premier averroïsme. Il s’illumine principalement dans l’acte d’autoréflexion moderne et postmoderne. La connaissance des illuminés considère objectivement les exemplars divins dans la vision directe (*simplici intelligentia*). L’« exsistence » moderne des choses découle de l’autoréflexion de l’intellect, que Bacon considérait comme une pure paranoïa. Cette forme de déduction analytique a été interprétée dans la matrice précédente par la dispute de Bacon avec *Erfurter Anonym*. L’être de l’intellect hypostasié assure la production primaire du sens en dehors de la substance première (*quaestio quid est intellectus non supponit quaestionem si est res* ; OBJ II, ch. 3.4.3). Cette intuition résume l’être pur de l’essence ou de la forme et constitue la base postmoderne de la chose objectivement reconnue, de l’individu ou du concret dans le système des classifications abstraites. C’est ainsi que l’idée de la forme « précise » objectivement donnée a été introduite dans la connaissance scientifique.

Le moderniste Henri, après la victoire de l’unique vérité en 1277, avait besoin de Dieu moderne pour garantir la réalité objective, tout comme le postmoderniste Descartes. Le Dieu schizophrène de la modernité, divisé en un être actualisé et un être potentiel, regarde les exemplars et les crée comme les êtres objectifs et donc simplement potentiels. Scotus rejetait ce type de psychologie divine en supprimant la puissance de Dieu moderne dans le nouveau système métaphysique. La théorie de l’illumination et l’exemplarisme, qui sont liés au réservoir subjectif des espèces du troisième genre, étaient indispensables pour établir l’aspect objectif de l’être, car ils introduisaient la possibilité d’une proportionnalité analogique. Dieu a transmis à l’homme, par la création, le spécimen objectif, qui a été stocké de manière spécifique et objective dans le type moderne de mémoire (*locus specierum*). La composition des deux idées (l′exemplar dans la pensée divine, l’espèce dans la mémoire humaine) donne lieu à un sens analogique de l’être. En raison de la double spécification de l’essence établie dans le cadre de l′exemplar et de l’espèce, le triple lien métaphysique apparaît. Ce rapport établit la conception rationnelle de la vérité de l’être. La correspondance de la chose et de l’intellect est remplacée par le concept d’*analogia entis* universelle. Le concept univoque de l’être combine Dieu et l’ensemble de l’être à travers la nouvelle forme d’ontothéologie construite sur deux étages. La synthèse proprement dite de l’être se produit à la deuxième étape de la connaissance, où le sujet est éclairé par le nouvel aspect de l’être. La pensée objective oriente l’attention (*intentio*) vers l’espèce. La cognition spécifique n’existe dans le Dieu moderne que comme puissance, comme objet intentionnel constitué par l’intellect divin actif. L’existence des espèces modernes suit la métaphysique d’Avicenne sur le mode abstrait *ens inquantum ens*. Saisissant l’exemplar sur le plan de l’objectivité, l’intentionnalité divine remplacait le processus d’abstraction donné dans le premier averroïsme par l’intermédiaire de *species intelligibilis*. Dans le premier averroïsme, les objets intentionnels reçus dans *intellectus possibilis* étaient nécessaires à la *proportio* d’Averroès entre la chose individuelle et la connaissance universelle. À l’époque moderne, l’abstraction métaphysique a dégénéré en une abstraction mathématique et logique. En raison de la nature de la chose, elles sont incapables de fournir l’unité métaphysique du monde au niveau des substances premières réelles.

Siger analysait cet aveuglement spécifique de la modernité, puisqu’il a été le seul penseur à déterminer l’échec fondamental de la métaphysique d’Avicenne (ch. 4.4.1). Mais voilà, nous sommes en 1280, Siger était en exil académique et Gandavus reprit la faculté artistique. La génération des sophistes Latins installés à Oxford et à Paris introduisit avec autorité la nouvelle unité de la connaissance mise en place dans le dualisme objectif de la vérité naturelle et de la vérité surnaturelle. L’intuition objective de l’être sur le mode de l’intentionnalité moderne, de Gandavus à Husserl, se présente comme suit.

« La vérité qui détermine l’intention de la chose par rapport à son exemplaire n’est pas la première, mais la secondaire. L’être exprime l’intention de la chose sur le mode de la séparation primaire (*ens autem dicit intentionem rei primam et absolutam*). Cet être et la vérité en toute chose, nous pouvons le reconnaître directement dans l’intellect, et de telle sorte que nous reconnaissons l’intention de cette vérité (*intentio veritatis*) à partir de l’être en tant que tel. L’intention de la vérité dans la chose réelle (*veritas in re*) n’est reconnue qu’en faisant la similitude avec son exemplar (*conformitatem eius ad suum exemplar*). L’intention de vérité de l’être en tant que tel (*vero entis*) est donnée dans la chose séparée (*in re absoluta*), qui est dépourvue de cette relation exemplaire. » [[404]](#footnote-404)

Dans l’intuition objective de l’être, la négation déterminante est à nouveau en jeu. La négation sépare la vérité comme correspondance de la pensée à l’exemplar de la vérité conçue comme être absolu d’une entité séparée (*in re absoluta*). Cette nouvelle forme d’existence consiste en une pure objectivité eidétique. Henry suit l’enseignement d’Avicenne selon lequel la première perception de l’intellect est l’être. La nouvelle déduction se sépare de l’intuition donnée par l’exemplar divin et justifie la connaissance primaire dans le cadre de l’être pur (*ens autem dicit intentionem rei primam et absolutam*). L’intuition intentionnelle d’*ens commune* pure est d’une nature absolument principielle pour la modernité. Considérée au niveau de l’intentionnalité objective, la vérité de la nouvelle métaphysique est séparée de la connaissance divine et de la réalité créée. Cette vérité objective se manifeste dans l’intuition directe de l’être eidétique qui invente une nouvelle existence des choses complètement séparées de la réalité (*intentio vero entis apprehenditur in re absoluta*). Cette intentionnalité absolument fondée tend vers un être pur a priori, qui établit le sens minimal et donc absolument certain de la chose objectivement manifestée.

La déduction univoque de la métaphysique à partir du concept d’être pur a donné lieu à la première version de *metaphysica generalis* moderne au cours des années 1280–85. L’intention de l’intellect connaissant ne porte pas sur les choses reconnues sensuellement, mais sur les espèces objectives. Gandavus établit ainsi une nouvelle correspondance entre la pensée et les formes éternelles. Les périodes suivantes de la pensée ont été guidées par la forme moderne de cette vérité chimérique. Cette forme est donnée par l’intention de la chose objectivement considérée (*intentio veritatis in rei*) et non par la correspondance de la chose réelle et de l’intellect. La pensée des illuminés produit la vérité par la conformité de l’intention objective avec l’exemplar divin (*apprehendendo conformitatem eius ad suum exemplar*). En conséquence, le Dieu moderne est devenu un être objectivement nécessaire dans la métaphysique des illuminés qui ont créé un tel Dieu à l’image du démiurge humain. L’intentionnalité moderne de Henry, Descartes et Husserl n’a pas besoin d’espèces sensuelles, puisqu’elle produit la connaissance de la chose objective (*intentionem rei in respectu ad suum exemplar*). Cette connaissance est donnée comme un *scibile* théologique ou philosophique qui est essentiellement conçue et produite par l’intellect. La modernité n’a pas besoin des espèces sensuelles et intelligibles données par la chose, car elles s’accommodent aux leurs doubles objectifs, stockés dans la forme moderne de la mémoire comme *locus specierum*. La connaissance objective ne va pas à la chose réelle, mais à son exemplar objectif. L’introduction de la double forme de l’intentionnalité et de l’abstraction a créé les deux étages de la connaissance : l’aristotélicien et l’avicennien, le naturel et le surnaturel (c’est-à-dire l’objectif). L’intentionnalité donnée sensuellement entraîne la connaissance philosophique au niveau secondaire (*non est prima, sed secundaria*). L’exemplarité protège le premier et le plus haut niveau de connaissance. Dans la métaphysique d’Olivi et de Gandavus, la vérité métaphysique de l’être devient un objet de la volonté substantielle et de l’intellect hypostasié qui, par l’illumination, se rapportent à l’intentionnalité divine exemplaire. La nouvelle période de *via Modernorum* a accompli un *dativus incommodi* par rapport à la forme précédente du second averroïsme. En introduisant la psychologie dans Dieu moderne, ils se débarrassent de son ancienne figure d′un démiurge conçu théologiquement et mystiquement.

Henri de Gand fonda objectivement l’époque de l’oubli de l’être. Il a jeté les bases de la métaphysique moderne, qui n’a pas besoin du réel pour une connaissance objective. Le sujet moderne détermine la *veritas* objective comme une forme de certitude subjective et de justesse donnée à partir de la position absolue et précise tenue par des illuminés. La conception mythologique de la vérité et de la connaissance scientifique donnée sous la forme de l’augustinisme éclairé et de l’avicennisme ne pouvait être proclamée dans la rue du Fouarre qu′après l’élimination des penseurs critiques depuis l’année 1277. La correspondance de l’intellect avec le réel ne joue qu’un rôle secondaire dans le nouveau système de pensée, bien qu’elle constitue une condition suffisante de la connaissance. La condition nécessaire de la connaissance est devenue la conception objective de l’être, qui constitue la *conditio sine qua non* de la métaphysique moderne. L’objectivité totale apparaît dans le système de la vérité en tant qu′une rectitude surnaturelle. L’intellect actif des illuminés « exsiste » sur le mode de la *certitudo* éclairée. Il se rapporte au Dieu anthropomorphique moderne par l’acte de transcendance. En raison de cette transgression de la pensée sur le mode d′« *exsistere* », Gandavus proposait une pensée faite en termes de la signification exemplaire. L′exemplar joue le rôle de substance première potentiellement donnée dans la pensée divine. La nouvelle théorie de la vérité comme conformité objective de la pensée éclairée et exemplaire ne peut accepter l’intellect aristotélicien sous la forme purement réceptive de *tabula rasa*. Selon l’avicennisme moderne, l’acte d’intentionnalité au niveau primaire requiert la nature active de l’intellect, qui est déjà en soi une substance subsistante. Comme nous l’avons déjà montré, Thomas d’Aquin a défendu cette forme d’intellect comme une forme autonome. Ce n’est que de cette manière que les modernistes peuvent reconnaître l’être pur dans le mode *per prius*, puisqu’il n’existe pas du tout dans la réalité. L’être non existant ne peut être reconnu que par le fait qu’il est produit directement dans la pensée objective des illuminés par la prédication faite « *in artificialibus* ». Par conséquent, l’intellect moderne doit être une substance actualisée, ou du moins une forme thomiste hypostasiée. L’actualisation habituelle de la pensée moderne est liée à l’être objectif conçu sur le mode *ens inquantum ens*. Cette pure intuition de l’être est donnée au-delà de toute relation réelle et en dehors de la substance première. Bacon rappelait en vain aux modernistes autour de Bonaventure que la prédication « *in artificialibus* » ne concerne que les activités démiurgiques du sujet. Cette énontiation donnée seulement par l′analogie n’a pas le statut de la connaissance scientifique, qui est donnée par la causalité hyparchique énocée dans le chaînon intermédiaire de la preuve démonstrative (ch. 4.1.1). Le statut moderne d′*esse diminutum* est complètement différent de celui du premier averroïsme. Elle définit l’être minimal comme *species intelligibilis*, qui a été créé dans le processus d’abstraction et n’est donné que dans la pensée (*ens in ratione*). La modernité a repris l’exemplar divin pour effectuer la fixation métaphysique (*ratitudo*) qui a fait passer le degré minimum d’être à la forme objective. La déduction de l’être (*resolutio*) procède dans la nouvelle métaphysique de la direction des exemplars séparés dans la pensée divine (*esse ratum, esse a reor rei*). Henry transforma la détermination volontariste d’Olivi en un aspect de l’être conçu objectivement, qui se manifeste par la forme moderne d’*intentio* intellectuelle et non de *volitio*. La détermination primaire de l’être par la volonté rend impossible la prédication catégorique universelle de la modernité, qui fonctionne selon le modèle de l’aristotélisme objectif.

Gandavus mit le niveau final de *resolutio* moderne tenue comme une pure objectivité transcendantale. C’est pourquoi il refutait Olivi et mit la primauté de l’intellect sur la volonté, en suivant *Éthique à Nicomaque*. Henry a donc étendu la prédication catégorique basée sur l’intention d’Avicenne qui concernait principalement la perspicacité de l’être en tant qu’être. La base de la nouvelle métaphysique était la relation objectivement créée « sujet—objet » défini dans le mode univoque d′*ens inquantum ens*. L’intention de la vérité en tant que conformité exemplaire de Dieu moderne et de la chose moderne est devenue le capital métaphysique de la modernité. Averroès rejetait ce principe de la métaphysique avicenniste comme une erreur fondamentale de la pensée moderne, car Avicenne fonda l’interprétation d’Aristote sur le sujet cognitif et non sur la première substance (*quasi a se* ; OBJ I, ch. 2.5). Siger constatait l’insuffisance de la métaphysique d’Avicenne de la même manière que le Commentateur (ch. 4.4.1). Le premier averroïsme ne peut accepter la définition de la métaphysique d’Avicenne, car elle est donnée en dehors de la causalité associée aux substances premières. Averroès conçoit l’émergence de l’espèce dans la pensée comme un acte immatériel, universel et individuel de l’intellect donné sur le mode de *tertium genus* (OBJ I, ch. 2.4.3). L’exégèse de CMDA dans le contexte du premier averroïsme a montré que l’*ens* intentionnel abstrait, donné par la première substance dans le processus d’abstraction, est lié à l’acte d’*intellectus speculativus* (OBJ II, ch. 2.4.2). Siger expliquait aux sophistes modernes que chacun de nous expérimente la cognition dans l’acte de la substance physiquement donnée qui maintient l’ipséité personnelle (*experimur, conscii sumus*). La première substance n’a pas besoin de l′évidence basée sur le sujet moderne pour prouver son existence, car elle existe en elle-même et dans les interactions réelles (*passio entis*). Siger attirait l’attention des modernistes sur le fait que les abstractions données dans la pensée n’ont pas de caractère causal des véritables substances premières. Du point de vue de l’herméneutique, il existe une différence fondamentale entre la formulation du premier et du deuxième averroïsme en termes de conception de la métaphysique d’Avicenne dans le cadre d’*ens inquantum ens*. La connaissance du premier averroïsme ne va pas à l’intention donnée dans la supposition moderne comme une essence éternelle dans le mode minimal d’être et de sécurité (*ens diminutum*). Le type d’être moderne est fondé par des illuminés modernes, car ils observent des exemplars divins. C’est de la paranoïa métaphysique, que Bacon rejetait comme une folie de l’esprit moderne (*insaniunt contra veritatem*; OBJ II, ch. 3.4.2). La base de la modernité ne réside pas dans la substance réelle, car l’intentionnalité va à la première perception de l’être dans son être pur. La relation « sujet—objet » qui fait la base de la métaphysique anthropocentrique et de la théologie moderne, elle est née à la suite de l’intention liée à l’être comme premier objet de la pensée (*ens inquantum ens*). La réduction du sens à l’intentionnalité du sujet démiurgique représente une étape suivante qui a repris les effets du Sophisme oxfordien.

L’investigation herméneutique s’intéresse à la question fondamentale : comment le sujet s’approprie-t-il l’être objectif par *dativus possessivus* ? Conçue comme l’habitus de la pensée, l’intentionnalité va d’abord à l’être universel (*ens commune*), dans l’acte de cognition intuitive. L’être donné de cette manière est objectivement séparé de la reconnaissance de la première substance dans le mode « *praecise* ». Cette cognition est primaire, contrairement à la cognition secondaire par l’intentionnalité de l’intellect tourné vers les espèces sensuelles. L’être objectif s’actualise dans le cadre d’habitus permanent de la pensée donné en dehors du corps comme « Homme volant » d’Avicenne et de Descartes. Le sujet moderne est devenu une nouvelle source de science (*ortus scientiarum*), car il produit un *scibile* objectif comme un étant conçu avec précision (*ens ratum*). La prédication « *in artificialibus* » produit un nouveau type de *dativus auctoris*, puisque la relation « sujet—objet » remplaça la détermination de Siger qui porte sur la cognition réelle faite sur le mode « *subiective—obiective* » (ch. 4.4.2). Siger a mis le corps d’une personne réelle comme *dativus auctoris*. L’intellect est considéré dans le mode « *inmixtus* » qui doit être actualisé par les sens. La modernité a changé le statut d’*ens ratum ;* la métaphysique de la chimère a créé un sujet non existant qui appréhende un objet correspondant non existant. Albert et Bacon considéraient ce doublement du monde comme réel et objectif comme ridicule et insensé. La comparaison avec le concept volontariste d’intentionnalité faite par Olivi montre à quel point Henry a profondément changé l’intentionnalité du sujet moderne. Gandavus a remplacé le concept d’Olivi de la volonté démiurgique et capitaliste par une ontothéologie spéculative dans le style de Bonaventure. Henry a établi un stade intermédiaire d’être exemplaire qui existe directement en Dieu. L’être objectif possède sa propre essence potentiellement et intentionnellement donnée dans la pensée divine. L’espèce établissant cette sphère n’est pas le résultat de la synthèse intentionnelle comme dans le premier averroïsme. Le sens objectif « exsiste » comme une sorte d’intention hypostasiée d’être éternellement présent sur le plan « *semel—semper* ». Ce nouveau *tertium ens* se manifeste ensuite secondairement au monde quand les exemplars sont présents en tant que *rationes seminales* pour la contemplation eidétique des illuminés. L′intuition de la pensée divine démiurgique jeta une nouvelle fondation de la métaphysique. Dieu comme simulacre est devenu le fondateur de la modernité, car il a commencé à opérer dans la première version de la métaphysique anthropocentrique vers l’an 1280. Ce simulacre constitue la base objective de l’être à travers des processus mentaux (*intentio, volitio, reflexio*). Le nouvel aspect de l’être, donné sur le mode de la psychologie divine archétypale et de l’intentionnalité, a établi la métaphysique générale au sens de *Gründung* proposée par Heidegger. Olivi a fait la contemplation de l’être à travers la volonté (*aspectus*) ; Gandavus l’a ramené à l’acte intellectuel de cognition situé dans la structure ontothéologique de la métaphysique. L’exemplar joue un rôle clé dans la fondation de la nouvelle métaphysique, car il forme un nouveau maillon intermédiaire du syllogisme démiurgique objectif. Dieu prend l’intention de l’exemplar dans son esprit et il le produit ainsi *ex nihilo*. Ensuite, il le garde dans sa mémoire et il peut l’envoyer de manière créative au monde, où les illuminés modernes le considèrent comme une objectivité secondaire. Le nouveau type d’objet intentionnel doté d’un pouvoir et d’une intelligence divins a établi la sphère d’être objectivement donnée. Les illuminés modernes sont similaires au Dieu moderne en tant qu’*imago Dei*. À la suite d’Olivi, Henry décrit la première capitalisation objective des exemplars dans la pensée divine, qui fait un taux d’intérêt dans la conscience et les actions capitalistes.

« Les exemplars, en tant qu’objets reconnus et efficaces dans l’intellect, ne sont pas déterminés par notre cognition (*non sunt obiecta cognita et operata ab intellectu*). Ils sont donnés comme objet d’action et d’activité afin que l’intellect humain soit actualisé. Grâce à l’intellect actualisé, les exemplars acquièrent un nouvel être dans l’intellect (*ipsa faciunt esse in esse cognito intellectus*). Cela veut dire que les exemplars soient les vraies entités (*essent entia vera*) en raison de leur propre actualization (*ex se secundum actum*). Par rapport à eux (*respectu quorum*), l’intellect est un peu comme étant en puissance (*quodam modo est ens in potentia*). Ces êtres exemplaires sont dans l’être minimal par rapport à l’être divin (*sunt diminuta entia*). Ils ne sont pas minimisés de la même manière que les entités objectives produites dans notre pensée (*entia operata ab intellectu nostro*). Les espèces créées dans la pensée sont données de telle manière qu’elles ne peuvent pas avoir un véritable être en dehors de l’intellect, car elles n’existent que dans l’intellect. » [[405]](#footnote-405)

La citation distingue le niveau d’être minimal par rapport à la plénitude actualisée de l’être en Dieu (*respectu entis quod Deus est*). Dans Dieu moderne, l’être extérieur est en mode de puissance, car les exemplars ne possèdent qu′un caractère potentiel et intentionnel (*sunt diminuta entia*). Cela garantit la distinction réelle d’Olivi entre l’intimité de l’essence divine et la production intentionnelle dirigée vers l’extérieur (*realis distinctio inter essentiam voluntatis et suos aspectus*, ch. 5.1.2). La version intellectuelle de l’ontothéologie a remplacé le schéma d’Olivi de la volonté intime par la connaissance de soi réflexive accomplie dans le cadre de l’intellect divin démiurgique. Dieu repose éternel en lui-même dans son ipséité et envoie au monde des exemplars objectifs que nous reconnaissons objectivement.

Le concept d′« *esse diminutum* » a établi le flux objectif des formes hors de l’esprit divin dans le monde. Les exemplars divins « exsistent » dans la version minimale d’*esse* *obiective*, que l’intellect humain perçoit comme des formes intelligibles. En Dieu, les exemplars ne sont donnés que potentiellement, mais en ce qui nous concerne, ils se produisent sur le mode de l’objectivité hypostasiée en tant que nouvelle sphère de *tertium ens*. Dieu moderne fournit à ses contenus intentionnels (et non aux idées platoniciennes) le type exemplaire d’existence objective sur le mode de la véracité objective (*ex se secundum actum essent entia vera*). Ces paradigmes objectifs nous apparaissent comme un objet externe de cognition, que l’intellect réceptif reconnaît dans sa puissance (*respectu quorum intellectus quodam modo est ens in potentia*). Par conséquent, à la fin de la citation, il est affirmé que les significations objectives pour nous n’existent que dans la pensée. Le nouvel être du troisième genre n’existe pas dans le monde comme une idée platonicienne ; il a son propre être, auquel participent les choses matérielles. Henri, comme Bonaventure avant lui, rejette clairement le platonisme (ch. 4.1.1). L’exemplar n’existe pas en forme d’idée, car il « exsiste » en tant qu’intention potentielle donnée soit dans l′esprit divin, soit dans notre pensée. Le diacosmos n’est plus le monde mythologique du démiurge platonicien Timée, mais la pensée divine démiurgique, qui a acquis un caractère anthropomorphique dans le cadre de la psychologie ontothéologique. Le modèle vient à l’âme humaine en tant qu’être objectif du troisième genre ; l’âme devient un destinataire universel de la cognition objective (*quodam modo est ens in potentia*). L’objectivité donnée par les exemplars de la pensée divine est fondamentalement différente de nos idées démiurgiques, que nous pouvons maîtriser de manière démiurgique (*entia operata ab intellectu nostro*). La citation codifie au niveau de la métaphysique objective la distinction de Bonaventure entre l’agent comme un créateur divin et humain. Les exemplars divins ne sont qu’en puissance par rapport à la création réelle ; ils ont donc un statut ontologique inférieur à celui des substances créées, qui ne peuvent pas être mises en Dieu. Mais en tant qu’entités divines, les exemplars possèdent une existence formelle objectivement présente dans la pensée divine, qui est infiniment supérieure au contenu intentionnel de l’intellect humain (*ex se secundum actum essent entia vera*). Cet être, donné objectivement par Dieu, actualise notre cognition sur le mode de l’être exemplaire et vrai (*entia vera*). Les exemplars sont objectivement vrais et ils éclairent l’intellect humain et ainsi l’actualisent principalement (*ut intellectus noster sit intellectus secundum actum*). Cela a donné naissance au premier schéma métaphysique d’exposition objective de l’être faite par-derrière, de la direction du nouveau diacosmos constitué d’entités objectivement déterminées. Henry considère l’exemplar comme un nouvel *obiectum* de l’intellect ; il ne synthétise pas l’exemplar, mais l’accepte passivement. Le rôle passif et réceptif d’*intellectus possibilis* est défini selon *De anima*, préservant ainsi la thèse fondamentale du premier averroïsme, qui assure l’universalité de la cognition. Par la contemplation divine donnée selon le mode de la *rectitudo* objective, la plénitude de la vérité surgit. Du côté humain, cela correspond à la *certitudo* des modernistes qui considèrent objectivement quelque chose qui n’existe pas réellement. La forme d’illumination objective de l’intellect de Henry diffère fondamentalement de la voie de la cognition dans le premier averroïsme, qui est donnée par l’exposition de l’intellect à la réalité. La plénitude de la vérité moderne découle de l’exposition de l’être qui réside dans une sphère ontothéologique objective faite de la pensée et de l’intentionnalité divine. Le scénario objectif de l’exposition de l’être faite par-derrière a été créé par la synthèse de l’avicennisme et de l’aristotélisme. Ce syncrétisme sophistique a façonné le chemin de la métaphysique objectivement déterminée.

Henry conçut l’exemplar dans une triple modalité (*triplici ratione*) qui recouvre la totalité de l’être. Scotus observait à juste titre que ce schéma d’objectivité donné dans le cadre de l’ontothéologie avicennienne doit se conformer au schéma aristotélicien, car la sphère de *tertium ens* ne peut pas exister en Dieu. La citation suivante expose la première structure de la métaphysique moderne que Scotus accomplissait intégralement.

« Par l’acceptation de l’exemple ainsi donné, nous arrivons à créer la connaissance certaine et infaillible de la vérité (*certa omnino et infallibilis notitia veritatis*), ce qui ne peut être réalisé de la triple manière précédente. La première détermination vient de la chose réelle, à partir de laquelle l’exemplar est abstrait. La seconde détermination se fait du point de vue de l’âme intellectuelle, qui reprend cet exemplar abstrait. La troisième détermination vient de l’exemplar lui-même (*ex parte ipsius exemplaris*), qui reçoit l’âme de la chose (*quod a re in anima susceptum est*). » [[406]](#footnote-406)

La première intentionnalité génère la connaissance de l’exemplaire comme équivalent à l’espèce sensibilis (*ex parte rei*) et la seconde intentionnalité comme équivalent à l’espèce intelligibilis (*ex parte animae*). Mais ces formes de connaissance ne sont pas complètement objectives. La connaissance objective est basée sur l’anamnèse augustinienne, lorsque l’intellect des illuminés reçoit l’essence exemplaire donnée à l’origine par Dieu (*susceptum est*). La vision objective de l’exemplaire en tant qu’être pur dans le troisième mode est distinct de son existence dans la chose et de l’abstraction aristotélicienne. Celle-ci considère l’exemplar uniquement comme une potentialité dans le mode de l’intelligibilité des espèces. Dans le troisième mode, l’exemplar garde l′existence objective qui ne réside ni dans la chose ni dans l’intellect. L’intentionnalité par rapport à l’exemplaire joue un rôle fondamental dans le schéma de l’illumination objective. La citation exprime le double rôle de l’intentionnalité à travers les verbes « *sumitur* » et « *susceptum est* » qui renvoient à la cognition des exemplaires. Il y a une identification fondamentale avec des exemplars éternellement donnés au niveau de la dénudation, lorsque la contemplation de formes pures éclaire directement l’intellect. L’intellect objectivement éclairé peut alors accepter en toute sécurité d’autres formes des exemplars (*sumitur*), qui sont données par l’intentionnalité aristotélicienne comme *species sensibilis* et *intelligibilis*. La certitude de la contemplation culmine dans l’illumination objective du sujet, qui restaure le sens universel originel de la forme divinement prise (*exemplar acquisitum in nobis*). L’exemple de la chimère garde son double objectif, une existence donnée par Dieu en dehors du monde réel. L’exemplaire « exsiste » en nous à la manière de *tertium ens* qui établit causalement une sorte de connaissance certaine (*a nobis certa notitia veritatis*). Ce genre de vérité est habituellement situé dans le sujet (*in nobis habeatur*) et il prend la forme évidente et infaillible (*a nobis certa omnino et infallibilis*). L’exemplaire est reconnu directement et immédiatement, et donc la certitude de cette intuition est proportionnelle à la pleine manifestation de l’exemplaire (*infallibilis notitia veritatis*). Le sujet de Gandavus, et après lui le sujet de Cartésius, est le garant de la justification de la vérité comme certitude de l’évidence, car elle est devenue son origine et son point de départ pour la connaissance du monde. Les illuminés vont aux « choses elles-mêmes », qui n’existent pas vraiment.

La double appropriation de l’exemplaire des choses et de l’intellect détermine la vérité moderne du sujet qui connaît objectivement le monde. L’être objectif des formes données par Dieu existe dans le mode de *rectitudo*. Il permet la vérité sur le mode du *certitudo* et sa version démiurgique, qui est donnée comme une *volitio* capitaliste d’Olivi. L’herméneutique suit les formes du datif objectif ; par conséquent, elle s’intéresse à la manière dont la vérité est établie comme une forme objective de correspondance. Trois types d’exemplars manifestés assurent la certitude de la reconnaissance d’une triple manière. L’étant objectif est déterminé par exemplar dans le mode *per prius* qui se trouve en dehors des premières substances contingentes (*ex parte ipsius exemplaris*). Son immutabilité donnée par Dieu exclut la possibilité d’erreur et assure la plénitude de la vérité en tant que *rectitudo* et *summa veritas* d’Anselme. L’être exemplaire expose notre cognition et élève l’intellect acquis vers la vérité divine. La deuxième étape de la cognition concerne la mémoire augustinienne, qui préserve ces êtres du troisième genre. La *memoria* fait des copies du diacosmos intentionnel et original réalisé par Dieu moderne afin de conserver des exemplars dans la création. Il s’agissait de l’acquisition de *scibilia* établie sous la première forme de la base de données moderne. Désormais, la copie des exemplars divins donnés sur le mode d’« exsistence » objective devient un nouveau *scibile* de modernité (*ex parte animae*). L’exemplar forme une vérité conçue absolument, c’est-à-dire séparément des premières substances réelles existantes. Ensuite, il est vrai que moins l’exemplar existe réellement, plus sa reconnaissance est évidente (*certa omnino*). L’étape finale de la détermination de vérité provient de la réalité reprise par l’abstraction aristotélicienne (*ex parte rei*). Ce degré de reconnaissance n’est pas nécessaire, car il ne fait que confirmer dans la réalité contingente la reconnaissance objective déjà donnée de l’exemplar dans la base de données mémorielle et, surtout, dans la base exemplaire et divine de données. Cette triple connaissance de la métaphysique nouvelle définit l’objectivité par excellence, car elle établit la cognition comme une illumination objective de l’intellect. Après l’éclipse totale de la première substance, l’éclat de l’exemplar en tant que soleil objectif offre une nouvelle perspective de l’exposition de l’être, d’où la modernité prend le sens du monde. La vérité est donnée dans le contexte de la perception pure de l’être dans sa forme originelle de manifestation. Descartes et Husserl l’ont repris comme une intuition eidétique des essences. L’ensemble du schéma est composé sur le mode de la vérité unique, qui est déduite de l’être objectif des exemplars mythologiques.

En suivant Avicenne, Gandavus établit la première structure de *metaphysica generalis*. La nouvelle métaphysique doit exclure de l’intellect une sorte de l’incertitude qui vient des sens par entremise de l’abstraction aristotélicienne. Gandavus prend l’essence intentionnée (*equinitas tantum* d’Avicenne) et il la compare à l’exemple éternel donné par Dieu. Henry est le premier philosophe moderne qui mit le nouveau système de métaphysique objective au monde d’une manière autoritaire et théorique. L’intellect des illuminés considère l’objet dans la certitude absolue et éternelle de sa manifestation exemplaire, qui est donnée contingente par la chose existant dans la réalité. L’objectivité n’a pas besoin de l’abstraction aristotélicienne. Celle-ci traverse les espèces sensuelles puis intelligibles, qui sont déterminées causalement par les choses réelles. La forme moderne de la vérité en tant qu’exactitude et certitude est liée à un exemplar objectivement donné. Ce *scibile* est considéré directement et il établit la capitale scientifique de la nouvelle époque. Le sujet moderne (le divin et l’humain) stocke le sens d’être sur le mode de la sécurité primaire, qu’il peut ensuite manipuler et capitaliser. La composante réceptive de la cognition, causalement liée à l’existence de la première substance sur le mode d’*intellectus possibilis*, disparut avec l’école du premier averroïsme. Scotus acheva par son *Aufhebung* l’ontothéologie de Gandavus. Scotus introduisit l’agenda de la première philosophie dans le domaine objectif et essentiel en transformant l’exemplarité de Gandavus dans le schéma de la prédication catégorique aristotélicienne. Par cet acte de *dativus incommodi* Scotus envoya également le deuxième averroïsme de la génération précédente dans le royaume de l’oubli. La métaphysique objective de Suárez inclut cette théologie « rationnelle » de la modernité sur le plan de *metaphysica specialis*. Après la mort de Dieu moderne, la pensée contemporaine oriente son intentionnalité vers la pure différence entre un mouvement structurel du sens donné *ad hoc* qui découle du transfert métaphorique de sens totalement fluide. L’intention reflète simplement la différence de tel et tel état. Le sens de l’être sort *ex nihilo*, c’est-à-dire par la double négation du sens de Gandavus (*duplex negatio*). Il fournit la définition de base de l’être en tant que chose objective dans le mode d’Olivi (*non répugnat esse*, ch. 5.1.2). La différence entre l’être formel et le non-être fonde la vérité qui est ensuite reprise par la linguistique structurale et la numérisation digitale. Du point de vue du sens minimal d’être donné par la double négation (*ens diminutum*), il est complètement indifférent vers quel but l’intention moderne est dirigée : que ce soit la chimère, la première substance, la différence formelle entre l′un numérique et le zéro. L’essentiel est qu’au moins un certain mouvement de pensée ait lieu, ce qui établit la différence primaire par la différence du néant pur. Enfin, le sujet moderne est devenu une simple métaphore. Il prit le rôle de l’apprenti sorcier en fondant cette conception nihiliste de la métaphysique. La réalité de la première substance n’est plus nécessaire à la forme objective de la cognition, car elle a été remplacée par une vision éclairée du sujet humain et divin. Pour la première fois, la connaissance transformée en objectivité est devenue le pouvoir exclusif des sujets démiurgiques au sens de *dativus auctoris*. Ce datif justifie *Lichtung* de l’époque future des Lumières dans sa vérité et non vérité. Toute la procédure de cognition objective montre que cette construction s’effondre sans la structure ontothéologique de la métaphysique. Après la mort de Dieu, le règne de la vérité unique a surgi dans le cadre de la science unifiée donnée logiquement mathématiquement comme une sorte de mythologie nouvelle. Voyez la règle actualisée de la métaphore dans la science et le monde des manipulations médiatiques, qui établissent un nouvel univers par lequel la pensée contemporaine reflète des simulacres virtuels de toutes sortes.

### 5.2.3 Ontothéologie objective et Dieu moderne

Le lieu (*Lichtung*) originel qui a transformé l’intellect divin en démiurge divin moderne, il faut le chercher dans le fondement de la subjectivité moderne qu’Ibn Adi concevait pour la première fois (OBJ I, ch. 2.2). Le recteur chrétien de la Maison de la Sagesse de Bagdad esquissait la Trinité divine comme l’intellect divin se reflétant lui-même dans l’exercice de sa propre activité et se contemplant simultanément comme objet d’autoréflexion. L’intellect de la personne du Père existe dans la pleine ipséité en exerçant sa pensée (*'aql, intelligere*) ; le dédoublement de la pensée dans l’exercice de l’autoréflexion donne à la personne du Fils une nouvelle détermination au sein de l’essence divine (*'āgil, intelligens*). Le Saint-Esprit crée un milieu d’autoréflexion immanente entre le Père et le Fils, parce qu’il comprend les deux personnes divines dans leur propre performance et existence (*mā'gūl, intelligibile*). L’Esprit saint sortira finalement dans la création en prenant la forme d’une sagesse divine agissante au monde. Il montre de manière phénoménale *ad extra* l’être intérieur de la Trinité, qui est d’abord défini *ad intra*. Ibn Adi définit l’acte de l’Être divin qui établit l’acte de la pensée donnée en trois hypostases indépendantes. La transformation de la réflexion effectuée selon l’œuvre *Ennéades* de Plotin suit les relations de trois Personnes divines. Le second averroïsme suit la métaphysique d’Avicenne qui reprend dans la Falsafa les caractéristiques les plus importantes de la subjectivité exposées par Ibn Adi. Gandavus a dû créer un concept de création en conflit avec le premier averroïsme qui refusait de spéculer sur l’intentionnalité et l’intellect divin. Les modernistes de la deuxième vague ont dû inventer la subjectivité divine qui a créé le monde de manière libre et, qui plus est, *ex nihilo*. Pour ces raisons fondamentales, la modernité chrétienne ne pouvait pas suivre la voie des émanations néoplatoniciennes qu’Avicenne concevait sur le modèle de l’intellect cosmique actif produisant des formes intelligibles (*Dator formarum*). Aquin, qui était un semiaverroïste et un adepte d’Avicenne ainsi que le thomisme ultérieur, ils attaquaient ce modèle en principe (ch. 4.5.1). L’avicennisme Latin a définitivement quitté la métaphysique originale d’Avicenne vers l’an 1280 et il a pris sa propre voie de pensée.

L’anthropomorphisme objectif de Dieu moderne posait un sérieux problème aux représentants du second averroïsme. Ils ont réussi à mettre en scène la condamnation de 1277 au niveau académique. Cependant, ils ont dû réagir aux accusations des aristotéliciens de l’école du premier averroïsme, comme Siger et Aquin. En introduisant l’aristotélisme néoplatonicien, les modernistes ont fait de Dieu une divinité d’émanation néoplatonicienne qui opère dans l’homme par le biais d’un *intellectus agens* cosmique séparé. Aquin transforma Averroès en un averroïste et il légitimait *intellectus possibilis* d’Avicenne en tant que doctrine chrétienne (ch. 4.5.1). Ces semiaverroïstes ont conçu *intellectus possibilis* d’Averroès, présenté dans CMDA comme un *quartum genus*, comme l’intellect cosmique actif d’Avicenne. L’interprétation confuse d’Averroès à l’école de Tolède inspirait les interprétations semiaverroïstes d’Aquin et d’Aegidius. Ils rejetèrent l’interprétation de l’intellect dans CMDA, mais acceptèrent l’intellect comme une forme autonome. Du coup, l’interprétation du thomisme vers 1280 a été exposée au danger d’hérésie que représentait le modèle d’émanation de Dieu moderne en tant qu′un donneur de formes. Tous les représentants de l’école du premier averroïsme, y compris Aquin, ont critiqué les émanations avicennistes et averroïstes. Le thomiste Aegidius, dans le rôle d’*alter ego* d’Aquin, fit un revirement de pensée vers 1270, ce qui est documenté dans la troisième partie du Manuscrit d’Oxford (ch. 4.3.2). Siger n’a pas eu besoin de faire de tels compromis en ce qui concerne l’objectivité des modèles avicennistes de comitation. Il a fondamentalement rejeté la primauté de la métaphysique d’Avicenne pour les mêmes raisons qu’Averroès (*Avicenna diceret oppositum, sicut recitat hic Commentator*, ch. 4.4.1). Le thomisme objectif et le scotisme n’ont jamais atteint la pleine unité de la personne, puisqu’ils ont introduit l’intellect comme une forme hypostasiée dans l’âme. Siger refusait strictement la comitation avicenniste en tant que déduction objective d’exemplars à partir de l’intentionnalité divine. D’une part, il s’agissait d’un non-sens philosophique et d’autre part, d’une hérésie chrétienne. La conséquence finale d’un tel enseignement était l’abolition de l’unité substantielle qui maintenait les personnes dans la Trinité divine (*ista positio in fide nostra est haeretica, et irrationalis* ; ch. 4.4.3). Les sophistes Latins ne pouvaient pas être des hérétiques officiels ; Dieu moderne a dû être modernisé à plusieurs reprises après 1280 pour prendre une nouvelle forme. Après la liquidation académique de l’école du premier averroïsme de la rue du Fouarre, Aegidius et Gandavus ainsi que d’autres objectivistes modernes ont dû clarifier les relations entre la simplicité divine et la multiplicité de la création. Les modernistes ont séparé la création et le Créateur en rejetant la comitation d’Avicenne effectuée selon la déduction de *Liber de causis* ; ils ont ainsi refusé le concept d’Avicenne selon lequel Dieu est le Donateur des formes. Cependant, la mythologie de l’objectivité postulait qu’une certaine forme de pluralité devait subsister dans Dieu moderne. Dans le cas contraire, la théorie de la vérité objective unique ne tiendrait pas et la structure ontothéologique de la métaphysique moderne ne serait pas viable. Le problème du Dieu moderne est très simple : un Dieu immuable crée tout *ex nihilo* et introduit ainsi un changement dans son existence inchangée. Ce diacosmos objectif constitue la base de la vision anthropocentrique de Dieu, de l’homme et du monde, car il introduit la totalité du *tertium ens* dans le système de métaphysique ontothéologique. En Dieu moderne, quelque chose doit « exsister », car l’intentionnalité divine établit la sphère exemplaire de l’objectivité. Sur le mode de la justesse et de la certitude ontothéologiques, la vérité n’est pas liée à Dieu en tant que *causa prima*, mais au changement intime donné sur le mode exemplaire « *semel—semper* ». La structure ontothéologique de métaphysique moderne exige que le fondement de l’être du troisième genre soit projeté directement en Dieu qui fait le fondement indubitablement correct et certain de l’être.

Le premier averroïsme rejetait strictement toute anthropomorphisation de Dieu. La vérité génériquement différente de la philosophie ne permet une investigation scientifique de Dieu qu’en forme de *causa prima* et seulement dans le mode de connaissance donné dans le mode appelé « *quoad nos* ». Des modernistes et augustiniens avaient un problème cardinal à résoudre, que le premier averroïsme n’avait pas du tout. Voyons le point de vue de Siger exposé dans la dispute sur l’éternité du monde (ch. 4.4.1). La modernité a dû créer Dieu moderne, qui contenait la vérité objective sous une forme exemplaire. La paranoïa objective donnée par l’exclusion de la troisième possibilité exige que Dieu créé objectivement et donc anthropomorphiquement symbolise la schizophrénie de la personne moderne d’une manière exemplaire, puisque cette schizophrénie est donnée par la pluralité des formes ou des substances dans l’homme. Cependant, cette pluralité substantielle ou formelle ne peut exister dans l’acte absolument simple de l’Être divin et de l’Essence divine. Gandavus introduisit l’intentionnalité et la prédication démiurgique directement dans l’essence divine, créant ainsi en Dieu une sphère indépendante des êtres du troisième genre. La nouvelle construction de la réalité crée une sphère d’objectivité en Dieu moderne. Ce simulacre métaphysique reçut un caractère objectif et anthropomorphique, qui a constitué l’habitus de base de Dieu moderne jusqu’à sa mort au XIXe siècle. Le premier averroïsme, qui défendait sans compromis la ligne de la première science d’Aristote, ne pouvait admettre que l’analogie entre Dieu et l’homme soit le fondement de l’unité métaphysique de l’homme. La détermination de l’essence divine appartient soit à la théologie de la révélation, soit aux récits mythologiques de la licence ontothéologique et poétique, comme l’a fait Bonaventure. Il n’est pas permis de mélanger des connaissances qui relèvent de genres différents. La modernité a déplacé la science divine vers l’intimité de l’essence divine et elle fit de Dieu un sujet schizophrène moderne. L’intentionnalité créatrice travaille dans l’essence divine comme « *esse in* », parce que la pensée divine et l’intentionnalité divine font partie de la simple essence divine. La volonté créatrice envoie cet être intentionnel dans la création dans la deuxième phase, où il se manifeste dans le mode objectif « *esse ad* ». Ensuite, la connaissance aristotélicienne de Dieu s’applique dans le mode « *quoad nos* ». Reprenant la position des modistes (*modistae*), la connaissance de Dieu se fait par l’intellect limité par les sens, comme la dispute de Siger avec le second averroïsme l’a montré (ch. 4.4.1). Dieu des sophistes Latins est défini après la condamnation de l’année 1277 en contradiction explicite avec l’enseignement des modistes. Aquin a défendu leur enseignement dans la partie introductive de *Summa Theologiae*. La connaissance de Dieu existe selon deux modes : « *secundum se* » et « *quoad nos* ».[[407]](#footnote-407) Pris dans le mode « *secundum se* », Dieu pour nous est inconnaissable. L’anthropomorphisation moderne de Dieu ne propose pas une preuve scientifique de l’existence divine, car elle doit se faire sur la base de la causalité. Ensuite, il y a soit une mythologie dogmatique selon le dialogue *Timée*, soit une connaissance génériquement différente de la théologie. Le premier averroïsme ne pouvait pas produire une anthropomorphisation de Dieu. En suivant la présentation critique des *Seconds Analytiques* et *De anima*, ces philosophes ne sont parvenus à la connaissance de l’essence divine qu’indirectement (*quoad nos*), c’est-à-dire uniquement sous la forme de *causa prima* souveraine.

Henri de Gand s’est emparé de la sphère immanente de l’autoréflexion divine. Conformément à la dualité des règles de Bonaventure (*regula agentis in/creati*), il en a fait une nouvelle forme de subjectivité démiurgique. Dieu moderne reçoit une intentionnalité exemplaire fondée sur la volonté créatrice et l’intellect. Il s’est ainsi divisé de manière schizophrénique en un être intime et une pensée rationnelle objective. La raison de cette interprétation n’est pas principalement philosophique, mais théologique. La première forme de cette prédication a eu lieu dans le contexte de la « *relatio* » liée à la réception du commentaire de Simplicius sur *Catégories* fait selon le scénario des *Nominales*. Pierre d’Auvergne (Petrus de Alvernia, †1304) écrivit un commentaire sur *Catégories* quelque temps après l’année 1270. La détermination dans le cadre de la « *relatio* » implique la relation universelle entre le genre hypostasié et l’espèce, et non une déclaration concernant l’accident par rapport à la seconde substance.[[408]](#footnote-408) Pour les partisans du second averroïsme, la pensée faite selon le Sophisme oxfordien place la relation au niveau des espèces et des essences données comme des quasi-substances qui sont des causes réelles (*dicitur res naturalis, cum a natura talium rerum causetur*). Par conséquent, la catégorie de relation qui détermine la seconde substance universelle dans la pensée a reçu la causalité et l’essence hypostasiées. En outre, elle a été dotée d’une effectivité causale. L’explication herméneutique s’intéresse de près à cette appropriation ontothéologique de l’être sous la forme exemplaire de *dativus possessivus*. L’insertion de l’être dans le système de l’ontothéologie objectivement conçue modifiait le lien volontariste d’Olivi entre le *dativus possessivus* et le *dativus auctoris* et produisit une *resolutio* objective de la nouvelle métaphysique.

L’ouvrage *Quodlibet IX* de Gandavus, écrit vers 1286, s’inspire du commentaire de Simplicius sur *Catégories* selon la traduction latine de Moerbeke. Rappelons la partie essentielle du commentaire de Simplicius, qui établit la première détermination transcendantale de l’être mise en forme d′« *esse ad* » (OBJ I, ch. 1.3.2). Il promut la relation au genre néoplatonicien d’être qui surpasse toutes les catégories afin de créer une détermination catégorielle de l’objectivité sur le mode *absolute* et *simpliciter*. En plus, Simplicius modifia la prédication de la catégorie appelée *habitus*. La détermination objective de l’habitus a transformé la détermination accidentelle aristotélicienne de la substance en une détermination générique et essentiellement donnée de l’être. Nous avons cité le passage clé du commentaire sur *Catégories*, dans lequel Simplicius a transformé l’habitus qui était un accident en habitus néoplatonicien en tant qu’essence. Le nouveau type d’habitus a pris la place de la seconde substance d’Aristote (*In Simpl. Cat*. 163.31). Les matrices précédentes ont montré que la catégorie appelée habitus détermine la chose dans son identité essentielle et dans la portion minimale de l’être. Pour établir une théologie moderne, Henri a dû transformer le rapport entre substance et accident selon le néoplatonisme, car le diacosmos des substances comme *tertium ens* doit être fondé en Dieu moderne. Dans la sphère primaire de l’intentionnalité divine, il existe un *locus specierum* archétypal et exemplaire. L’artisan du dialogue *Timée* dispose d’idées mathématiques et de formes géométriques pour la création. Il les conserve dans sa pensée et les imprime ensuite dans la matière intelligible du troisième genre. Dieu moderne porte en lui un entrepôt d’intentions objectives, tout comme l’individu contemporain doté de *memoria* augustinienne et de l’informatique en nuage. En Dieu se trouve le domaine objectif postulé sur le mode « *semel—semper* », parce que l’individu moderne est limité et mortel. Dieu, en tant qu’être pur en soi, il ne peut contenir aucune différence catégorique entre la substance et l’accident. Les catégories aristotéliciennes distinguent fondamentalement l’altérité de l’être donné essentiellement *per se* et accidentellement *ad aliud*. Dans la première sphère d’objectivité, Gandavus a dû abolir les déterminations catégorielles aristotéliciennes de l’être qui se rapportent à la seconde substance. La multiplicité en Dieu doit être réalisée d’une manière ou d’une autre ; sinon, il n’y aurait pas de base pour l’objectivité donnée en exemple à toute la création. Gandavus fit relier deux niveaux d’être. Outre l’interprétation des catégories d’Aristote, il avait besoin de la prédication de Simplicius qui transformait les catégories en hypostases. Les termes « *habitus* » et « *relatio* » ont reçu le rôle le plus important, selon la signification hypostasiée de Simplicius. Le diacosmos objectif des Latins sophistiqués doit recevoir une forme de prédication catégorique que Simplicius a élaborée pour le néoplatonisme. Pour sauver la détermination objective de l’être faite par les exemplars, Gandavus créa un Dieu anthropomorphique sous la forme d’un sujet moderne. Il a transformé la substance et les prédicats aristotéliciens en propriétés transcendantales de l’être. En suivant le second averroïsme, il a utilisé ces nouvelles déterminations de l’être dans le schéma métaphysique d’Avicenne de l’être en tant qu’être. Cette construction ontothéologique a produit la première version de *metaphysica generalis* que Scotus réalisait dans son intégralité.

L’herméneutique doit explorer la manière dont le *Quodlibet IX*, qq. 1–3 utilisait la conception de *tertium ens* pour s’intégrer dans le système de la subjectivité créatrice absolue. Dans ce traité, le *Doctor Solemnis* fournit une résolution complète de l’être conçu objectivement et pas seulement un concept d′une *res* objective. Les illuminés modernes observent la création par des yeux divins. La totalité de l’être est exposée du côté objectif créé par Dieu en tant que démiurge. Le monde ne peut pas être reconnu à l’ancienne façon, à partir de substances premières non fiables et changeantes. En ce qui concerne Dieu, toutes les intentions de l’être sont données d’une manière absolument simple. La pluralité en Dieu et la variété de ses activités n’existent que du point de vue humain. Henry doit annuler le principe de base des modistes sur l’exposition de l’être de face, des substances premières réelles. Gandavus clarifie le terme « *quoad nos* » donné dans l’école des modistes par le fait que l’essence objective en Dieu ne diffère que sur le plan de définition (*secundum rationem*). Le mode d’être est donné dans le mode *simpliciter*, car sinon il y aurait une multiplicité substantielle en Dieu. Gandavus définit l’habitus comme l’être minimal (*esse diminutum*) des choses perçues intentionnellement et données uniquement dans la pensée divine. L’être objectif des intentions divines implique donc un caractère potentiel et ne met en aucun cas en péril la simplicité actualisée de l’Être divin. La relation entre le Créateur et la création est déterminée par les trois déterminations de base de l’exemplaire (*triplici ratione*), qui ont été présentées dans le chapitre précédent.

« En Dieu, ces trois aspects ne diffèrent que par leurs définitions et ils sont donnés par rapport à son être de la même manière. Ils ne diffèrent que nominalement (*differentes solo nomine*), à savoir : l’essence divine en tant que le pur acte de création ; les intentions concernant la création ; l’exécution réelle de la création donnée dans la création (*deus* *creativus, creaturus et creans*). » [[409]](#footnote-409)

La première finalité est donnée dans le scénario classique de la causalité créatrice, qui est donnée dans l’essence divine éternelle, qui crée les choses réelles *ex nihilo* (*deus creativus*). L’objectivité n’existe pas au premier niveau, car la causalité créatrice est réelle, et donc cet *actus essendi* fait une composante de l’essence divine (*esse in*). La seconde détermination établit la mesure idéale de l’être dans l’acte de la pure intentionnalité de la pensée divine, qui est orientée vers les exemplars prévus dans l’essence divine (*deus creaturus*). Dieu veut que ses pensées créatrices existent objectivement et éternellement dans son pur être créateur. Le participe actif du futur prouve que cette préexistence intentionnelle de toutes les choses en tant qu’objets de la pensée et de la volonté divines établit la possibilité d’une création future, puisqu’elles ne sont données qu’à titre de pure possibilité. Mis sur le plan des *creabilia*, l’ensemble des objets intentionnels forme un monde de sens objectif qui garde un caractère exemplaire. Ce diacosmos de *tertium ens* existe de manière mythique dans la pensée divine, mais il est déjà intentionnellement tourné vers la création dans le mode des actions futures (*esse ad*). L’acte primaire d’intentionnalité confère la forme exemplaire de l’être à tous les objets de la volonté et de la connaissance divine ainsi donnés. L’être objectif existe comme la relativité exemplaire selon Simplicius qui proposait la catégorie de la relation hypostasiée (τῷ δὲ πρός τι τὸ ἁπλῶς πρὸς ἄλληλα λέγεσθαι, *In Simpl. Cat*. 61.9–10). L’être du troisième genre est thématisé objectivement *ex nihilo* en tant qu’objet intentionnel conçu qui se référe uniquement à la simple existence divine. L’objectivité est donnée sur le plan divin exemplaire, pour être comme absolue par rapport à la totalité de l’être réel créé. Elle en est séparée, car elle forme une composante objective de l’essence divine (*rationes exemplares*). La troisième détermination montre l’unité objective entre les exemplars en Dieu et leur être effectif dans la création (*deus creans*). Le mode objectif « *esse ad* » est devenu un fait créateur grâce à la volonté divine. Le démiurge suprême, dans l’acte de la première déduction réelle, a fait passer l’être objectif de son esprit à l’actualité du monde créé. Il s’agit du mode aristotélicien de la connaissance sensuelle et intellectuelle en forme « *quoad nos* ». L’objectivité est donnée au troisième niveau en ce qui concerne l’être relatif, la totalité des choses créées réelles, parce qu’il est devenu une composante objective de la création (*rationes seminales*). Le deuxième niveau de l’intentionnalité divine objective a créé une mesure substantielle infinie idéale d’objectivité en *deus creaturus* ; le troisième niveau a assuré sa réalisation substantielle finie et son imitation dans la création en *deus creans*.

Le triple aspect de l’essence divine établit la construction en trois étapes de la métaphysique ontothéologique objective sur le mode : être divin — être objectif — être réel. Suivant le modèle de Bonaventure, Gandavus a créé une double analogie de l’être objectif exemplaire dans l’esprit divin et de l’être objectif séminal dans les choses créées. Il en résulta un nouveau système métaphysique, connu plus tard sous le nom d’*analogia entis*. L’architecture de la double règle de Bonaventure reçut la première forme métaphysique sous la forme de *resolutio* moderne de l’être. Scotus reprit la structure ontothéologique de la métaphysique sous cette forme trinitaire. Il la modifia en abolissant l’esprit objectif de Dieu, qui est donné par l’intentionnalité réflexive. Il transfère cette sphère d’objectivité à la métaphysique aristotélicienne et il la fait opérer par des hypostases objectives qui existent dans la création et non en Dieu moderne. Le système trinitaire du second averroïsme est ainsi devenu le dualisme moderne entre le concept réel et le concept objectif de l’être. À la suite de Scotus, le Spinoza postmoderne a transformé la structure triadique en une structure duale en déplaçant l’objectivité directement dans la nature sur le mode de *deus creans* (*natura naturans*). Comme Scotus, Spinoza abolit la production objective d’exemplaires en Dieu de Gandavus. À l’époque de la mort de Dieu moderne, Spinoza transposait la causalité créatrice dans la nature pleinement objectivée. Contrairement à Scotus, cet avicenniste postmoderne introduisit l’émanation néoplatonicienne directe dans la création, suivant l’exemple des mystiques juifs néoplatoniciens et David de Dinant. Suivant la règle de *dativus incommodi*, Scotus et Spinoza ont déclaré que la sphère de l’objectivité divine n’était pas nécessaire. Après l’intervention de Spinoza, Dieu anthropomorphique a cessé d’agir et de penser. Depuis la fin du XVIIe siècle, il est entré dans un état végétatif. Dieu métaphysiquement vide de *Modernorum* à l’époque de la mythologie a accompli le destin kénotique classique du Messie en tant que serviteur divin mentionné dans la *Lettre aux Philippiens* (ἐκένωσεν, Phil 2:7). L’épopée d’Homère connaît ce mythe kénotique sous la forme de l’histoire du jeune homme nommé Tithonos. Les *Hymnes homériques* décrivent comment la déesse de l’aube Eos est tombée amoureuse de ce jeune homme (*Hymni Homerici* 5.218–247). La déesse Eos demanda à Zeus de lui accorder l’immortalité, mais elle oublia le don de la jeunesse éternelle. Tithonos resta immortel, mais son aspect sénile et sa décrépitude le firent entrer dans le même état végétatif que l’âme de l’Hadès. Henri de Gand n’est pas allé aussi loin dans la destruction de Dieu moderne, car il a été le premier à établir sa figure nihiliste et kénotique. Gandavus projette en Dieu des intentions avicenniennes sur le mode des potentialités divines. Placées dans l’individualité et l’intimité de l’Être divin, elles génèrent objectivement toutes les possibilités de sa libre volonté créatrice. Le sens nihiliste de l’être est défini comme une relation objectivement donné aux intentions divines (*esse ad*) qui confèrent à ce type d’être la première détermination faite sous la forme d’une identité donnée objectivement. La détermination du monde réel dans son actualité est séparée de l’intentionnalité divine et, naturellement, de la substance divine. Le statut ontologique n’est pas une idée platonicienne donnée comme un être subsistant ; il n’y a pas de multiplicité d’idées platoniciennes comme substances en Dieu. L’objectivité exemplaire de Bonaventure passe par le mode « *esse ad* » pour atteindre sa forme séminale exercée dans la création. Gandavus a repris ce scénario démiurgique du concept d’Olivi de causalité intime de la volonté (*potentia substantialis*, ch. 5.1.2). Les exemplars existant objectivement dans l’essence divine passent dans la création selon le scénario de *Liber de causis*. Contrairement aux formes hypostasiées néoplatoniciennes de *Liber de causis*, la détermination des choses dans la pensée divine n’est donnée que potentiellement. Elle effectue la première détermination de l’être sur le mode d’*esse diminutum*. Le sujet divin et humain contemple cette *scibile* objectif sur le mode de l’intuition (*intellectus*) de Grosseteste. Tous les postmodernes ont repris cette vision objective de *tertium ens* non existant, à commencer par Arnauld, le premier cartésien (OBJ I, ch. 2.4.4). Husserl a complété cette vision eidétique à l’époque du nihilisme métaphysique décrit par Heidegger.

La subjectivité divine souveraine, donnée dans l’acte d’affection volitive et intellectuelle pour la création potentielle, a établi une similitude universelle de l’être dans le cadre d’*analogia entis*. L’analogie est déterminée par les produits nécessaires donnés entre la substance divine actualisée et les produits potentiels de leur pensée et de leur volition. En conséquence, la sphère primaire de la relation « sujet—objet » donnée par les exemplars et les intentions est née en Dieu moderne. Au premier étage de la *resolutio* moderne de l’être se trouve l’*obiectum* absolument donné, qui est intentionnellement conçu par Dieu dans ce type spécifique d’existence. L’intentionnalité donnée dans la direction de la création possède un caractère exemplaire et pleinement objectif. Au niveau inférieur, les choses entretiennent entre elles une relation réelle, déterminée comme une détermination catégorique de la substance selon Aristote (*relatio realis*), qui inclut l’activité créatrice secondaire des agents humains. Ces deux relations forment un ensemble ontothéologique d’unité d’être qui est conçue de manière univoque comme l’analogie objective (*analogia entis*). Ce scénario a établi la base de la construction anthropologique propre à la métaphysique moderne. Ainsi, nous avons trouvé le lieu d’origine où l’objectivité a émergé. Rufus a conçu la première forme de cette analogie par la forme mathématique du Sophisme oxfordienne (OBJ II, ch. 3.3.1). Gandavus orienta *via Modernorum* pour prendre la direction vers l’ontologie et des sciences humaines modernes. L’humaniste réformé Goclenius l’a systématisé pour la première fois, puisqu’il était un expert européen aux études de la sorcellerie (ch. 5.5). Dieu a reçu un esprit hypostasié objectif et il est devenu un individu moderne. La création d’une nouvelle sphère d’intimité intentionnelle en Dieu a été faite selon la détermination habituelle de Simplicius de la relation comme étant du troisième genre (πρός τι τὸ ἁπλῶς, *esse ad*). La sphère de l’objectivité ne peut pas être donnée en Dieu comme une autre substance ; elle doit devenir une intention potentielle et créatrice. Cette puissance a reçu un caractère exemplaire et permanent, c’est-à-dire de manière objective et habituelle. Selon le deuxième averroïsme, la pluralité substantielle peut être donnée en l’homme, mais en aucun cas en Dieu. La schizophrénie divine ne garde qu’un caractère objectif et non substantiel, comme dans le cas du sujet humain moderne. Le livre *Quodlibet IX* cite littéralement la partie clé du commentaire de Simplicius sur *Catégories* dans la traduction de Moerbeke (éd. Pattin, t. I, pp. 280.85–281.90). Le travail a établi la première relation objective avec *tertium ens* qui se déroule dans l’intentionnalité divine.

« Il n’y a [en Dieu] aucune détermination habituelle, parce que c’est impensable. Il n’y a pas d’altérité donnée à autre chose, comme il y en a dans la prédication de l’habitus à l’égard de la substance. Une catégorie est différente de l’autre et ils ont une relation différente les uns avec les autres. Dans ces déterminations catégorielles, comment peut-on penser la relation à l’autre (in istis ipsum 'ad aliquid' considerari) différemment que dans le mode d’analogie (secundum aliquam analogiam) ; comme c’est le cas quand on dit de la cause qu’elle existe là où est l’effet (causas dicimus ibi et causata) ? » [[410]](#footnote-410)

La référence au terme de Simplicius « *ad aliquid* » (πρός τι τὸ ἁπλῶς) indique qu’il n’y a pas de détermination de la deuxième substance dans la sphère de la première objectivité. L’argument montre une *apaideusía* patente des modernistes. Gandavus considère la détermination de l’habitus par les néoplatoniciens comme un véritable terme aristotélicien. L’habitus en tant qu’hypostase ne peut exister en Dieu, puisqu’il est absolument simple. La citation, conformément à Simplicius, conçoit l’aspect objectif de l’être comme pris de la direction de Dieu à la création (« *ad aliquid* » *considerari*) et il est créé analogiquement (*secundum aliquam analogiam*). Dieu conçoit objectivement les choses en les prévoyant, pas en les créant réellement comme des idées platoniques. Il ne peut y avoir de multiplicité d’êtres dans la sphère de la simple essence divine. Les déterminations catégoriques se font maintenant par analogie, puisque la primauté de la seconde substance est établie par la subjectivité hypostasiée du divin démiurge. La prédication catégorielle part de Dieu à la création en passant par le mode intentionnel « *esse ad* ». Revenons à la possession de soi de la volonté dans le terminus d’Olivi « *potentia substantialis* » (ch. 5.1.3). En tant que substance du troisième genre, la volonté est elle-même dans l’acte intime de la liberté donnée actualisée et est donc libre à l’égard de toutes les volitions possibles. Gandavus donne à l’intentionnalité divine dans le terme « *esse ad* » un sens similaire à celui utilisé par Olivi pour l’intimité du libre arbitre. Dieu possède une intimité objectivement donnée qui contient la puissance de sa volonté démiurgique et exemplaire. Le porteur de la relation intentionnelle objectivement n’est pas la substance divine, car il ne faut pas énoncer l′altérité en Dieu sur le mode « substance—accident ». Dans le cas de la simplicité divine, Henri ne pouvait pas appliquer la distinction classique du second averroïsme entre *potentia substantialis* et *accidentalis*. La pluralité n’est donnée en Dieu qu’intentionnellement sur le mode de la puissance pure, de sorte que la pluralité substantielle n’entre pas dans la simple essence divine.

Dans la pensée démiurgique divine, il y a une sphère intentionnelle et seulement potentiellement donnée qui porte sur un diacosmos objectif. La relation exemplaire de Dieu à la création peut être supposée valable au niveau de la subjectivité créatrice sur le mode de la puissance créatrice. L’objet intentionnel forme une portion minimale de l’être (*esse diminutum*) qui englobe tous objets conçus de cette manière. Mis dans cette relation « sujet—objet », chaque objet voulu dans la sphère divine est objectivement donné, puisque la réflexion divine n’est déterminée que par l’intentionnalité. Cette relation quasi substantielle est donnée de la direction du sujet divin sur le mode « *obiective* » car elle se rapporte de manière archétypale et exemplaire à la création. Par conséquent, il est donné universellement et s’applique à l’ensemble de la création dans le cadre nouveau de la métaphysique ontothéologique. Le chemin de vision dirigé vers la totalité de l’être est maintenant donné sur le mode divin « *esse ad* » comme un absolu et nécessaire qui est élaboré sur le plan de la pure objectivité exemplaire. Conçu sous une forme objective du Moteur immobile d’Aristote ou de *deus otiosus* d’Épicure, Dieu garde potentiellement l’intention de toute la création dans son esprit et sa volonté, établissant ainsi un niveau archétypal d’objectivité donnée *per prius*. Après l’établissement de ce genre de déisme objectif, les modernistes pouvaient emprunter le chemin large et commode qui conceptualisait tel ou tel objectif en étant sur le mode « *ad aliquid* ». Scotus traite cette « *aliquitas* » objective de telle sorte qu’elle ne soit pas dans la substance divine ; elle fait une détermination de l’être objectif mis entièrement à part (ch. 5.3.3). Descartes et Husserl répètent la vision objective « *ad aliquid* » de la direction du sujet absolument donné comme *cogito*, car elle est basée sur la subjectivité humaine. Le niveau primaire d’objectivité postule que l’exemplar procède du Dieu moderne dans le concept d’« *exsistere* » selon la relation susmentionnée entre *deus creaturus* et *deus creans*. L’objectivité se manifeste pleinement de la troisième manière lorsque Dieu anthropomorphe se rapporte au monde. Dans ce cas, toute la création participe à la définition exemplaire de l’être objectif dans la pensée divine à la manière des espèces séminales. L’analogie objective de Dieu et de la création est donnée par le fait que l’aspect objectif de l’intentionnalité divine reflète analogiquement son essence dans la direction de la création. Ainsi la résolution objective de l’ensemble de l’être a été créée sur le mode de l’analogie mythologique, que l’Occident latin prit dans le terme « *analogia entis* ». La citation suivante fournit le premier aspect objectif de l’être selon la question herméneutique du « comment » l’être objectif surgit dans la sphère de l’intentionnalité divine et comment il illumine le monde.

« Dans la troisième voie des relations qui concernent la correspondance (*modum relationis, qui consistit in commensurationibus*), Dieu se réfère à la création par son essence (*essentia sua*). Les choses créées se réfèrent à Dieu, car l’essence divine est la seule mesure de toute création (*unica mensura omnium creaturarum*) en raison de la simplicité essentielle (*ratione qua est essentia simpliciter*). Par sa propre essence ainsi définie, Dieu reconnaît la quantité et le degré de l’essence dans toutes les choses créées dans leur simplicité originelle, telles qu’elles sont données par et d’elles-mêmes. Cette essence divine, donnée selon sa propre mesure, reconnaît donc clairement les essences des choses créées selon le degré de leur détermination (*secundum gradum determinatum*). Cela est possible parce que l’Essence divine contient la perfection des choses, comme on peut le voir dans la discussion suivante. » [[411]](#footnote-411)

La construction objective de l’être est assurée par le nouvel ensemble de déterminations génériques établies par l’abstraction mathématique et géométrique (*en commensurationibus*). La citation affirme que toute substance réelle est donnée en soi dans le mode de subsistance et d’insistance (*esse in*). Grâce à sa propre simplicité d’être (*per se et ex se*), la substance divine donnée *simpliciter* inclut des déterminations transcendantales d’exhaustivité et de perfection dans une détermination objectivement donnée (*quantitas essentiae creaturae secundum gradum determinatum*). Simplicius définit les deux déterminations catégorielles (*relatio, habitudo*) comme les genres les plus élevés d’être mis en dehors de la première et de la deuxième substance. L’introduction de nouveaux genres se traduit par un ordre donné par une détermination différente des formes subsistantes (*gradus*) et donc la détermination de ces formes en fonction du degré plus ou moins grand de l’actualité matériellement donnée (*quantitas*). Grâce à l’apparition analogue de la quantité et de la qualité dans la sphère primaire de l’objectivité divine, un nouveau type d’identité objectivement mesurable apparaît, réalisé sur le mode de la gradualité objective et de la quantité. Puisque chaque substance créée existe dans la réalité (*actus essendi*), elle « exsiste » aussi objectivement dans une relation déterminée avec Dieu. La gradualité est passée des premières substances actualisées à la pure potentialité des concepts. Une telle idée était inacceptable pour le premier averroïsme. La puissance ne peut pas exister plus ou moins, car c’est la puissance ; les accidents appartiennent à la substance actualisée déterminée par le mouvement et le changement. Gandavus a concocté une sorte de métaphysique ontothéologique qui opère une causalité divine objective. Les potentialités objectives données par une définition essentielle prennent la place des substances premières réelles. C′est la version typique du Sophisme oxfordien, dans laquelle la définition essentielle, agissant de manière causale, a remplacé la prédication de substances premières. L’éclipse de la première substance a amené Dieu à devenir une mesure objective de l’être des choses sur le plan de l’univocité analogique (*est unica mensura*). Vers l’an 1285, le modernisme produisit une prédication complète « *ad unum* » non plus sur le mode de l’analogie mathématique, mais ontothéologique.

La mesurabilité de Dieu et de la création sur le mode de l’analogie mathématique (*en commensurationibus*) contient le noyau de la structure ontothéologique qui caractérise l’ère de la modernité. Suárez la transforma en une ontologie moderne et Leibniz en un modèle mathématique du monde. La citation établit une définition supplémentaire du datif existentiel, selon laquelle l’objectivité est signifiée à la manière de *dativus mensurae* (ch. 4). Résumons les fondements de l’ontothéologie de *Modernorum*. Elle est basée sur un type spécifique de proportionnalité qui forme la conception ultérieure d′*analogia entis*. La relation objective « *essentia—relatio—intentum* » existe en Dieu moderne et elle établit l’exemplar comme un nouvel être du troisième genre ; ensuite, Dieu le copie dans la création. Le modèle est créé dans l’intentionnalité divine en plusieurs étapes. Il forme l’objet intentionnel de l’essence divine (*esse in1*) ; il est habituellement donné comme une forme objectivée de sa pensée (*habitus1*). La relation de Dieu à l’exemplaire est de nature intentionnelle (*relatio1*). La première triade de déterminations établit l’existence primaire de l’exemplar dans la portion minimale de l’être objectif (*esse in2*). La relation primaire de l’exemplar est donnée par rapport à la substance divine illimitée (*esse ad1*). En ce qui concerne la création future, l’exemplaire objectif se présente comme un être objectif archétypal (*esse in2*). Il fournit le plus haut degré de rationalité exemplaire, qui est objectivement donné pour l’ensemble de l’être en dehors de Dieu (*esse ad2*). La modification créatrice de la relation objective et exemplaire dans la création réelle donne naissance à l’objectivité moderne. Maintenant, une réplication de cette objectivité divine est possible dans la création. L’objectivité est donnée dans la création comme la mesure ultime de tout être dans la direction de Dieu (*relatio2*), qui équipe chaque objet de cette relation avec la mesure d’être objectif et habituel (*habitus2*). La nouvelle forme hypostasiée de la relation (*relatio2*) est objectivement donnée au niveau de la création (*esse ad2*). Elle se manifeste par des substances réelles limitées et contingentes (*esse in3*). Grâce à l’intellect acquis et à l’illumination du Dieu moderne, les illuminés ont reçu la forme substantielle d’*anima intellectiva* (*habitus3*). Grâce à leur habitus inné, ils reconnaissent les espèces objectives dans leur habitus objectif (*habitus2*), qui est également présent dans l’être contingent des substances premières (*esse in3*). Cette relation objective est établie au niveau inférieur de la science empirique (*esse ad3*) à l’aide de l’abstraction aristotélicienne des sens sur le mode « *quoad nos* » (*relatio3*). Mais les illuminés philosophiquement compétents n’ont pas besoin de ce détour empirique et considèrent la rationalité exemplaire dans ses formes hypostatisées eidétiques, données par Dieu (*relatio2, esse in2, esse ad2*). Cette vision de la Jérusalem céleste objective est assurée par la correspondance des essences hypostasiées, des forems d′habitus et des relations établies selon la théorie de Rufus de la vérité comme assimilation (*coaequatio*). Les deux niveaux d’objectivité exemplaire et séminale se correspondent dans le mode de Jamblichus « Illimité—Limité » que Gandavus mit en forme moderne. Contrairement au néoplatonisme, la sphère archétypale des exemples ne forme qu’une composante des intentions divines et non de ses propres substances créées et réellement existantes.[[412]](#footnote-412) L’objectivité des espèces universelles de toutes sortes est donnée par le fait qu’elles existent dans l’intentionnalité divine comme une pure possibilité et non comme une entité créée (*qua numquam futura erant in existentia*). Toute la création participe alors à cet être donné par des intentions divines faites de manière objective exemplaire et objectivement séminale.

La structure objective de l’ontothéologie moderne a été établie comme un réseau de relations mutuelles données comme exemplars dans la création et comme intentions objectives en Dieu et en l’homme. L’analogie fonctionne dans le modèle de l’abstraction métaphysique et mathématique, car l’exemplarité concerne les relations de mesure, de degré et de quantité. La catégorie de *relatio* hypostasiée faite sur le mode « *esse ad* » a acquis une valeur fondamentale, puisqu’elle a élaboré la première forme de résolution objective de l’être. Il y a deux raisons à l’importance de la métaphysique de Simplicius nouvellement découverte. Premièrement, le niveau d’intentionnalité divine a reçu le premier dosage de l’être objectif (*esse diminutum*). Deuxièmement, à travers cette relation habituelle et quantifiable faite de détermination analogue et mesurable de l’être, la nouvelle métaphysique a établi la relation *per prius* à l’ensemble de la création qui a été élaborée sur le mode de « *ad aliquid* ». La première philosophie recherchée par Aristote et liée à l’être des substances premières a été transformée en une évidence faite intentionnellement et liée aux essences néoplatoniciennes et à l’intellect solaire des illuminés. Le développement de *tertium ens* à l’époque moderne dénotait une conception essentielle et eidétique de l’intentionnalité héritée de Simplicius et d’Avicenne. La modernité aveugle est guidée par le mythe solaire objectif, que les déesses de Vengeance académique offraient aux pieux augustiniens. Dans le monde souterrain géré par des Furies objectivement pensantes, il est tout à fait compréhensible que seul le simulacre objectif du soleil brille là-bas. La vraie sagesse de Parménide suit le chemin du vrai Soleil. La science joyeuse des illuminés fonda l’époque de la mythologie solaire objective faite au niveau de l’actualisation individuelle des essences objectives. Le *fiat* révolutionnaire de Gandavus, qui *ex nihilo* créa Dieu moderne et le monde objectif, représente le premier *factum* nihiliste, qui a établi l’histoire moderne de l’Occident latin. Par l’intentionnalité donnée sur la base de l’intellect actif hypostasié, l’être n’a obtenu le sens que du sujet (*Ge-Stell*). Gandavus fabriquait la donation de l’objectivité qui fait un événement historial de l′Être (*Ereignis*). Il élaborait la donation d′un être nihiliste (*Es gibt*) fait à la manière de *dativus mensurae*. Dieu est la plus haute mesure des déterminations objectives, parce qu’en lui ces déterminations sont données dans une mesure infinie et en elles-mêmes. L’essence divine établit l’exemplaire intentionnel et forme le premier niveau de relations. Son être primaire est donné dans l’essence divine (*deus creativus*), mais se manifeste dans la création future (*deus creaturus*). Le deuxième niveau de relations considéré par l’intellect humain est formé par la définition objective de la chose (*ratio seminalis* de Bonaventure), qui se reflète de manière analogue dans les choses réelles (*deus creans*). Les deux niveaux créent le triple lien complet de la nouvelle métaphysique conçue *modo geometrico*. Le rapport de Dieu et de la création se manifeste dans la fonction centrale de l’exemplar, qui rend le *medium* universel et univoque sous la forme ontothéologique comme *demonstratio*. Le passage de la nature illimitée de l’objectivité à la nature limitée est donné par le fait que l’essence intime divine mise en l’intention démiurgique, elle représente une définition souveraine et la définition (*ratio*) de ce qui est voulu par des exemplars. Par conséquent, ce ratio est habituellement donné sur le mode « ad aliquid » et établit la mesure exemplaire et objective de la création. Ce rapport divin de base fonctionne comme une relation intentionnelle (*esse ad*) et il est transmis rationnellement sur le mode de l’analogie dans la création. En conséquence, une structure ontothéologique complète de la première métaphysique moderne, éclairée par le soleil de l’intellect, s’est formée. Henry élaborait une construction sophistiquée de l’objectivité qui reprend le néoplatonisme avicenniste des modernistes parisiens. Il inclut dans cette forme du second averroïsme la prédication catégorique aristotélicienne donnée selon Simplicius. Selon Henri, Aristote et Averroès affirmaient à juste titre que rien d’autre ne peut exister en Dieu qu’un pur acte essentiel.[[413]](#footnote-413) L’objet de la pensée en Dieu (*divinum intellectum*) ne peut pas être une forme actualisée ou la substance en Dieu conçue à la manière de *tertium ens* néoplatonicien. L’intellect divin serait déterminé de l’extérieur, ce qui est exclu (*nihil est obiectum per se divini intellectus*). Les citations précédentes ont montré que rien d’objectif ne peut être ajouté à la première sphère de l’essence divine séparée (*primo modo nihil est obiectum per se divini intellectus*). La première forme d’objectivité surgit dans l’acte d’intentionnalité divine, par lequel, dans la pensée divine, l’objet intentionnellement conçu surgit comme un nouvel être du troisième genre. Dans les temps modernes, seul Dieu garde le droit à une pleine unité de sa propre substance en vertu de l’ipséité existentielle. Ce que la modernité paranoïaque énonce comme un privilège valable uniquement pour Dieu moderne non existant, le premier averroïsme de Siger attribué à chaque personne réelle et existante.

Le chemin vers la détermination objective de l’exemplar a été emprunté de Bonaventure et Olivi en séparant la portion minimale de l’être de la pure nullité par la forme du tiers exclu (*non repugnat esse*, ch. 5.1.2). Henry a amené ce modèle à la première sphère de l’être en Dieu, où il a exclu l’émergence d’une nouvelle substance ; il est parti en Dieu qui fait logiquement et psychologiquement des contenus intentionnels. Bonaventure, se référant au *Livre de la Sagesse*, incorporait déjà l’abstraction mathématique dans la détermination ontothéologique de l’existant comme une détermination transcendantale de la chose par mesure (ch. 4.1.3). Henry considère la détermination biblique et néoplatonicienne de *tertium ens* comme un aristotélisme authentique, car elle est contenue dans le commentaire de Simplicius sur *Catégories* en référence à l′Archytas pythagoricien. Revenons à l’effet mythologique de la divine comédie expliqué en raison du passage du pythagorisme archaïque et musical au néoplatonisme. Les Furies étaient certainement satisfaites du nouvel acte de la comédie divine intitulée « objectivité ». Le *Quodlibet IX* cité a changé l’ordre de l’abstraction selon la version de Kilwardby du Sophisme oxfordien, puisqu’il a mis l’abstraction objective et métaphysique comme le premier élément et l’abstraction mathématique comme la seconde. Chaque être est destiné par Dieu, donc il est destiné subjectivement et potentiellement dans le mode *per prius*. Cette forme de prédication catégorique établit la détermination objective et exemplaire de l’être. La nouvelle détermination détermine la mesure minimale de l’être donnée par un *habitus* objectif et par une *relatio* comme une sorte de *res* hypostasiée. La primauté du trinôme mathématique donne naissance à la forme objective de l’analogie dans le mode *inmediate* et *per prius*. Dieu agit réellement de manière causale par sa volonté essentielle, mais considère objectivement la causalité objective en lui-même. Gandavus a déplacé la catégorie de la relation au sujet divin, changeant ainsi fondamentalement tout le système de l’ontothéologie. Dieu est devenu un être humain en séparant la sphère impénétrable de l’intimité divine (*esse in1*) de sa rationalité démiurgique, de sa volonté et de son intentionnalité (*esse ad1*). Cela a donné naissance à une multiplicité démiurgique d’êtres du troisième genre en Dieu moderne qui est devenu un individu tout à fait schizophrène. La mort de cet individu divin était inévitable. Dieu moderne devait objectivement et nécessairement devenir un homme, de sorte que l’homme moderne puisse devenir un Dieu moderne, sur le plan de l’ontothéologie objective. Grâce à la nouvelle forme du trinôme mathématique, le *Docteur Solemnis* a laissé quatre types d’analogies objectives de l’être à la modernité victorieuse. La citation suivante montre la première résolution objective d’être en Occident latin.

« En ce qui concerne le premier de ces modes, qui est donné par rapport à la forme, il faut dire que les membres de la relation formelle peuvent diviser la forme sur le mode de similitude faite de quatre manières. La première manière est faite simplement et séparément (*simpliciter et absolute*), et la forme dans un lien n’a aucune sorte de liaison avec le second lien. Un autre type de relation est donné en ce qui concerne le deuxième lien communiquant la forme, et cela se fait de trois manières. Soit la relation est créée intentionnellement (*secundum rationem intentionis*), soit par imitation (*secundum rationem imitationis*), soit par similitude faite dans le contexte de production (*secundum rationem productionis*). » [[414]](#footnote-414)

Il existe quatre types de similitudes de forme. L’unité de la similitude objectivement donnée et de l’univocité analogique est obtenue par la communication de la forme objectivement donnée (*communicantia in forma*). La première similitude a un caractère complètement séparé, car l’essence divine n’est pas divisible et ne peut être communiquée sous aucune forme de similitude (*nulla praerogativa secundum formam*). L’essence n’est partagée que par les Personnes de la Trinité Divine à travers la forme divine de communication. Entre Dieu et la création, il n’y a aucune similitude quant à l’essence, aussi le premier modèle de similitude n’est pas possible. Au niveau de la création, nous percevons cette forme d’être divin seulement indirectement, à travers l′intuition de la forme objective faite comme un être eidétique pur. Cette première identité ne renvoie à rien d’autre, car elle est absolument donnée. La deuxième forme de la communauté des formes (*alio modo*) établit l’objectivité moderne de trois manières différentes. La relation est donnée intentionnellement (secundum rationem intentionis) ou par imitation (*secundum rationem imitationis*) ou par similitude dans le contexte de la production (*secundum rationem productionis*). Analysons ces relations des formes du datif objectif (*dativus obiectivus*, ch. 4). La clé est la séparation du *dativus possessivus* lié à l’essence divine (*esse in1*) de la communication de l’intention divine faite sur le mode du *dativus auctoris* (*esse ad1*). Le *dativus possessivus* est exclu dans le cadre de l’objectivité, grâce à la séparation de l’essence divine. À elle appartient la plénitude intime de l’être. La relation de l’intimité possédant l’Essence divine est séparée des trois autres relations, qui sont basées sur l’objectivité divine manifestée. L’expression des intentions divines faite sur le mode du *dativus auctoris* (*esse ad1*) établit déjà la communication externe des exemplaires sur le mode « *ad aliquid* ». Dieu crée en lui-même la puissance du type « d′être autre chose que l’essence », qui est la forme de base du *tertium ens* objectif. De cette manière, l’hypostase et la relation objective de l’intentionnalité divine à l’essence divine (*esse ad1*) étaient nées. Gandavus distinguait le *dativus possessivus* lié à l’essence de l’acte d’intentionnalité divine donné comme *dativus auctoris*. Dieu moderne est l’auteur d’une pensée exemplaire, puisqu’il a établi la production objective de capital créatif (*creabilia*). Ce capital objectif devient réel en raison de la production réelle du monde créé. Dieu de Gandavus est devenu un capitaliste et un investisseur exemplaire dans le mode futuriste « semel-semper. » Le projet de la création du monde est objectivement donné *ex nihilo* et représente la première intention entrepreneuriale qui est donnée de manière pleinement nihiliste, objective et exemplaire. Après la mort de ce simulacre, les banksters d’aujourd’hui l′ont remplacé à l’âge du nihilisme métaphysique.

La subjectivité de Dieu est complètement séparée (*absolute*) grâce à son existence intimement donnée. L’objectivité commence sur le mode de *dativus auctoris* dans la sphère des relations intentionnelles divines. Celles-ci émergent de la perspective de la création sur le mode de l’infini et donc aussi de l’imitabilité vis-à-vis de la création finie (*esse ad2*). Grâce à l’infini divin, la sphère de l’objectivité secondaire forme une composante de la structure ontothéologique de la création en tant que mesure quantitative et imitabilité progressive. La double forme de l’exemplar en tant qu’intention divine *ad intra* et en tant que mesure objective *ad extra* établit la forme analogique de similitude entre Dieu et la création. Cela rend possible la communication des idiomes objectifs du Dieu moderne selon les deux modes, c’est-à-dire par imitation (*secundum rationem imitationis*) ou par similitude dans le contexte de la production (*secundum rationem productionis*). Ce que Dieu moderne entend par des exemplars mythologiques, cela est reconnu objectivement par le sujet moderne. Du point de vue de l’herméneutique, cela ouvre la question de *communicatio idiomatum* objective, qui a été adoptée de la théologie dogmatique à l’ontothéologie moderne. Cette communication des idiomes objectifs donne lieu à deux déterminations supplémentaires du datif objectif. L’analogie de l’objectivité en Dieu et dans la création s’établit par imitation (*secundum rationem imitationis*) ou par similitude dans le contexte de la production (*secundum rationem productionis*). La partie suivante de la neuvième question (*articuli* 2–4) clarifie la question de l’imitation des exemplars dans la création (*secundum rationem imitationis*) citée ci-dessus. La possibilité d’imitation établit le statut de l’être objectif dans les choses créées selon le degré et la mesure (*mensura, gradus*). L’analogie montre également la manière dont l’ens objectif est devenu la mesure universelle de tout ce qui existe dans le mode de production démiurgique (*dativus mensurae*). L’intentionnalité divine possède un caractère absolu parce que cette sphère d’objectivité est devenue le fondement de la première théodicée postmoderne. Leibniz a remodelé la sphère primaire de Gandavus qu′il la mit directement dans la pensée divine. Leibniz introduisit à cette intentionnalité l’analogie mathématique.

« Dieu sera l’entendement, et la nécessité, c’est-à-dire la nature essentielle des choses, sera l’objet de l’entendement, en tant qu’il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne et se trouve dans l’entendement divin. Et c’est là-dedans que se trouve non seulement la forme primitive du bien, mais encore l’origine du mal : c’est la région des vérités éternelles qu’il faut mettre à la place de la matière, quand il s’agit de chercher la source des choses. » (*Théodicée* I, § 20 ; éd. Janet, p. 97)

Leibniz doit expliquer objectivement l’origine du mal, qui, bien sûr, n’existe pas dans la sphère d’un être divin. Cependant, ce mal existe déjà objectivement en Dieu, car il est donné en mode intentionnel de dativus auctoris. Le Dieu moderne veut en lui-même tout le bien possible et aussi tout le mal possible. Le souverain bon Dieu est objectivement responsable du mal dans le monde, parce qu’il le permet librement. En conséquence, le dualisme du bien et du mal s’est déplacé directement dans la sphère objectivement exemplaire de la création donnée dans l’intentionnalité divine, alors dans l’entendement divin. Dieu postmoderne est essentiellement bon (*dativus possessivus*), mais objectivement mauvais (*dativus auctoris*). Dans la vision postmoderne de Leibniz, Dieu objectivement schizophrène de Gandavus est devenu un schizophrène moral. Leibniz a créé une nouvelle forme d’objectivité exemplaire du bien et aussi du mal en Dieu et a achevé le chemin du nihilisme moderne à travers le datif éthique (*dativus ethicus*). Les modes de similitude mathématique montrent la structure ontothéologique dans laquelle l’être objectif, le bien et le mal se réfèrent à Dieu comme Donneur de formes (*dativus finalis*). L’unité de Dieu et du monde s’est déplacée vers l’analogie mathématique, qui a aboli l’abstraction métaphysique, et donc l’essence même de la métaphysique. L’intentionnalité divine produit un *scibile* objectif, car la cognition mise en cadre de l’abstraction mathématique ne concerne pas la réalité, mais l’être objectif. Gandavus a créé l’exemplaire comme une version objective du *scibile* de Rufus (OBJ II, ch. 3.3.2) et élargit le répertoire moderne d’*individuum vagum* d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.3.2). La transformation de la causalité réelle en une essentialité objective, donnée sur le mode de la dogmatique théologique, a donné naissance au médium moderne de la mythologie objective scientifique. Ce curieux maillon intermédiaire de la preuve scientifique moderne a remplacé le maillon intermédiaire d’Aristote de la démonstration qui se rapporte aux actions réelles des substances premières. Gandavus a établi la cognition sous une forme complètement objective mise dans le contexte du Sophisme oxfordien. Henri revient au début de *via Modernorum* ouverte par l’interprétation de Grosseteste des attributs archétypaux en Dieu (OBJ II, ch. 3.1.1). Dans le mode de l’objectivité primaire de base, l’intention divine opère à travers des exemplars comme une mesure finale et formelle, qui est relative, c’est-à-dire séparée de la création par une relation divine intentionnelle (*creabilia*). En raison de ces qualités transcendantales données a priori, l′être lié à Dieu effectue une imitation analogique de l’objectivité exemplaire originale (*en commensurationibus*). Le mysticisme de la période baroque se concentre sur la question de l’imitation divine (secundum rationem imitationis). Cette imitation mystique du Christ donnée dans la spiritualité laïque de *devotio Moderna* depuis le XVe siècle a été transformée en forme mathématique par Leibniz et Pascal. Après la mort de Dieu conçu objectivement, le culte moderne des mathématiques est devenu un mysticisme universel de l’Occident.

Henri de Gand a créé le premier schéma d’objectivité pour le *vulgus philosophicus* qui rendait la vérité objective compréhensible dans le scénario anthropologique et dogmatique. La réalité de la première substance n’est plus nécessaire à la forme objective de la cognition. Il a été remplacé par une projection mythique du sujet moderne vers Dieu moderne afin de reconnaître le monde par son intentionnalité. Les deux sujets modernes sont devenus un aspect de l’imagination mystique et objective de *Modernorum*. Après l’abolition de la pensée critique dans la rue du Fouarre, il n’y avait guère de limites données par la réalité. Le modernisme, sous la direction de Furies objectives, a mis en évidence la pleine hégémonie culturelle de la vérité donnée naturellement et surnaturellement. Gandavus en tant que pieux augustinien ne connaît pas encore le monde de la matrice numérique. Les exemplaires n’étaient pas de la création humaine, puisqu’ils sont nés d’intentions divines. L’éclipse de la première substance est remplacée par l’éclipse académique objective de la pensée critique, qui se manifeste par une forme historiquement efficace de *damnatio memoriae*. L’université était auparavant considérée comme une source de connaissances théoriques sur le mode de la vita contemplativa (σχολή de Platon, βίος θεωρητικός d’Aristote). Après la condamnation de 1277, il devint le lieu de contes philosophiques. Le modernisme a imposé la connaissance sophistique des *doctores Latini* à l’aide d’accusations idéologiques d’averroïsme, de la théorie de la double vérité, etc. qui ont été manipulés dans le cadre d’interventions autoritaires. Les modernistes irrationnels opèrent dans le mode de *Verkehrung ins Gegeteil* et ils ont mis leurs propres sophismes sur la figure du bouc émissaire de l’Ancien Testament pour chasser les sages penseurs de l’Université en tant que figures démoniaques (Aristote, Averroès, Siger). Le collège des *doctores Latinorum* a expulsé cet Autre démoniaque dans le désert académique (*Lévitique* 16:10). L’histoire objectivement écrite de la dispute sur le soi-disant averroïsme a été écrite par ces modernistes victorieux. L’herméneutique archaïque dirigée par Muses a révélé le sens historique de l’averroïsme, dont la forme objective a été créée sous la direction cachée de Furies objectivement éduquées. L’accusation d’averroïsme a déplacé de l’histoire de la pensée l’école du premier averroïsme, et surtout les brillants connaisseurs d’Averroès de la rue du Fouarre. Après cet exorcisme objectif, une nouvelle intelligentia spiritualis est apparue sur *via Modernorum* qui a finalement été établie à l’Université de Paris. Ensuite, les illuminés pourraient enfin commencer la conquête académique de la terre promise objective pleine de *scibilia* moderne et ils pourraient apprivoiser la matière désobéissante et les ressources humaines avec l’aide du capitalisme ontothéologiquement sanctifié. Le sophisme de la vérité basé sur ce genre de disposition autoritaire est devenu pleinement évident dans la génération suivante. La nouvelle philosophie politique est née à l’Université de Paris à la suite de différends politiques concernant la bulle papale *Unam Sanctam* (ch. 6). Hegel a absolutisé ce sujet postmoderne dans le drame bien connu de la conscience aliénée, qui rassemble le capital rédempteur des espèces historiquement reflétées dans la mémoire autoréflexive de l’esprit absolu. Marx critique a renvoyé le capital de Hegel donné dans la conscience salutaire de l’esprit absolu au sujet capitaliste de la volonté d’Olivi. Ce sujet est le véritable trésor de l’époque nihiliste du capitalisme et la source du pouvoir planétaire. La restitution de la valeur universelle de l’exemplar faite à travers des choses réelles et connues forme une autre *Lichtung* d’époque, cette fois pour le néoplatonisme et l’humanisme de la Renaissance qui suivit la devise « *restitutio ad integrum* ». La revendication juridique romaine de « *restitutio in integrum* » s’est déplacée à la Renaissance vers la valeur juridique et textuelle des sources d’archives et des manuscrits bibliques, qui constituaient la base de la vérité en tant que sécurité théologique, philosophique ou historique. De cette manière, la falsification du passé dans le style de la Donation de Constantin (*Constitutum Constantini*) a été découverte. Le savoir restitué, d’abord lié aux archives de la Renaissance et maintenant aux bases de données contemporaines, forme le monde étendu du sujet moderne à la manière de *coaequatio* de Rufus. Le terme « *locus specierum* » ou « *thesaurus specierum* » est devenu le destin historique du modernisme et du postmodernisme. Ils ont repris ce genre de mémoire pour supplanter les substances premières actualisées et les remplacer sur le mode de l’archivage objectif par telle ou telle forme d’information ou de capital financier.

## 5.3 Naissance de métaphysique objective (Duns Scotus)

La tâche majeure de l’herméneutique traitant de l’historialité, de l’historicité et de l’histoire est de trouver une réponse à une question compliquée, liée au *dativus incommodi*. Comment la nouvelle métaphysique de *Modernorum* a-t-elle résolu ou écarté les disputes des générations précédentes qui ont fondé les écoles du premier et du deuxième averroïsme ? Bonaventure, qui pour la première fois formait activement l’image moderne de l’homme et de Dieu, n’avait pas à s’inquiéter des imperfections et des contradictions de la modernité. Gandavus et Scotus ont commencé leur carrière après la condamnation de 1277 et ils ont dû défendre l’image contradictoire du monde, de Dieu et de l’homme, que les premiers modernistes ont transmise aux générations suivantes. L’exégèse de Gandavus confirmait que l’image anthropomorphique de Dieu en tant qu’objectiviste exemplaire avait besoin d’une théodicée permanente pour continuer à fonctionner. Ce simulacre sophistiqué formait la base d’une nouvelle métaphysique, il devait donc rester intellectuellement vivant. Dieu reste intimement en lui-même ; il entend sa pensée de manière subjective et établit ainsi le sens de l’existence de manière objective et exemplaire ; puis il remodèle cette existence objective par sa volonté et l’envoie dans le monde. Gandavus a créé le premier système de métaphysique capitaliste, basé sur une forme mythologique d’ontothéologie. Dieu comme un démiurge premier produit une forme exemplaire d’objectivité sur le mode « *semel—semper* ». La technologie démiurgique objective fonctionne initialement sur le mode de l’intentionnalité divine, qui produit le royaume des exemplars (*esse ad1*). Ils forment des *rationes seminales* paradigmatiques dans la création (*esse ad2*). L’homme comme un démiurge secondaire prend ces *rationes*, les transforme en ses propres idées (*regula agentis creati*) et dirige son propre diacosmos capitaliste, qui est devenu un nouveau type d’empire mondial. Les illuminés universitaires d’Oxford et de Paris ont accompli la prophétie de Sibylle que le grand cycle des âges est né de nouveau (*magnus ab integro saeclorum nascitur ordo*, *Éclogue* 4.5). La métaphysique de *Modernorum* a évolué de l’ontothéologie métaphysique d’Henry à la théodicée mathématique de Leibniz, puis à au panthéisme spécifique de Spinoza et enfin au nihilisme complet de Nietzsche. Ce genre d’oubli de l’être (*Seinsvergessenheit*) répond à une autre question fondamentale de « comment » l’être capitaliste défini par Olivi est devenu un instrument de la technologie scientifique moderne (*dativus instrumenti*). L’imitation de l’objectivité divine dans la création concerne l’ère du démiurge volontariste et capitaliste, dont l’effet d’époque était déjà lancé par Bonaventure, et après lui par Olivi sur le mode des *dativus instrumenti* capitalistes. Dieu moderne ainsi que son créateur moderne comme Gandavus sont guidés par l’intentionnalité objective faite comme *dativus auctoris* afin de créer des objets modernes selon la volonté libre et rationnelle (*secundum rationem productionis*). Après la mort de Dieu moderne, l’objectivité est devenue un capital purement humain. Pour le postmodernisme, les mathématiques et la logique formelle suffisent à créer l’unité du monde. Cette évolution a été complétée par le néopositivisme au stade nihiliste de la pensée, car il a aboli la métaphysique en tant que spéculation inutile.

Scotus est intervenu dans la gigantomachie de la substance et de l’objectivité modernes de manière fondamentale et finale. Il est nécessaire d’identifier son rôle dans la formation du début de l’histoire positive de la métaphysique objective (*Beginn*). Scotus observait de plus près toutes les lacunes fondamentales de *Modernorum*, car il a étudié toutes les tentatives contradictoires faites par les principaux représentants du deuxième averroïsme. Il révisa la construction ontothéologique achevée par les derniers grands représentants du deuxième averroïsme tels que Gandavus et Aegidius qui avait activement préparé la condamnation de 1277. Scotus était un frère tertiaire franciscain et il était comme *sententiarius* à Oxford vers 1290–1300 ; en tant que *baccalarus formatus*, il est allé à Paris pour étudier et donner des conférences pendant les années universitaires turbulentes de 1302–1307 ; il est devenu Maître de Divinité vers 1305. Ce logicien et métaphysicien d’Oxford a rendu hommage à l’école locale du deuxième averroïsme et il a hautement respecté le thomisme des avicennistes à Paris et à Oxford. Il a créé une nouvelle métaphysique aristotélicienne qui a remplacé l’ontothéologie de Gandavus. En tant que premier métaphysicien moderne, Scotus a rejeté les exemplars augustiniens et les émanations néoplatoniciennes qu’Avicenne a rétablies. Il reprit la métaphysique objective de Gandavus et il l’a remodelée en première philosophie basée sur le thomisme avicenniste fondé par Aegidius. Le deuxième averroïsme n’a pas trouvé une pleine unité d’être, mais Scotus réussit à la trouver. La question est de savoir quel genre de prix philosophique il a payé pour cela. La nouvelle unité de l’être commence par l’abstraction logique et essentielle et non par connaissance des premières substances réelles. Scotus est parti de la conception d’Avicenne qui fondait la métaphysique sur le concept d’être dans le *mode ens inquantum ens* et l’a traduit dans la nouvelle forme de prédication catégorique. Par principe, cette forme d’unité n’inclut rien de réel, car la forme d’abstraction en tant que dénudation avicennienne est purement formelle et essentielle. La première science de l’être a renoncé à la recherche de l’unité réelle des substances premières. Scotus abolit l’analogie ontothéologique de l’être faite par Gandavus, car elle implique deux prémisses erronées. Premièrement : l’analogie de l’être est basée sur la catégorie de la relation et de l’habitus que Gandavus hypostasiait de manière néoplatonicienne. Du point de vue de la prédication catégorique aristotélicienne, la prédication accidentelle représente une forme inadéquate de l’unité de l’être, car elle n’est donnée que dans le mode *per posterius* et nécessite la seconde substance. La première étape de Scotus devait donc annuler l’ontothéologie de Gandavus, qui procède du mode d’analogie conçu à tort au niveau des déterminations accidentelles de l’être. Deuxièmement, la forme ontothéologique de l’analogie mit la similitude d’être directement dans la sphère de la subjectivité divine. Henry reliait Dieu et la création d’une manière univoque qui suivit la substance de l’accident. À la suite du thomisme d’Oxford et de Paris, Scotus a confirmé que la construction ontothéologique nécessite la comitation objective des formes selon Avicenne. Ceci est inacceptable, car le Dieu infini ne peut pas passer dans le monde par l’émanation de son être ; même sous la forme indirecte d’une activité intentionnelle et exemplaire, comme ce fut le cas avec Gandavus. La deuxième étape de Scotus accomplit donc la déduction d’être en dehors de la subjectivité divine. La nouvelle forme de déduction objective suit la ligne métaphysique d’Avicenne, mais elle acquit une forme aristotélicienne stricte. Cependant, Dieu moderne n’est pas défini dans le mode *par prius* par causalité comme dans le premier averroïsme, mais par la puissance objectivement déterminée de l’être. L’établissement de la nouvelle métaphysique ne vient pas d′« *esse ad* » qui a été défini comme l’intentionnalité divine. La détermination fondamentale de l’être est énoncée dans le mode *simpliciter*, à la suite d’*ens inquantum ens* d’Avicenne. En conséquence, il fit disparaitre la tension entre les réflexions objectives divines et son immanence essentielle. Le terme de Gandavus « *sincera veritas* » de l’ontothéologie pieuse est passé en « *veritas* » victorieuses de métaphysique objective.

Le premier pas sur le chemin qui a conduit à une nouvelle métaphysique se trouve dans *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis* et l’écriture *Parva logicalia* (vers 1295). Ce corpus d’écrits logiques a probablement été édité à Oxford en 1298–99, avant le départ de Scotus pour Paris. Pendant son séjour à Paris, il acheva la déduction de la nouvelle métaphysique présentée dans l’écriture *Lectura I–II*. Les conférences d’Oxford et de Paris ont été incluses dans le corpus de disputes nommé *Collationes oxonienses et parisenses* (vers 1307). Ils contiennent le système de la nouvelle métaphysique. Toute la construction de la nouvelle métaphysique est achevée dans l’ouvrage inachevé et révisé *Ordinatio I–IV*, ainsi que les éditions posthumes des écrits *Additiones* et *Theoremata*. Dans les deux derniers ouvrages mentionnés, les disciples de Scotus présentaient la version complète de *scientia transcendens* que leur maître avait élaborée lors de ses conférences à Paris (*Reportata Parisiensia*). La pensée basée sur le Sophisme oxfordien est entrée dans la phase finale. L’objectivité de la métaphysique élaborée par Scotus atteint la pleine vérité en établissant le deuxième début de la métaphysique. La *veritas* objective nouvellement établie a rendu obsolètes toutes les tentatives précédentes du deuxième averroïsme. Pris sur le plan philosophique, c’était un non-sens et la modernité en avait honte, puisqu’ils ont perdu la gigantomachie contre le premier averroïsme. Cependant, celui-ci a cessé d’exister après 1277 et les modernistes pouvaient prétendre (et ils le prétendent toujours) qu’une telle école n’avait jamais existé. La nouvelle école de sophistes Latins démarrait sous l′sous l’égide d’Aegidius, Gandavus et Scotus. Ils ont recommencé leur réflexion *ex nihilo*, comme cela a été une tradition de *via Modernorum*. Après l’établissement de la première science objectivement donnée, le second averroïsme passa également dans Léthé. Par souci de protéger le modernisme historiquement efficace, désormais sous l’influence de Furies pleinement positivistes et objectives, la même sorte de *damnatio memoriae* a été imposée au premier averroïsme de la rue du Fouarre. Les pouvoirs de Vengeance académique ont objectivement terminé leur travail en instaurant la nouvelle tragicomédie divine de la pensée.

### 5.3.1 Nihilisme de la première substance

Scotus prit un rôle décisif dans la transition de l’objectivité de l’historicité d’*alètheia* cachée à l’histoire de la vérité positive comme *veritas*. Les matrices d’objectivité précédentes ont montré que les catégories aristotéliciennes avaient perdu leur sens originel. Il était lié à la différence entre l’existence unique de la substance première et de la substance seconde, qui énonce universellement l’être unique des substances premières. Dans le second averroïsme, déterminé par la dualité de l’âme et du corps, la théorie de la double cognition s’est transformée en théorie de la double substance, néoplatonicienne et aristotélicienne. Scotus abolit les deux écoles en créant une nouvelle synthèse de la substance sur le mode de l’aristotélisme avicenniste. Le sujet devient le lieu exclusif où s’opère le sens originel de l’être. Depuis l’Antiquité tardive, l’essence est conçue comme une quasi-substance ; la valeur catégorielle de la seconde substance n’est plus claire (OBJ I, ch. 1.3). Le changement clé s’est produit dans l’interprétation de l’écriture aristotélicienne des *Catégories*, en particulier en ce qui concerne la relation hyparchique entre la première substance réelle et la seconde substance prédite catégoriquement (*Cat*. 2a14–15). La partie introductive analysait l’évolution de substance indivisible de Porphyre dans *Isagoge* (ἄτομος οὐσία) et sa transformation dans la substance néoplatonicienne du troisième genre (OBJ I, ch. 1.3.1). Le déplacement de la première substance déclenchait une transformation fondamentale de la prédication catégorique dans l’école du second averroïsme. Une nouvelle interprétation des *Catégories* commença à Oxford et à Paris vers l’an 1230 et provoqua le déclin des écoles appelées *Logica Modernorum*. Ces écoles adoptèrent la version tolétane de la métaphysique faite « *ad mentem Averrois* ». Cet avicennisme nouvellement introduit procédait à la prédication d’un sens amphibolique basé sur la notion d’*ens inquantum ens*. Les logiciens modernes sont devenus des métaphysiciens modernes en abolissant l’abstraction métaphysique faite par le Commentateur. Ce type d’abstraction constitue la raison d’être de la première science aristotélicienne. Le changement métaphysique dans la compréhension des *Catégories* d’Aristote est lié au débat résumé dans le terminus « *sufficientia praedicamentorum* » (Pini 2002, 185–89). Ce débat a permis d’élaborer la nouvelle justification des catégories. Ce débat concerne déjà Scotus et ses prédécesseurs. La déduction de la catégorie en tant que genre le plus élevé est passée de la substance moderne du troisième genre au premier triple groupe de relations (qualité, quantité, relation). La catégorie de l’habitus occupait la position médiane, et le reste des accidents regroupés dans le groupe des *postpraedicamenta* se trouvait à la fin du tableau. Le résumé de cette évolution problématique après l’année 1277 a été analysé dans le commentaire cité du deuxième livre des Sentences par Olivi (ch. 5.1.1). Il prend la diversité des déterminations dans le sens avicenniste lié à l’être comme le genre le plus élevé présenté sous la forme d’une essence (*essentia unius generis et maxime generis generalissimi*).[[415]](#footnote-415) Le commentaire montre que les catégories dans les écoles modernistes avaient déjà perdu leur sens aristotélicien originel. Elles étaient liées à la prédication de la première substance hyparchique par le sens universel de la seconde substance. Pour Olivi, la prédication catégorielle donnée dans le tableau classique des dix catégories (*Cat*. 1b25) reste confuse, peu claire et contradictoire. La substance réelle existante (*modus essendi*) et les types d’énoncés modernes n’ont rien en commun. La première catégorie est donnée dans la deuxième vague du modernisme après l’année 1280 comme une portion minimale de l’être (*esse diminutum, indeterminatum, vagum*). L’être minimal de la chose ne doit pas être absurde ou logiquement contradictoire. La catégorie de l’être minimal remplit la condition fondamentale de l’identité, établie par Gandavus, selon laquelle l’individu ne peut être autre chose (*tantum haec*, ch. 5.2.1). La substance objective est née du processus de double négation (*duplex negatio*) qui fait de l’existence objective une condition de base moderne. Un tel individu conserve sa propre identité qui ne contredit pas la loi du tiers exclu. L’essence conçue comme une portion minimale de l’identité fonctionne comme une substance *sui generis*. De nouvelles déterminations existent soit en parallèle avec les modes d’être catégoriels de la substance première, soit en dehors des catégories, sur le mode des déterminations transcendantales de l’être. Le modernisme a intégré les propriétés universelles de l’essence dans le système de l’ontothéologie augustinienne et avicenniste. Elle compléta l’interprétation de la métaphysique d’Aristote par l’école de Tolède faite « *ad mentem Averrois* ». La valeur fondée sur les substances premières hyparchiques ne gardait plus le caractère fait par l’imposition ; elle était remplacée par la supposition de sens qui fournissait le sujet. Le lieu de transformation des sophistes logiques en métaphysiciens modernes tels que les « *sophistae Latini* » dans les années 1230–40 fut l’école de Philippe le Chancelier et des premiers magisters franciscains à Paris. Cette école est à l’origine du second averroïsme annoncé dans l’ouvrage *Summa Duacensis* (OBJ II, ch. 2.2.2). En prenant l’exemple de Jean Pagus, les matrices précédentes ont analysé le passage de l’imposition fondée sur le sens catégorique à la pure supposition du sens immanent (OBJ II, ch. 3.1.1). Après 1255, l’école logique d’Oxford et l’école de Bonaventure à Paris s’opposent à Bacon, Siger, Albert et Aquin. Les tentatives du premier averroïsme pour freiner ce développement fou (Bacon) ou ridicule (Albert) de l’Occident latin n’avaient que des effets éphémères. La première interprétation moderne des *Catégories* a été transférée à la philosophie analytique par Petrus Hispanus dans ses ouvrages *Summulae logicales* et *Syncategoreumata*. Les représentants à Oxford étaient William Sherwood (OBJ II, ch. 3.4.3) et Simon Faversham (†1306) et Radulphus Brito (†1320). Cette école de modernistes s’opposa à l’école des modistes du premier averroïsme et le conflit décisif fit rage à l’Université de Paris dans les années 1270–77. La crise fut renforcée par le commentaire de Simplicius sur *Catégories*, que Guillaume Moerbeke traduisit en latin en 1266. L’interprétation de ce commentaire a permis d’introduire l’avicennisme objectif dans la métaphysique de la *via Modernorum*. Nous avons proposé l’interprétation de l’ontothéologie que Gandavus élaborait à partir de l’avicennisme. Son enseignement met en avant la première version de la métaphysique objective.

L’obscurcissement de la prédication hyparchique déterminée par les substances premières réelles nécessairement entraîna une autre crise dans l’interprétation des *Catégories*. Les attributs de qualité, de quantité ou de relation et d’habitus ont commencé à être relatés au niveau des substances premières hyparchiques. Les relations accidentelles sont devenues les déterminations universelles de l’être. Le passage du datif métaphysique au datif objectif entraînait un changement fondamental dans le statut des espèces universelles. Elles ont assumé la fonction d’une substance atomique telle qu’elle existait dans le néoplatonisme. Cette « substance—espèce » est devenue un être objectif par le biais d’une causalité hypostasiée. Il faut voir des interprétations sophistiques des *Seconds Analytiques* sur le modu Sophisme oxfordien élaboré après l’année 1230. La philosophie analytique devint métaphysique et abolit les anciennes écoles telles que Porretans et *Nominales*. Ces écoles passèrent à la métaphysique analytique nouvellement formée à Oxford et à Paris. Cela fut le cas de l’école nommée *Grammatici* qui était critiquée par Alvernus (OBJ II, ch. 2.3.1). Rufus introduisit l’hylémorphisme universel dans la philosophie analytique et transforma l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques* en une nouvelle science première sur l’être objectif. Mais sa tentative de modernisation d’Aristote échoua à l’époque, car la pensée critique dominait fermement l’Université de Paris avant 1250. Rufus fit progresser la version de l’aristotélisme objectif selon David de Dinant, mais il supprima le panthéisme de Dinant. La génération fondatrice de l’Université interprétait la métaphysique selon le Commentateur ; elle ne pouvait pas tolérer les enseignements hérétiques des « *sequaces Aristotelis* ». Les dirigeants de l’Université, comme Alvernus, ont pris des mesures similaires à celles d’Averroès ; il était engagé contre le néoplatonisme d’Avicenne. Averroès améliora la critique philosophiquement inadéquate des modernistes que proposait Al-Ghazālī. Les savants chrétiens de l’Université de Paris jugèrent les controverses avec sagesse, comme Ibn Rushd et Al-Ghazālī dans la falsafa. Tous considéraient la désintégration de la personne et la mort de Dieu dans la pensée occidentale d’être un prix trop élevé pour tolérer la prédication des sophismes modernes. Henri de Gand est devenu la personne clé qui fit la transformation de la prédication catégorique en une métaphysique essentielle. Il a introduit la prédication basée sur l’intentionnalité du sujet comme un substitut équivalent à la prédication catégorique. L’herméneutique décrit sa déduction du sens de la substance à l’essence à l’aide du terme « *res dicta a reor reris* » (ch. 5.2.1). La détermination accidentelle de la relation et de l’habitus s’est transformée en une prédication substantielle de la relation et de l’essence minimaliste qui ont été établies en relation avec Dieu moderne. L’herméneutique a exploré la nouvelle conception de la relation et de l’habitus basée sur la déduction amphibolique du sens objectif de l’être (*esse ad*) qui passe de Dieu à l’exemplar (ch. 5.2.3). Rappelons deux thèses liées au Sophisme oxfordien qui ont organisé la production mythologique de *tertium ens* moderne depuis 1280. Rufus introduisit une supposition absolue d’être fondée sur le sujet (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur* ; OBJ II, ch. 3.3.1). La supposition donnée sur le mode de l’intentionnalité démiurgique absolue a supplanté l’imposition d’un sens catégorique univoque. L’aristotélisme manifeste scientifiquement la causalité de la substance première par l’imposition. L’écriture *Anonymus d’Erfurt* suivit l’innovation de Rufus en affirmant que l’existence d’un intellect solaire hypostasié garantit la production primaire du sens de l’être au-delà des substances premières (*quaestio quid est intellectus non supponit quaestionem si est res* ; OBJ II, ch. 3.4.3). La nouvelle métaphysique de la chimère produisit le type objectif du mythe solaire, qui ne détermine le sens du cosmos qu’à partir du sujet illuminé. La détermination faite par les substances premières actualisées est devenue le cas particulier de la détermination contingente qui peut être dérivée des essences éternelles. Elles sont objectivement et exemplairement données dans la pensée divine. La classe dirigeante des illuminés reconnaît cette pensée exemplaire sur le plan métaphysique et psychologique qui s’effectue sur le mode de la déduction logique infaillible. C’est ainsi que sont nées deux déterminations de l’être, à savoir la substantielle-catégorielle et l’essentielle-objective. Elles courent parallèles l’une à l’autre, ce que l’aristotélisme classique considérait comme une folie. Dieu moderne et le sujet moderne déduisent en permanence la collection de simulacres sur la base de la double production capitaliste et aujourd’hui virtuelle (*regula agentis in/creati*). Cette déduction paranoïaque du sens de l’être du sujet schizophrène, qu’Olivi avait déjà divisé en trois substances, représente le dernier produit du second averroïsme. La production du sens moderne de l’être est dirigée par deux sujets apocalyptiques qui révèlent le sens ultime des choses. Heureusement, ces créatures mythologiques n’ont existé qu’objectivement et elles sont déjà mortes aujourd’hui. Dans la version nihiliste de la modernité d’aujourd’hui, seules les Furies des enfers gouvernent le monde par l’intermédiaire de leurs agents compétents qui résident dans la caverne platonicienne de l’esprit objectif. Gandavus tentait en vain de régler les différends en tenant le poste du principal théologien de l’Université de Paris. L’expulsion des philosophes critiques en 1277 n’a pas immédiatement éteint leur pensée, car c’est toute l’école des maîtres qui enseignait à l’alma mater locale depuis l’interprétation *De anima* faite par Blund (1200). L’*intelligentia spiritualis* d’Oxford fondée par Rufus reprit la voie académique victorieuse avec les pieux illuminés comme le fit le *Doctor Solemnis*. Il fut nommé *magister regens* de la faculté de théologie quelque temps après l’année 1277. Avec la victoire complète de la modernité et le nouveau départ de la métaphysique, la véritable histoire de l’Université de Paris s’achève. Le déclin de la première université chrétienne a été guidé par le nihilisme métaphysique qui a déterminé l’orientation fondamentale de *via Modernorum* vers la science joyeuse des Lumières.

Vers 1290, les modernistes ne disposaient pas d’une déduction métaphysique claire de la théologie en tant que science. Ils ont créé une collection de déclarations mythologiques et bibliques, reliées entre elles par l’avicennisme augustinien. Cela était inacceptable pour les logiciens métaphysiques d’Oxford influencés par l’avicennisme de *Summa theologiae* (OBJ II, ch. 3.1.3). Les successeurs de *Summa theologiae* se rallièrent à l’averroïsme d’Aquin, transmis en forme du thomisme officiel. Scotus se rendit à Paris avec la conviction que la dispute entre les deux paradigmes cités ci-dessus devait être close dans le cadre de la gigantomachie moderne de la substance. Le *Doctor Subtilis* d’Oxford mit fin à la querelle entre le premier et le second averroïsme selon le schéma classique de la sophistique. Il a fondé la métaphysique victorieuse à l’aide de la troisième voie en dehors de l’école du premier et du deuxième averroïsme. Le passage au nihilisme métaphysique est mis en évidence dans le premier commentaire de Scotus sur *Isagoge*. Il n’y a pas de différence originelle entre la réalité et sa signification catégorielle. Le datif métaphysique s’est transformé en datif objectif. La prédication concerne la substance atomique en tant qu’elle existe en soi et elle se rapporte à l’accident également réel (*hoc de accidente reali*).[[416]](#footnote-416) La prédication de la substance métaphysique comme étant du troisième genre fonctionne sur le mode d’« *impositio prima* ». Elle est séparée du statut logique de la substance nominale. Cette substance nominale opère en tant que sujet formel des énoncés donnés sur le mode logique (*impositio secunda*). La prédication de la substance seconde a été divisée entre l’abstraction logique des porrétans et la prédication essentielle métaphysique selon Avicenne. La prédication catégorique passa dans la logique et l’éclipse de la première substance fut pleinement accomplie. Dans le nouveau schéma de la première et de la seconde substance, il n’y a pas de place pour l’imposition d’un sens à partir de la réalité. Le commentaire de Scotus sur *Catégories* d’Aristote a probablement été écrit en même temps que le commentaire sur *Isagoge*. Il prend la prédication catégorielle selon Avicenne. L’être n’est plus lié *per prius* à la substance et *per posterius* à son sens catégorique. Voyons l’attitude fondamentale de la métaphysique de Scotus à l’égard de la prédication catégorielle, qui est restée inchangée jusqu’à la fin de sa pensée.

« Sur la question des dix catégories, il est vrai qu’elles peuvent être évaluées de deux manières. Tout d’abord, du point de vue de la mesure dans laquelle elles sont une sorte d’être. D’autre part, elles sont prises du point de vue de leur définition de telle sorte que leur sont attribuées des propriétés dont la cause est donnée dans l’intellect. Le métaphysicien ne traite la catégorie que sur le premier mode, car son support premier est l’être en tant qu’être (*subiectum enim eius primum est ens in quantum ens*). » [[417]](#footnote-417)

Le sens de la détermination catégorielle est passé du domaine réglée par le datif métaphysique au domaine réglé par l’abstraction logique (*in quantum considerantur a ratione*). La détermination de prédication catégorielle faite par Aristote à partir de l’être hyparchique de la première substance a complètement disparu. La nouvelle métaphysique a pris comme base de la prédication uniquement le genre d’être dans le mode universel d’Avicenne (*ens inquantum ens*). L’introduction de la métaphysique avicenniste signifie que la causalité de la prédication catégorique ne provient pas de la première substance connue, mais de l’intellect connaissant (*proprietas causata ab intellectu*). Ce mode d’être en tant que substance prend la forme du premier principe de connaissance. Il fait de l’être un genre donné comme la première chose *per se*, de sorte qu’une autre substance ne peut pas prétendre à la primauté. La destruction de la métaphysique classique et de la science critique repose sur le fait que la causalité en tant que fondement de la connaissance ne provient pas de la réalité, mais de l’intellect cognitif. Il s’agit d’une déclaration explicite d’*Erfurter Anonymus* (*quod est intellectus non supponit quaestionem si est res, sed si est intellectus* ; OBJ II, ch. 3.4.3). La prédication catégorielle n’a reçu que le statut logique. Il s’agit de l’attribution de propriétés à un sujet nominalement déterminé. De ce fait, l’œuvre *Catégories* perdit sa valeur métaphysique pour Scotus. La prédication catégorique est déterminée par l’exposition de l’être faite par–derrière, du sens provenant de l’essence avicenniste. Cet aspect caractérise la métaphysique moderne. En ce qui concerne la constitution de la première science de l’être, Scotus suit le commentaire d’Alexandre sur *Met*. 1004a2–3 (καθ' αὑτὸ ὂν ἡ οὐσία ; *Alexandri in Met. IV*, 250.23) qui est formellement d’accord avec l’interprétation de Scotus. Il y a autant de types de philosophie qu’il y a de types de substances. Il reprend comme un point de départ pour l’investigation de la première science la position classique de *Métaphysique* d’Aristote. Cependant, Scotus abandonne Alexandre et Aristote dans la question clé donnée comme *intentum* de la première science d’Aristote, parce qu’il définit le premier être selon Avicenne.

Ensuite, il faut définir la substance première, qui doit constituer la base de la nouvelle métaphysique. La première science doit inclure le concept d’être comme premier principe de la pensée. La conception de la métaphysique de Scotus prit un chemin fondamentalement différent de celui de la première science sur la première substance réelle existante selon Aristote et Averroès. Le *Doctor Subtilis* considère la prédication catégorique donnée par l’imposition de la première substance réelle comme un déficit principal de la métaphysique précédente. Le sens de l’être pris de la première substance hyparchique à la seconde substance universellement énoncée ne représente qu’une détermination accidentelle de l’être. Il ne peut y avoir de métaphysique fondée sur des déterminations accidentelles. Le chemin de Scotus vers une nouvelle métaphysique commence par le scepticisme à l’égard de l’unité catégorielle de l’être, prédite par la seconde substance (*ens incomplexum* de Scotus). La prédication d’Aristote est déterminée par le datif métaphysique qui suit la donation du sens en ce qui concerne les substances premières hyparchiques (*ens complexum* de métaphysique classique). Une fois de plus, le Sophisme oxfordien est en jeu lorsque la première triade de principes cognitifs a été remplacée par la deuxième triade. Le principe « *ex inmediatis* » reçut un statut intellectualiste qui contestait tous les héritages de la métaphysique précédente. Les représentants du second averroïsme de la période 1280–90 (Aquasparta, Gandavus) n’avaient pas osé le contester pleinement comme Scotus le faisait. Cet absolutisme logique peut maintenant construire la métaphysique de la chimère complètement *ex nihilo*. Scotus refuse le « défaut » fondamental du premier averroïsme qui divise le sens catégorique de l’être en une imposition métaphysique et une supposition logique. Sa forme du sophisme consiste dans le fait que l’imposition hyparchique est un simple « *ens incomplexum* », qui est donné comme un accident par rapport à la supposition absolue de l’être sur le mode *ens inquantum ens*. Le commentaire prend les catégories dans le cadre de la prédication logique univoque, qui est donnée en dehors de la réalité et seulement dans la pensée. Cette attitude correspond tout à fait à l’interprétation faite dans l’école analytique des logiciens d’Oxford. La seconde substance aristotélicienne et les énoncés catégoriels qui s’y rapportent ne peuvent produire l’unité métaphysique requise de l’être.

« Ces dix catégories constituent la base de l’unique science de la réalité, c’est-à-dire la métaphysique, uniquement dans la mesure où elle contient l’unité première à laquelle tout le reste est relaté, comme le confirme le quatrième livre de la *Métaphysique* [*Met*. 1003b17-19]. Si nous jugeons les catégories du point de vue de leur définition, alors elles ne contiennent rien à quoi elles se réfèrent (*nullum est ad quod attribuantur*). Comment peuvent-elles être un sujet unique de la première science ? » [[418]](#footnote-418)

Le nihilisme de la modernité est évident, car Scotus procède à une destruction radicale de la prédication catégorique. Selon la citation, la prédication catégorique est liée à la primauté de la définition logique (*in quantum considerantur a ratione*). Par conséquent, elle ne peut assurer l’unité originelle de l’être sous une forme aristotélicienne. Les catégories aristotéliciennes se rapportent à la réalité, ce qui fait de leur *peccatum originale* dans la perspective des illuminés modernes. Elles n’ont aucun rapport avec l’existence des choses dans la réalité (*nullum est ad quod attribuantur*). L’attribution catégorielle ne va pas jusqu’au niveau final de l’être donné par rapport à l’unité métaphysique ; elle ne garantit donc pas le sujet unifié de la prédication métaphysique (*unum subiectum*). La définition qu’Avicenne donne de la métaphysique sur le mode de l’être en tant qu’être sert de point de référence fondamental qui établit le sens de l’être (*unum primum ad quod alia attribuantur*). L’introduction de métaphysique d’Avicenne répond à la définition d’Aristote de la première science concernant la première substance, dans laquelle la pensée trouve les principes originels et les causes de l’être (τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον, Met. 1003b18–19). La dévaluation des catégories en entités logiques abolit la différence métaphysique entre la substance et l’accident. Dans une univocité logique donnée seulement nominalement, cette distinction n’est pas nécessaire. Il est possible de penser logiquement tout et exactement de la même manière. Selon Scotus, les accidents nominaux de la pensée et les accidents catégoriels de la seconde substance n’ont qu’un statut logique. La substance seconde et ses accidents sont énoncés de manière univoque, comme le montre l’exemple de la blancheur. Du point de vue d’un logicien, il n’y a qu’une différence contingente entre un « *album* » comme prédicat indépendant et un « *album ut concernens* », qui est le prédicat qui indique l’être réel dans la substance.[[419]](#footnote-419) Il n’y a qu’une différence formelle entre la blancheur de la chimère non existante et la blancheur de la voiture blanche existante, qui est donnée par une forme différente de la prédication (*modum oppositum*). Scotus prend l’accident comme une quasi-substance qui reçoit le statut d’essence et qui est mise en l’existence dans un mode mythologique *per se*. La connaissance dans le cadre de la prédication catégorielle a été réduite à la logique ; elle ne concerne pas la réalité, parce qu’elle travaille avec les propriétés hypostasiées en dehors de leur support substantiel. Une telle théorie avait été introduite dans la métaphysique occidentale par les porrétans (OBJ II, ch. 1.4). C’est pourquoi Scotus évalue de manière critique l’approche de Gandavus concernant la prédication de l’être minimal (*esse diminutum*), qu’il classe dans le groupe des énoncés purement logiques. L’approche formelle de la logique génère n’importe quel sens ; cela crée un sens complètement contingent de n’importe quelle essence, par exemple le sens d’une chimère. Les catégories de la prédication logique ne remplissent pas la tâche principale qui consiste à donner un sens aux choses réelles. Selon Scotus, une telle prédication essentialiste n’a pas du sens autonome. Elle doit donc être réduite à des propositions logiques, qui forment la base d’une prédication catégorielle. L’essence ontothéologique de Gandavus est inutile, car elle ne constitue pas le sujet métaphysique d’une nouvelle doctrine des catégories. L’essence n’a pas d’existence propre, qui était de toute façon constituée par l’imposition mythologique comme « *esse ad* » liée au Dieu moderne. Le sujet originel de la métaphysique est la conception avicenniste de l’être pur comme *esse diminutum*. Il est énoncé par la logique transcendantale qui est devenue la nouvelle métaphysique. La transformation de la valeur catégorielle en une équivalence logique est devenue un fait généralement accepté dans les écoles de *Modernorum* vers l’an 1290. La recherche d’une nouvelle unité de l’être prit l’abstraction logique comme fondement de la métaphysique. Scotus a changé ce scénario datant des écoles de porrétans et de l’approche analytique d’Oxford. Selon Scotus, ce type d’abstraction logique n’est pas suffisant, car il ne constitue pas le sujet de la métaphysique « aristotélicienne ». La supposition logique n’est pas l’imposition métaphysique de l’être sur le mode d’« *inquantum ens* ». Scotus rompit ainsi définitivement avec le second averroïsme.

La *scientia transcendens* de Scotus abandonna la prédication selon les catégories et elle ainsi abolit la base de la métaphysique classique. La relation de la prédication catégorique aux premières substances aristotéliciennes défendues dans l’écrit *Catégories* a été annulée pour deux raisons. Premièrement : le statut moderne susmentionné de prédication catégorique logique n’actualise pas la pleine unité de l’être. Dans la prédication logique, l’objet intentionnel n’est donné que dans la pensée. Cela ne peut pas créer une définition métaphysique qui doit être univoque au niveau du genre. C’est une erreur fatale, qui avait conduit Gandavus à une construction défectueuse de la première science de l’être. Deuxièmement : la prédication logique va de l’intellect à la chose, ce qui, du point de vue de la métaphysique, ne génère qu’une reconnaissance accidentelle d’une réalité donnée *ad hoc*. Aristote dit qu’aucune science sur les accidents n’est possible (*Met*. 1026b24). Les deux raisons considèrent le statut aristotélicien de la prédication catégorique comme une voie inadéquate vers la métaphysique. Selon Scotus, les deux objections à la logique catégorique ont un caractère fondamental et elles rendent impossible la classification des catégories aristotéliciennes dans la structure de la métaphysique comme première science de l’être. Le sujet de la métaphysique n’est pas l’imposition de sens de la première substance à la seconde faite en vertu du datif métaphysique (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*). Scotus n’a pas besoin de la réalité comme la base d’une nouvelle métaphysique. L’être d’Avicenne dans sa forme pure se tient en permanence devant l’intellect éclairé parce qu’il existe dans le mode *ens inquantum ens*. L’école des *Grammatici* et des *sophistae Latini* supprima la métaphysique en la remplaçant par la logique formelle d’« Antéchrist ». Pour Scotus, le rejet de la validité métaphysique de la logique moderne ne signifiait pas que la métaphysique moderne reprenait la nature originelle de la prédication catégorique, que Boèce et Abélard présentaient comme *logica Vetus*. Le livre *Catégories* élabore l’unité métaphysique sur la base de l’imposition hyparchique de la première substance et de la supposition universelle de la seconde substance (OBJ I, ch. 1.3). Scotus refuse de réduire la prédication catégorique à un exercice logique, car elle ne peut atteindre le sens unifié de l’être que recherche la métaphysique. Scotus cite Aristote Boèce pour étayer sa position (*logica est de secundis intentionibus applicatis primis* ; ibid, q. 1, n° 6 ; OPh I, 250.2–3). L’appel à Boèce est un pur sophisme. Aucun aristotélicien classique n’aurait permis une dégradation de la prédication catégorique en un simple exercice logique, car la prédication métaphysique aurait perdu la correspondance de la pensée avec les vraies substances premières. Scotus ne peut pas suivre la voie de la métaphysique aristotélicienne donnée par la définition d’Averroès de « substance *qua* substance ». Conformément à la métaphysique d’Avicenne, il considère la prédication catégorique au niveau de la substance comme une forme insuffisante d’unité univoque (*Avicenna dicit : qui dicit ens, non dicit substantiam nec accidens*).[[420]](#footnote-420) Selon Scotus, la détermination de la métaphysique ne peut procéder ni de l’intellect seul ni des substances premières contingentes. Scotus cherchait une nouvelle unité d’être au-delà de la prédication catégorique ; il abandonna le sens métaphysique conservé dans le premier averroïsme. La nouvelle voie vers la définition de la première science n’est donnée qu’en ce qui concerne la première substance avicenniste comme une sorte de *scibile*, qui est donnée dans la pure perspicacité de l’être en tant qu’être. Scotus intégrait la métaphysique aristotélicienne à la prédication amphibolique d’Avicenne ; donc, il a rejeté la « méta-physique » donnée par l’actualité de la première substance telle que la défendait le premier averroïsme.

Une nouvelle interprétation des catégories codifiait une nouvelle différence entre la logique formelle et la métaphysique. Cela indique un changement fondamental du statut des déclarations catégoriques. Ce changement a été indiqué dans les matrices précédentes. La prédication catégorique amphibolique introduite par Elias (OBJ I, ch. 2.1.2) remplaçait pour la première fois le sens originel des catégories aristotéliciennes. En déclarant le statut des catégories « logiques » insuffisant pour le fondement de la métaphysique, Scotus a fait un pas de plus vers le nihilisme de la première substance. La nouvelle métaphysique devait trouver l’abstraction métaphysique primaire quand émerge l’unité première et originelle de l’être. La distinction originelle entre la première et la deuxième substance est devenue la dualité moderne entre la logique moderne d’Antéchrist et la métaphysique essentielle de la chimère. Du côté de l’aristotélisme se tenait la logique catégorielle (*logica Vetus*) qui suivait la métaphysique d’une « substance *qua* substance ». Vers l’an 1290, la prédication catégorique d’Aristote perdit toutes ses caractéristiques essentielles.

* Elle a perdu l’attachement à la première substance comme source ultime de l’unité faite « *ad unum* ».
* La deuxième substance a perdu le statut donné par la primauté du sens établie sur le fondement provenant du datif métaphysique.
* La prédication catégorique liée aux premières substances et aux actions causales ne faisait plus la composante principale de la preuve démonstrative, en raison de l’introduction du Sophisme oxfordien.
* La nouvelle causalité déterminante « catégorique » (c’est-à-dire objective) vient principalement de la pensée et non de la réalité.

La deuxième substance aristotélicienne signifie l’unité d’être dans le domaine de l’homonymie logique et dans le cadre d’une intentionnalité subjectivement donnée. La table des catégories n’implique même pas l’unité analogique de l’être, mais seulement l’équivalence des déterminations purement nominales données grammaticalement selon Priscien (OBJ II, ch. 1.1). En conséquence, le divorce de réalité liée à l’unité des dix catégories a été achevé. La destruction métaphysique des catégories faite par Scotus confirme la victoire historique de la philosophie analytique basée sur *Oxfordian Fallacy*. Les vraies substances premières sont devenues un ballast superflu pour la spéculation métaphysique. Scotus acheva avec succès l’éclipse de la première substance, que les successeurs de Kilwardby, ainsi que les logiciens analytiques Walcote et Bonkes, avançaient en même temps (OBJ II, ch. 3.4.3). Gilson confirma ce fait dans l’étude sur Scotus en analysant son rejet de la métaphysique d’Averroès et l’acceptation d’Avicenne (Gilson 1927, 97–99). Scotus a créé une unité univoque de l’être qui allait au-delà de la prédication catégorique. L’imposition d’un sens universel ne peut pas provenir de logique l’équivoque qui se réfère aux substances catégoriques, mais seulement de la vision univoque de l’unité. La déduction *modo geometrico* à la forme minimale de l’être selon Avicenne permet la réduction de la multiplicité à l’unité originelle, qui est donnée dans la vision univoque de l’être (*omnis multititudo est reducibilis ad unitatem*).[[421]](#footnote-421) La nouvelle vision détermine l’unité originelle de l’être, qui est donnée par la métaphysique objective. L’unité ne réside pas dans une prédication logique, qui selon Scotus est donnée par le tableau des dix catégories. L’unité est une détermination métaphysique de l’être ; ce n’est pas simplement un concept logique donné comme un accident.

La disparition de la première substance et la dévalorisation de la seconde substance donnée comme première catégorie ont eu des conséquences métaphysiques fondamentales. Scotus s’est retrouvé dans une situation paradoxale. Il a créé une métaphysique nouvelle qui manqua le sujet catégoriquement donné. L’unité transcendantale de l’être nouvellement créé ne pouvait donc se référer à aucun fondement. La métaphysique de la chimère surgit toujours *ex nihilo* ; Scotus, cependant, voulait la vendre comme une prédication catégorique aristotélicienne. Cette énonciation fait la seule forme de déclaration qui ordonne l’être dans la hiérarchie *per prius* et *per posterius*. Sans cet ordre, il n’y a pas de *resolutio* et donc pas de métaphysique comme la science première. Aristote considère la définition de la première substance comme une action fondamentale pour la cognition métaphysique de la réalité. La substance réelle doit être donnée dans le mode *per se* et pour devenir le premier objet de cognition. Ensuite, la philosophie sera la première science sur la « substance *qua* substance ». Pour établir la base de la métaphysique moderne, Scotus rejetait le statut de la substance aristotélicienne comme la première catégorie. Dans la métaphysique aristotélicienne, cette connexion unique à la chose réelle qui va au passé garantit l’unité univoque du sens catégorique qui s’établit dans la prédication générique. En conséquence, la connexion du datif métaphysique à l’existence hyparchique des choses réelles est devenue obsolète dans la modernité. Scotus prit le modèle de parousie avicenniste ; l’être est directement donné dans les choses et il se manifeste directement et évidemment dans la cognition des illuminés modernes. Il doit, cependant, face à l’argument de base de la métaphysique que la substance est à tous égards la première (πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον) ; à la fois dans l’ordre de définition ; dans l’ordre de la cognition ; dans l’ordre de l’étant actualisé dans le temps (πάντως ἡ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ, *Met*. 1028a32–33). Le problème fondamental des modernistes est la primauté temporelle de la deuxième substance catégorique, qui est donnée par l’imposition du sens fait sur la base de la causalité des premières substances. Cet ordre constitue la base de la prédication *per prius* et il sécurise les éléments suivants : le véritable ordre des énoncés catégoriques ; la structure de la métaphysique en tant que la science première ; la vérité de la preuve déductive. La facticité existentielle de la première substance hyparchique et la signification catégorielle de la seconde substance, qui est donnée selon *Catégories*, tout cela détermine les fondements de *Métaphysique* et *Secondes Analytiques*. L’existence de la substance est donnée *per prius*, et de là la définition de l’essence procède *per posterius* (OBJ I, ch. 1.3). La définition classique de *Secondes Analytiques* et donc de *Métaphysique* suit les effets du datif métaphysique. L’existence hyparchique de la chose réelle comme fondement précède l’essence universelle (ἀνάγκη γὰρ ἐν a ἑκάστου λόγῳ noun τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν, *Met*. 1028a34–35). Porphyre inversa cet ordre pour la première fois dans le terme d’« être doublé » quand l’être prohyparchique supplantait la substance hyparchique d’Aristote (OBJ I, ch. 1.3.1). L’existence des vraies substances premières n’est pas importante pour la nouvelle métaphysique, car elle suit le chemin erroné du Sophisme oxfordienne. Scotus abolit la primauté causale de la première substance pour la cognition. Ce sens est donné par le datif métaphysique. Scotus remplaçait la réalité par une spéculation pure. Jetons un coup d’œil à la manière dont le commentaire d’Oxford sur *Catégories* interprète les parties susmentionnées de *Métaphysique* VII.1 qui justifient l’importance centrale de la substance hyparchique et catégoriquement énoncée. Scotus créa une autre version de l’être rédoublé de Porphyre et il ainsi établit la version objective de la première philosophie.

« Aristote dit au début du septième livre de *Métaphysique* que “la substance de la cognition est la première parmi tous les êtres”, ce qui doit être compris non pas dans l’ordre de la succession temporelle, mais dans l’ordre de la nature (*non intelligitur de prioritate temporis sed naturae*) ; ainsi, la cognition de la substance s’accomplit au mieux (*cognitio eius est perfectissima*). Cette vérité est également confirmée par Avicenne, qui définit l’être comme une signification donnée en vue de ce qui est primordial, à savoir la substance. » [[422]](#footnote-422)

La citation excluait la primauté causale de l’essence actualisée dans le temps (*non intelligitur de prioritate temporis*) en faveur de l’essence éternelle exprimant la plénitude de la cognition (*naturae, quod cognitio eius est perfectissima*). Le commentaire réduit la déclaration susmentionnée de *Métaphysique* Z.1 sur la primauté universelle de la première substance uniquement à la substance comme le premier principe de cognition (*substantia est primum omnium entium cognitione*). Scotus poursuit la ligne du Sophisme oxfordien, en réduisant la substance réelle à une essence universelle. La primauté dans la définition ne se réfère plus à la substance d’Aristote comme la première catégorie, qui est prédite par rapport à la vraie première substance, mais à l’essence d’Avicenne reconnue dans le mode *per prius* (*quod est primum, scilicet substantia*). Cet échange de la substance d’Aristote et d’Averroès contre l’essence d’Avicenne porte le caractère d’un *Irrtum* majeur qui fonda la deuxième métaphysique. L’être idéal de l’essence a supplanté l’être contingent de la première substance actualisée. Fait de cette manière, un nouveau statut catégorique de la « substance—essence » était né qui différait d’Aristote. Après l’échange sophistique de l’essence abstraite contre la substance réelle, la thèse d’Alexandre acquiert une validité moderne et tout à fait objective. Il y a autant de sortes de philosophie qu’il y a de sortes de « substances » fabriquées comme *tertium ens*. La modernité doit trouver la première détermination de la substance dans l’ordre des premiers principes de la cognition, car c’est le domaine de connaissance qui provient de la métaphysique en tant que la science première. L’être est considéré dans ses potentialités cognitives pures et non comme une substance réelle. La reconnaissance métaphysique de la réalité n’a plus le caractère catégorique, mais objectif, car elle est liée à la primauté de l’essence reconnue. Pour la prédication métaphysique de l’essence, la prédication hyparchique selon Aristote n’est assurée que pour l’abstraction logique donnée *simpliciter* dans la pensée (OBJ II, ch. 3.1.1). Du point de vue de la cognition du monde réel faite selon *Secondes Analytiques*, la définition et la prédication essentielles possèdent une validité d’une preuve scientifique seulement hypothétique, car elles n’énoncent pas la causalité réelle. Scotus inclut l’essence d’Avicenne dans la définition de la première science selon *Métaphysique* Z.1. L’essence reçut le statut de substance atomique néoplatonicienne donnée dans le mode porrétane « *semel—semper* ». En conséquence, la détermination de base de la première substance hyparchique donnée dans le mode « *ex inmediatis* » a été retirée de la métaphysique. C’était exactement la même erreur fatale qu’Averroès reprochait à Avicenne et à Alexandre (OBJ I, ch. 2.4.1). Selon *Secondes Analytiques*, la preuve scientifique complète est donnée par la prédication de la réalité, car les premières substances agissent comme des causes réelles (*Anal. Post.* 84a13–14). Cette primauté temporelle de l’existence réelle devant l’essence universelle correspond exactement à la définition de la première science de la substance selon le datif métaphysique, pour suivre le raisonnement de *Métaphysique* Z.1. La définition citée de la première science résume tous les types de cognition de la substance du point de vue de la triple primauté de la substance. Il inclut l’existence hyparchique temporaire de la première substance dans la réalité (λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ, *Met*. 1028a32‒33). La cognition scientifique basée sur la causalité hyparchique est universellement et catégoriquement énoncée comme une définition essentielle assurée par la deuxième substance. Ensuite, la métaphysique est en fait la première science de « substance *qua* substance », car elle inclut la primauté de la première substance dans toutes les formes. Inversons cet ordre. La phrase citée de la *Métaphysique* Z.1 comprend la reconnaissance de la substance également du point de vue de l’abstraction métaphysique déjà achevée, et commence donc par la définition essentielle de la substance. Mais la vraie cognition du monde (biologie, physique, etc.), conduisant à la première science sur la substance, procède exactement à l’inverse. Il y a le datif métaphysique, qui se rapporte à Parménide qui a suivi le chemin du vrai Soleil dans le ciel (*dativus principalis*). Tout d’abord, les choses sont des corps physiques réels et ils exercent des effets causaux les uns sur les autres (*Physique*). Nous pouvons reconnaître adéquatement ces premières substances (*De anima*), définir logiquement leurs relations abstraites (*De interpretatione*), prédire correctement les propriétés des substances (*Catégories*) et également les évaluer scientifiquement de manière véridique en observant la causalité réelle (*Seconds Analytiques*). Enfin, comme l’abstraction métaphysique est faite de cette manière, la substance peut également être définie essentiellement et universellement dans la première science correctement établie sur ce qui existe (*Métaphysique* Γ et Ζ). Scotus abolit cette architecture fondamentale de la première science sur la substance esquissée par le Philosophe et le Commentateur.

La transformation sophistique de l’essence universelle en une seconde substance catégoriquement énoncée produisit un nouvel être du troisième genre. Il a remplacé la première substance hyparchique et la prédication catégorique univoque qui s’y réfère. La métaphysique d’Aristote est conçue à partir du néoplatonisme, car la prédication vient « *ad unum* » mis en dehors de la réalité des substances premières. La déduction part de l’essence donnée métaphysiquement *per prius* et elle arrive à la chose réelle donnée *per posterius*. Le philosophe critique Aristote, d’autre part, s’est retrouvé avec la substance abstraite résultante comme base de la première science, puisqu’elle a pu créer sa véritable cognition scientifique à partir de la réalité reprise selon l’abstraction métaphysique. Siger disait que l’avicenniste Thomas d’Aquin commit la même erreur métaphysique dans l’étude de l’âme (ch. 4.5.4). Tout au début de sa carrière intellectuelle, Scotus trouva une nouvelle intuition de l’unité de l’être en dehors des catégories classiques. Il était aussi dogmatique que Thomas d’Aquin. La signification de la substance est donnée par l’exposition faite par-derrière, par la parousie de l’être en tant qu’être. Scotus ne proclamait pas l’avicennisme augustinien enseigné à l’école du deuxième averroïsme. Il était un aristotélicien moderne influencé par le thomisme d’Oxford de l’école de Grosseteste et par le thomisme parisien de l’école d’Aegidius. La nouvelle métaphysique rejette un être autonome de la forme ou de l’hypostase porrétane, car cela aurait signifié un retour au scénario d’émanation du néoplatonisme. La première reconnaissance est donnée en ce qui concerne la « substance », qu’Aristote et Avicenne revendiquent ensemble. Scotus suivit le thomisme avicenniste et établit le nouvel ordre de l’être (*resolutio*). Il construit la métaphysique sur la métaphysique de la chimère de Gandavus, mais il ne prend pas la même procédure dans le cas de *resolutio*. L’intentionnalité de Dieu moderne sur le mode d’« *esse ad* » ne peut pas fonder une nouvelle métaphysique faite selon l’aristotélisme modernisé. L’imposition de l’être pur (*esse diminutum*) est prise selon la métaphysique d’Avicenne sur le mode *per prius*, qui s’inscrit dans une nouvelle forme de prédication catégorielle (plus précisément : transcendantale). Scotus réduit la prédication amphibolique originale (*ens, unum, verum*) à un seul élément défini comme « *ens inquantum ens* ». L’existence actualisée de l’être (*actus essendi*) est maintenant conçue en termes de la vision d’Avicenne de l’être pur. La naissance de la nouvelle métaphysique dans les années 1295–97 est attestée par la citation suivante. Elle résume la prédication catégorielle objective par rapport au nouveau type d’essence.

« Fondamentalement, l’imposition du concept de “substance” est donnée de deux manières : comme ce qui existe hors de lui-même (*subsistendi*), et comme ce qui est donné comme substrat (*substandi*). Il semble que du point de vue de la définition, l’existence actualisée soit plus simple que d’être de l’essence (*actus essendi videtur ratio simplicior quam actus substandi*). Par conséquent, “l’être” se manifeste d’abord dans l’intellect comme la raison à partir de laquelle le concept est introduit (*rationem a qua est nominis impositio*), car “l’être” est le plus simple (*est simplicissima*). En ce qui concerne l’essence ainsi signifiée, il est vrai que la “substance” n’est donnée que si “l’être” est une perception primaire de l’intellect. » [[423]](#footnote-423)

La nouvelle déduction de la métaphysique procède de l’acte de subsistance pure avicenniste de toute substance concevable en tant qu’entité principalement donnée. Le sophisme de la nouvelle forme du Sophisme oxfordien consiste dans le fait que l’« *actus essendi* » aristotélicien est réduit à une essence donnée *simpliciter*. Formellement, peu importe que la catégorie « *simpliciter* » soit donnée dans la réalité ou dans l’intellect. La deuxième triade de principes cognitifs donnés comme essences universelles détermine à son tour le principe « *ex inmediatis* » qu’Aristote ne donne qu’à la première substance. Dans un deuxième temps, cette substance devient la substance objective « aristotélicienne ». Elle a été initialement déterminée comme le substrat métaphysique des accidents (*esse substans*), mais il est maintenant dérivé de l’essence pure (*esse subsistens*). La prédication catégorielle reçoit ainsi une nouvelle « première substance », d’où dérive la prédication essentielle de la nouvelle « deuxième substance ». Puisque cette substance pure possède son propre *actus essendi* objectif, cette substance objective « exsiste » aussi de manière moderne en étant d’abord donnée comme une sorte de subsistance (*esse subsistens*). En revanche, la substance aristotélicienne ne forme qu’une base des déterminations réelles de l’étant (*esse substans*). Cette existence est secondaire, car les secondes substances aristotéliciennes au sens de la déduction de Scotus ont déjà une existence pure avicenniste et primaire (i.e. subsistante). La déduction originale de Scotus des catégories (*resolutio*) est donnée de manière moderne *ex nihilo*. La première substance est représentée par la construction de l’être pur, qui devient une essence ; cette essence objectivement donnée *per prius* est contenue dans chaque seconde substance aristotélicienne donnée dans le mode *per posterius*. La primauté de l’être minimal absolu et séparé de chaque chose (*ratio subsistendi*) détermine la signification secondaire du porteur spécifique de cet être (*ratio substandi*). Scotus, en tant que métaphysicien, adhère à la primauté de la subsistance ; mais son mode est donné au-delà de la première substance hyparchique. La subsistance appartient à l’essence objective d’être sur le mode de la simplicité pure (*actus essendi videtur ratio simplicior*). Ce genre de prédication catégorique fonda une nouvelle métaphysique. Elle ne relève pas de la primauté de la substance actualisée, qui est transférée à la pensée. La pensée est construite sur l’idéal de clarté logique et réflexive. L’intellect reconnaît l’essence dans son être pur. La première détermination de la substance catégoriquement énoncée (*quoad essentiam significatam*) est due au fait qu’elle est devenue la porteuse monopolistique de l’être pur d’Avicenne (*quando 'ens' primo intelligitur*). La première imposition du sens commence par la perception de l’être dans sa forme pure, qui est la première manifestation de l’être dans l’intellect (*« ens » primo occurit intellectui*). Cette intuition, donnée uniquement en pensée, établit l’acte de la première imposition absolument pure. Elle prend la direction de la première intuition intuitive dans l’être en tant qu’être. L’imposition du sens est donnée dans le mode de l’être pur (*« ens » impositur*). Cette intuition de l’être pur détermine l’imposition fondamentale du sens métaphysique (*rationem a qua est nominis impositio*). La direction de l’imposition vient de la première perception du premier être identifiable (*quia est simplicissima*). Ce fait a une valeur majeure, car il façonne l’aspect fondamental d’être donné dans la métaphysique de Scotus. La double direction de l’intuition (*ab … quoad*) indique la double imposition du sens (*duplex est ratio a qua hoc nomen « substantia » impositur*). La première science s’inscrit dans le cadre d’une double compréhension de la substance. L’acte d’« exsistence » objective donnée à l’essence (*ratio subsistendi*) est plus élevé parce qu’il provient du sujet moderne. Il fait l’imposition d’une signification métaphysique de l’étant donné *simpliciter*. Il est envoyé à l’intellect comme *ens inquantum ens* (*Ge-Stell*).

Scotus, en tant que moderniste breveté, ne se rend plus compte que son être pur, pris comme base de prédication catégorique, n’existe pas du tout en réalité. La métaphysique moderne, dirigée par les Furies objectivistes, ne renvoie pas à la réalité contingente du monde et des substances actualisées. Dans la parousie de l’objectivité avicenniste, l’intellect éclairé des illuminés considère le lien direct entre l’être objectif eidétique (*esse subsistens*) et son porteur comme une seconde substance catégoriquement donnée (*esse substans*). Pour reconnaître la première science, l’intellect mal clair des penseurs classiques procède empiriquement à la métaphysique aristotélicienne, ce qui n’est certainement pas mauvais. Mais l’*intelligentia spiritualis* analytique, qui régnait à Oxford vers l’an 1290, prit déjà une directe et large *via Modernorum* ouverte par Grosseteste. Par conséquent, ils n’avaient pas besoin de prendre le chemin classique de l’intellect faible aristotélicien (*intellectus debilis*; OBJ II, ch. 3.1.1). Après tout, la principale question de signification et de prédication n’est pas la connaissance des premières substances contingentes. L’intellect hypostasié, donné comme substance du troisième genre, n’exige pas l’existence de choses réelles pour la production de la cognition (*quod est intellectus non supponit quaestionem si est res, sed si est intellectus* ; OBJ II, ch. 3.4.3). Scotus utilise le concept univoque du terme « *simplex* » pour la nouvelle première substance et aussi pour sa cognition. La première substance de la nouvelle métaphysique existe en tant qu’être objectif dans le mode *simpliciter*; l’énonciation porte sur une essence donnée *simpliciter* établie par la prédication catégorique. Alors, nous pouvons reconnaître cette seconde substance sur le mode métaphysique *simpliciter*. L’interprétation sophistique des catégories établit une nouvelle métaphysique. La substance objective est définie dans la pure perspicacité de l’essence selon l’enseignement amphibolique de falsafa, l’école de Philippe le Chancelier et la métaphysique de Gandavus. Cet avicennisme fait un signe typique des écoles porrétanes qui ont régné à Oxford et à Paris après la victoire d’*Oxfordian Fallacy*. La perspective sur la nouvelle première catégorie de métaphysique est donnée par *ens inquantum ens* d’Avicenne. Cet être univoque générique prend l’imposition de l’acte de subsistance objective de l’essence (*esse subsistendi*) en suivant le mode de l’être pur (*ab actu essendi*). Ce genre de l’être est pris par la première perception des illuminés qui considèrent le porteur spécifique de cet être comme une seconde substance catégorique (*esse substandi*).

Scotus est revenu à l’être du troisième genre d’Avicenne et il l’a pris comme base d’une nouvelle métaphysique. La métaphysique de la chimère faite par Gandavus reçut une base déductive cohérente. La nouvelle définition de l’être chimérique fournit le statut de la première et de la deuxième substance mélangées. Cet *actus essendi* modifié selon Avicenne est maintenant appliqué à la modalité hyparchique d’Aristote qui se rapporte à la deuxième substance (*quoad essentiam significatam*). C’est un cas typique du deuxième averroïsme fait par Rufus, parce que la supposition du sens universel avait déplacé l’imposition du sens des substances réelles. Le premier averroïsme rejetait strictement la déduction qui prend des essences métaphysiques. La logique n’est pas une métaphysique. La première science concerne les déterminations finales du monde réel ; sinon, elle ne serait pas du tout une science première. Averroès considérait la métaphysique de l’essence comme une erreur fondamentale commise par Avicenne qui abolissait le projet originel du Second Maître. Avicenne appliquait la déduction à son propre intellect plutôt qu’à la réalité (*incepit quasi a se* ; OBJ I, ch. 2.5). Les principaux arguments contre Avicenne ont été cités dans les matrices précédentes et ils sont résumés dans CMDA 470.42–48. Siger considérait ce type de définition métaphysique essentielle faite « *ad unum* » comme l’échec fondamental d’Avicenne (*causa deceptionis Avicennae fuit, quia non distinxit inter unum quod convertitur cum ente*, ch. 4.4.1). Dans les années 1920–21, après sept siècles, Heidegger reprit cette position intellectuelle de Siger à l’égard de Husserl avicenniste. Scotus est un moderniste, et donc un avicenniste aristotélicien. L’imposition part de l’être génériquement pur et va dans le sens de la substance métaphysiquement déterminée. Scotus reprit l’unité de l’être dans sa propre spéculation ; elle est passée par la dénudation de l’être jusqu’à la dernière unité donnée dans l’être pur en tant qu’essence. En conséquence, il a transformé l’écriture *Catégories* en un exercice dialectique et en une prédication logique. C’était exactement le point de critique qu’Averroès appliquait à Avicenne. L’interprétation de Scotus des *Catégories* était basée sur la définition néoplatonicienne de l’essence. Il a formellement conservé l’approche originale d’Aristote aux catégories, c’est-à-dire la prédication de la substance comme premier principe de cognition. Cependant, l’acte de subsistance n’est plus pris de manière hyparchique, mais dans un paradigme du néoplatonisme. La substance est hypostasiée sous la forme de la substance atomique du troisième genre. La première imposition du sens commence avec l’être pur, ce qui fait *inquantum ens* avicenniste donné *simpliciter*. La déduction se termine par la substance réelle qui fait la seconde imposition du sens aristotélicien. Le sens logique ne peut être donné qu’en pensant, comme le tableau des dix catégories conçu dans le cadre de l’abstraction logique. Cette procédure a achevé l’éclipse de la première substance.

La prédication catégorique de *ens inquantum ens* donnée de manière générique a fondé la nouvelle métaphysique. Scotus a perfectionné le Sophisme oxfordien en rejetant le principe de « *ex inmediatis* » selon l’analyse des *Secondes Analytiques*. Il s’agissait d’une subversion sophistiquée des catégories d’Aristote. La critique d’Avicenne par Averroès (*maxime erravit*) est fondamentalement valable pour la métaphysique de Scotus. En annulant la première substance comme la base de prédication catégorielle, Scotus a fondamentalement raté le but de la métaphysique en tant que première science de la substance réelle. Il a aboli la primauté d’Aristote et d’Averroès de la substance catégoriquement énoncée et il a remplacé la seconde substance par la pure essence d’Avicenne, objectivement déterminée en mode métaphysique *per prius*. La nouvelle quasi-substance n’a pas le mode hyparchique *per se* selon les *Catégories*. L’attribution de l’être hypostasié moderne selon Avicenne se fait sur le mode de l’imposition primaire du sens absolument simple de « l’être » (*est simplicissima*). Scotus adhère formellement à la procédure de *Métaphysique* Z.1. Il considère cette substance donnée *absolute* et *simpliciter* comme la base d’une prédication métaphysique. La pensée précède la réalité et, comme Avicenne, mis en mouvement la spéculation en s’éloignant du sujet humain. Ockham, en tant que dernier représentant historique du premier averroïsme, rappelle l’école des scotistes à Oxford de cette erreur majeure. La constitution de la seconde substance procède du datif objectif, qui est donné par le don d’*ens* pur avicenniste, vers la seconde substance comme porteuse de cet être minimal. Scotus accepte sans difficulté la thèse clé des *Catégories* sur la primauté de la première substance (*destructio primis* ; OBJ I, ch. 1.3). Le passage cité *Cat*. 2b5–6 montre que l’abolition de la première substance donnée comme *ens inquantum ens* détruit toute possibilité d’une prédication catégorique donnée pour la deuxième substance.[[424]](#footnote-424) Chez Aristote, la destruction de la réalité détruit la cognition, car elle est déterminée par le datif métaphysique. Scotus tient pour acquis que son interprétation de *destructio primis* est la même qu’Aristote.

La nouvelle métaphysique a développé une nouvelle compréhension de la modalité du *dativus obiectivus*, parce que le nouvel enseignement des catégories laissait changer le *dativus possessivus*. L’imposition de l’être ne vient pas du datif métaphysique donné par la première substance, mais de l’être minimal que tout porteur prend sur lui-même (*subiectum*). L’appropriation objective de l’être procède dans la pensée du sujet éclairé. En créant le sens *ex nihilo*, il transfère l’être essentiel pur à tout ce qu’il peut porter d’abord dans le mode divin de *rectitudo* et ensuite dans le mode de *certitudo* humain. Le sujet divin moderne conduit l’être et la vérité hors de lui-même par une déduction illimitée ; le sujet humain les a également rectifiés par une déduction limitée. Le datif métaphysique a été déterminé par la séquence temporelle de connaissance qui vient de la réalité. Puisque la chose existe vraiment, elle est universellement reconnaissable. Scotus a remplacé cet ordre établi comme un *modus ponens* aristotélicien par une priorité logique déterminée comme déduction. Ce que le sujet s’approprie comme être pur est prit comme fondement de la réalité. Ensuite, le datif possessif est déterminé par le sujet cognitif et établit une nouvelle métaphysique dans l’ordre de la cognition primaire et de la déduction. Sans la connaissance de la substance objective comme un genre le plus élevé, rien ne peut être prédit vers le bas, car ce procédé abolirait la métaphysique. Le *modus tollens* de Scotus ne se réfère pas à la première substance réelle, mais à l’essence donnée dans le mode *simpliciter*. Ce *tertium ens* disparaît s’il n’y a pas de sujet capable de le produire. Le datif objectif (*dativus obiectivus*) établit le don de l’essence minimaliste à partir du seul sujet. L’existence des illuminés est devenue une condition *a priori* pour fonder la déduction objective. L’être en tant que «*ens inquantum ens* » établit l’« exsistence » objective qui fait la première détermination de tout ce qui existe (*quo est*). L’acte de la première imposition du sens permet la prédiction ultérieure des propriétés de la substance logique (*quod est*). Un exemple est la prédication porrétane de la blancheur ou de l’humanité, comme nous l’avons mentionné dans les matrices précédentes.

Scotus a transformé la logique analytique dans l’hylémorphisme universel en une nouvelle forme de métaphysique aristotélicienne sans hylémorphisme. En conséquence, la prédication catégorique de la substance comme étant du troisième genre sous la forme du corps pseudo-physique a disparu de la métaphysique moderne. Une nouvelle adaptation d’Aristote a fondamentalement dépassé celle de Rufus. À l’école du deuxième averroïsme, il a déterminé le caractère objectif par le terme « *species obiecti exsistentis* » (OBJ II, ch. 3.3.4). La détermination des catégories aristotéliciennes se situe dans l’ordre de la logique ; mais l’imposition primaire de la substance en tant qu’essence vient de la métaphysique d’Avicenne. La conception de Scotus de la substance objective correspond à la primauté de la substance atomique néoplatonique (*quando ens primo intelligitur ...substantia intelligitur*), mais il se transforme en une catégorie aristotélicienne. Scotus abolit ainsi le mysticisme de l’ontothéologie néoplatonicienne d’Augustin, que l’école moderniste de Bonaventure avait proclamé à Paris. Scotus créa une nouvelle version de la prédication *per prius* dans le sens d’une universalité nouvellement conçue selon la substance de Simplicius comme essence (τὸ καθόλου καθ' ἑαυτὸ, *In Simpl. Cat.* 85.10). L’existence de cette substance atomique a été définie comme le genre le plus élevé d’être néoplatonicien (τὴν κυριωτάτην οὐσίαν ἔχον, ibid 85.11). Cette substance atomique est maintenant donnée à la manière d’un *scibile* pur selon Avicenne. La substance nouvellement définie est séparée de la deuxième substance d’Aristote parce qu’elle est définie comme un individu pur, déterminé atomiquement avec un degré minimal d’existence. Sous l’apparence du premier averroïsme, Scotus abolit le schéma ontothéologique du second averroïsme. L’imposition objective de Gandavus est conçue comme « *esse ad* » de l’intentionnalité divine à travers l’exemplar jusqu’à la création. Il s’agit du scénario typique de déduction néoplatonicienne selon *Liber de causis*. Scotus a transformé cette ontothéologie en métaphysique de substance conçue de manière transcendantale. Le nouvel ensemble de déterminations catégoriques a émergé dans le cadre de la métaphysique essentielle d’Avicenne de l’être pur. La détermination catégorique de la substance objectivement donnée atteint le niveau de l’ancienne première substance grâce à l’imposition de l’être hypostasié et donné *simpliciter*. À partir de là, la deuxième imposition du sens prend le sens de la deuxième substance aristotélicienne. Scotus s’est définitivement séparé des anciennes *Nominales* d’Oxford et de Paris. Suivant l’exemple de Bonaventure et de Pecham, ces modernistes désormais obsolètes comprenaient les espèces innées, les exemplars, la matière spirituelle, etc. en tant qu’êtres du troisième genre. La nouvelle métaphysique ne permet pas un être du troisième genre, car elle ne fonctionne qu’avec l’essence d’Avicenne ou avec la substance catégorique d’Aristote. Les supérieurs franciscains d’Oxford savaient qu’ils devaient envoyer Scotus pour faire des études de maîtrise à Paris pour qu’il puisse répandre la lumière de la nouvelle métaphysique.

Une nouvelle prédication a aboli l’être du troisième genre produit par la division des universaux dans l’Arbre de Porphyre. Scotus a conçu une nouvelle séparation de la portion minimale et certaine de l’être de toutes les variations accidentelles et intentionnelles. L’annulation de toutes les formes de *tertium ens* a mis fin à l’ontothéologie qu’Henri de Gand a achevée dans *Quodlibet IX* daté de l’année 1285 (ch. 5.2.3). La nouvelle substance porte comme substrat la portion éternellement définie de l’être pur avicenniste. Cette substance atomique constitue la base d’une soi-disante métaphysique selon Aristote et Averroès. Toutes les autres déterminations accidentelles sont nécessairement restées dans le mode *per posterius*; y compris l’être intentionnellement donné, qui existe soit dans la pensée divine, soit dans la pensée humaine. La nouvelle forme de catégories a dégradé toutes les autres formes de *tertium ens* en abstractions intentionnelles. Scotus était pleinement d’accord avec le thomisme que de tels concepts n’existent que dans l’esprit du connaisseur. Mais le scotisme, contrairement au thomisme, est capable de considérer directement le mode d’être métaphysique et essentiel comme l’être pur d’Avicenne. Scotus reprit le thomisme moderne, qui contient le noyau de la métaphysique d’Avicenne, en particulier dans la question de cognition. L’exposition du sens de l’être procède de l’intellect hypostasié, et la manifestation de l’essence peut être directement appréhendée dans la pensée. Les modernistes de la deuxième vague étaient déjà assez systématiquement capables de défendre la cognition bâtie sur l’intuition eidétique. Il s’agit de l’intellect objectivement conçu comme une forme thomiste hypostasiée. Scotus introduit dans la scolastique la considération directe de l’être objectif sur le plan de spéculation métaphysique. Ainsi se termina la première période des modernistes sous le déguisement des sophistes Latins, dont la métaphysique était basée sur les collections des hypostases mythologiques. Les porrétans tels que Rufus ont transformé ce chaos en une philosophie et une science analytique, auxquelles des illuminés parisiens productifs ont ajouté une saveur mystique et biblique. Les connaisseurs de métaphysique classique considéraient déjà de tels excès comme insensés à la fin du XIIe siècle (*hoc crediderunt solus mentis alienus* ; OBJ II, ch. 1.6). L’école de Bonaventure prit l’hégémonie culturelle de la modernité à l’Université de Paris vers l’an 1255. Cette première phase s’est terminée par un chaos mental de théories concernant l’intellect unifié pour tous les hommes tel que proclamé en 1277 par des étudiants parisiens en philosophie moderne (*nonnulli parisius studentus in artibus*). Gandavus fit chasser les critiques aristotéliciens de ce non-sens sophistique de la rue du Fouarre ; sous la puissante protection d’évêque Tempierre, il a créé la première métaphysique ontothéologique. Au cours de la décennie suivante après l’an 1300, le sort du deuxième averroïsme a été accompli par le remake que Scotus fit de métaphysique d’Avicenne. L’aristotélisme sophistiqué de la nouvelle métaphysique s’est passé de la première substance, qui a été remplacée par l’essence universelle. La détermination catégorique de la deuxième substance est nécessaire pour les déclarations existentielles basées sur la démonstration établie de manière causale ; elle a cessé d’exister en tant que définition métaphysique de la science. La relation à la prédication métaphysique des substances premières s’est éteinte. Le sens de la première substance, donné par la forme graduelle de l’abstraction aristotélicienne de la physique à la logique et à la métaphysique, a été transféré à Léthé. Scotus a transformé la sophistique primitive des savants Latins en un aristotélisme sophistiqué. La prédication catégorique des premières substances réelles a été remplacée par la déduction de la substance universellement possible ; la connaissance de l’être possible est plus élevée que le monde réel. Du point de vue du premier averroïsme, il fait une vision paranoïaque de la réalité. La pensée commence par la déduction métaphysique des idées humaines, au lieu de prendre la réalité. La pensée cognitive se termine par la première substance au lieu de commencer par elle. En raison de la critique de cette paranoïa moderne, l’aristotélicien d’Oxford Bacon et, après lui, Ockham ont été persécutés à vie. Dans la nouvelle forme de l’éclipse de la première substance, le premier averroïsme s’en allait à Léthé avec la théorie de la correspondance de la vérité en tant que *proportio* et *adaequatio* d’Averroès.

### 5.3.2 Déduction métaphysique de l’objectivité

Le chapitre précédent a examiné l’imposition du sens de l’être par la substance nouvellement créée du troisième genre dans les premiers commentaires de Scotus sur les *Catégories* et sur *Isagoge*. Scotus a trouvé le nouveau lieu de production du sens de l’être en dehors de l’imposition aristotélicienne des substances premières. À la fin du XIIIe siècle, l’école des Sophistes latins d’Oxford reçut un véritable maître, qui associa d’une manière nouvelle l’aristotélisme de Grosseteste au thomisme avicenniste d’Aegidius, tel qu’il apparaît dans *Manuscrit d’Oxford* (ch. 4.3.2). La supposition avicenniste d’*ens inquantum ens* a été insérée dans le schéma de la métaphysique aristotélicienne. Cette insertion créa une nouvelle interprétation qui ne fut soumise à aucune école du second averroïsme et elle ne fit pas partie de la première vague du thomisme. Scotus se rangea du côté des modernistes d’Oxford pour refaire l’avicennisme de l’Aquinate. Son premier séjour à Paris produisit un syncrétisme d’une nouvelle métaphysique à travers la connexion d’Averroès et d’Avicenne (ch. 4.5.1). Suivant l’exemple de l’Aquinate, Scotus refuse d’hypostasier l’essence unifiée à la manière du néoplatonisme ; Avicenne aurait cessé d’être un aristotélicien pour devenir un néoplatonicien. La première forme de déduction des catégories assure la dose minimale d’être selon « *hoc esse tantum* » d’Avicenne. Cette nouvelle substance permet d′énoncer l’unité de l’être conformément à l’aristotélisme formel. Le départ de Scotus à Paris pour ses études conclut la dernière étape nécessaire à l’évolution de l’objectivité. Vers 1300, les différents courants du modernisme se fondent dans une nouvelle forme d’aristotélisme, qui l’emporte sur le néoplatonisme antérieur des écoles de *Nominales* et de porrétans. L’unification du thomisme et du scotisme se fonde sur une forme commune du Sophisme oxfordien inspiré de la métaphysique d’Avicenne. Cette unité du thomisme et du scotisme observait Suárez pour la dernière fois, car il était le dernier connaisseur intégral de la métaphysique scolastique dans l’Occident latin. Sa première synthèse postmoderne combinait les deux types de métaphysique en *metaphysica generalis* univoque. Il rejetait les anciennes déterminations de *tertium ens*, déjà complètement démodées (*haec conclusio est peripatetica, quam proinde recipient unanimiter Thomistae, et Scotistae contra Nominales*).[[425]](#footnote-425) Le postmodernisme fondé par Suárez « observe » la forme ontologique de la prédication catégorique amphibolique aussi bien que Scotus, c’est-à-dire prise objectivement et directement de la réalité (*naturas reperiri ipsas experientia docet*). Scotus a fait la première déduction de la métaphysique moderne dans une forme historiquement nouvelle de déduction basée sur Dieu moderne. Le livre *Lectura I*, probablement écrit à Oxford, recherche la perception métaphysique de base de l’écrit *Parva logicalia* publié vers 1295. Le traité *Lectura I* offre la première déduction complète de l’être nouvellement conçu en ce qui concerne Dieu et l’homme. La double vision de la substance donnée dans la connaissance de Dieu et de l’homme devait élaborer une forme de prédication univoque qui unissait Dieu et la création.

Scotus créa une nouvelle déduction qui abolit la structure anthropocentrique de l’ontothéologie précédente des modernistes. Il instaura une métaphysique pure, appliquée logiquement et spéculativement. La déduction de Simplicius et Gandavus de l’être objectif comme « *esse ad* » s’est transformée dans la pensée de Scotus en la catégorie subsistante « *esse in* ». Elle en fait une substance indépendante entièrement séparée de l’être divin. Ce changement produit une métaphysique unifiée et abolit les divers systèmes de prédication et de signification qui prévalaient dans les écoles du second averroïsme. Pendant son séjour à Paris, Scotus achève la synthèse de la nouvelle métaphysique. Elle vit jour par *Lectura I* d’Oxford, mais elle n’a pas été achevée à ce temps-là. Cette œuvre montre la nouvelle voie de la déduction métaphysique objective basée sur l′introduction traduction univoque de l’être conçu objectivement qui vient de Dieu à l’homme. La première science est séparée de l’essence divine. La métaphysique est entièrement déduite de l’acte de connaissance naturelle de l’homme, et en aucun cas de l’acte d’illumination surnaturelle. Comme il n’y a pas de dédoublement de la simple substance divine au cours de la déduction, la catégorie de l’être fait *per prius* doit être définie d’une nouvelle manière. Le point de départ de la nouvelle métaphysique rejeta les solutions précédentes des deux écoles : l’analogie du second averroïsme et la preuve par la causalité faite dans les écoles modistes du premier averroïsme. L’ouvrage *Lectura I* rejette les deux voies d’accès à Dieu comme des preuves scientifiquement insuffisantes. La connaissance de Dieu ne peut emprunter l’analogie attributive, ni la triple voie néoplatonicienne d’affirmation, de négation et d’éminence, car cette preuve repose sur l’illumination surnaturelle de l’intellect. La solution du premier averroïsme sur la causalité selon la preuve d’Averroès et les cinq chemins de Dieu d’Aquin sont insuffisants. La reconnaissance naturelle de la causalité est limitée par les sens ; de plus, dans le premier averroïsme, Dieu n’est déterminé que par la voie négative, par la causalité des substances créées. Le rejet de l’analogie mystique donnée par l’illumination et de la prédication basée sur la *causa prima* de la création signifie que Scotus a dû trouver un nouveau chemin vers Dieu. Pour lui, la clé de la connaissance de Dieu doit être un concept univoque de Dieu et de la création. Nous reconnaissons ce qui existe et ce qui est bon avec une certitude suffisante, qui prend son fondement certain en Dieu.

Scotus subordonna la théologie à la métaphysique et élaborait la première version de *metaphysica generalis*. La transition vers la nouvelle métaphysique apparaît dans l’écrit *Lectura I* qui contient le traité *De cognoscibilitate Dei*, probablement écrit à Oxford. L’ouvrage parisien *Ordinatio I* est plus tardif ; il présente la première conception achevée de la nouvelle métaphysique dans les traités *De vestigio* et *De imagine*. La célèbre *via Modernorum* commence historiquement dans l’écriture *Lectura I*. La connaissance de Dieu commence en dehors de sa pensée et de son essence ; cette manifestation indirecte de sa rationalité se reflète dans l’ordre métaphysique du monde. L’organisation de la science qui porte sur la substance est présentée *per prius* sous la forme axiomatique du premier principe de connaissance (*ratio cognoscendi*). Ce ratio élabore la connaissance intellectuelle de Dieu, puisque son essence ne peut être séparée de sa rationalité manifestée extérieurement. Nous reconnaissons la création par participation à la définition exemplaire donnée dans l’intellect divin ; nous ne pouvons pas la reconnaître directement dans son action. Dieu se reconnaît lui-même et il reconnaît sa pensée ; mais ce mode illimité de l’être et de l’intellect divine nous est inaccessible. L’être créé à l’image de Dieu reconnaît le mode illimité de l’être et de l’intellect divins à travers la trace de la rationalité divine donnée dans la création (*vestigium*). Ceci rend le fondement de la déduction de Scotus basé sur la prédication d’une causalité essentielle. Pour l’esprit naturel, Dieu s’incarne dans l’ordre rationnel du monde, représenté par la structure de métaphysique avicenniste. La connaissance de Dieu est donc d’abord intelligible et ne procède pas d’une reconnaissance sensuelle, comme dans l’aristotélisme. Rappelons que la nouvelle détermination de la substance (*quoad essentiam significatam*) commence dans l’intuition de l’être pur d’Avicenne (*quando 'ens' primo intelligitur*) et se poursuit par la détermination de la « substance—essence » (*'substantia' intelligitur*). La déduction part de la rationalité divine transmise à la création par la trace effective de Dieu. Cette démarche établit la connaissance nécessaire et certaine de Dieu. La personne définie comme *imago Dei* peut reconnaître de manière fiable la rationalité divine originelle donnée dans la création (*vestigium*). Le chaînon intermédiaire de la déduction n’est pas l’intentionnalité divine, comme le proposait Gandavus, mais la structure rationnelle de l’être créé et fini. La prédication *per prius* combine la cognition humaine et la signification objectivement reconnue d’être qui reste lié à Dieu. La ligne de connexion entre Dieu et l’homme est formée par la déduction métaphysique d’un mode de pensée univoque et formel (mais non actualisé) de Dieu et de l’homme. Scotus résume la position de départ de la nouvelle métaphysique comme suit.

« Le deuxième article contredit l’affirmation selon laquelle on ne peut pas penser à Dieu à travers le concept général de l’analogie entre Lui et la création. Il est possible de le faire dans le concept général et univoque de Dieu et de la création (*in conceptu communi univoco sibi et creaturae*). L’être, le bien et la sagesse sont énoncés de manière univoque à propos de Dieu et de la création (*dicta de Deo et creatura univoce dicuntur*) ; ils ne constituent donc pas deux concepts différents. » [[426]](#footnote-426)

Les qualités fondamentales de Dieu et de la création sont données de manière univoque (*univoce dicuntur*). Les fondements doivent être donnés sous la forme métaphysique de l’univocité, car l’analogie n’est pas un mode de connaissance scientifique et déductive (*non concipitur Deus in conceptu communi analogo sibi et creaturae*). Scotus exclut la solution des modistes de l’école du premier averroïsme. Les modistes rejetaient à la fois la prédication analogique et la prédication univoque qui impliquaient la connaissance de Dieu et de la création. Dans l’introduction de *Summa theologica*, Aquin formulait la connaissance de Dieu en deux modes (*secundum se et quoad nos*). Le mode de connaissance de Dieu, tel qu’il réside en lui-même, est inaccessible par rapport à la connaissance naturelle. Par conséquent, la connaissance scientifique de Dieu en tant que *causa prima* est assurée par la causalité effective de Dieu. Cette causalité est donnée dans la création et elle est donc donnée en ce qui nous concerne (*ST* I, q. 2, a. 1, resp. ; ed. Leonina 4, 27). Scotus n’est pas d’accord avec le raisonnement des modistes. La connaissance accidentelle, donnée sensuellement et par réceptivité au niveau d’*intellectus possibilis*, ne résume les qualités extérieures de Dieu qu’à l’aide de l’attribution basée sur les effets causaux de Dieu et de la création. Une telle reconnaissance limitée annulerait la reconnaissance nécessaire et totalement certaine de Dieu effectuée sur le mode « *secundum se* ». Nous reconnaissons Dieu *univoce*, c’est-à-dire dans son mode rationnel de pensée (mais non d’existence) donné « *secundum se* ». La partie suivante de la citation de Scotus rejette la solution néoplatonicienne des *Nominales* qui procède à la déduction univoque de l’être en Dieu. Le concept primitif d’univocité, donné sur la base des hypostases de porrétans, faisait un autre système d’émanations néoplatoniciennes. Cette univocité ne respectait donc pas la différence fondamentale entre le Créateur et la création. Les modernistes comme Gandavus ont transformé les émanations en la comitation d’Avicenne de *tertium ens* et ils énonçaient ces entités de manière catégorique par rapport à Dieu. Ce faisant, ils abolirent le statut unique de la substance première, qu’ils associaient aux espèces du troisième genre. Les thomistes, les premiers averroïstes, Scotus et le susdit Suárez leur reprochèrent cette erreur. Il en résulta une univocité confuse, qui abolit l’imposition du sens à partir de la substance atomique. Scotus confirme que le second averroïsme n’a ni une univocité d’être en Dieu ni une unicité au niveau de la substance hylémorphique (*impossibile esset probare aliquid esse univocum, ut hominem respectu Socratis et Platonis* ; *Vat*. XVI, no. 24, 233.18–19). La nouvelle solution de l’univocité de l’être surmonte les contradictions du second averroïsme présentes à la fois dans l’école d’Oxford de *Nominales* et dans l’ontothéologie de l’école de Bonaventure. En Dieu et en l’homme, on ne peut pas trouver le concept le plus élevé de l’être minimal et descendre de celui-ci aux concepts inférieurs des universaux conçus par l’univocité. La prédication catégorique d’Aristote ne permet pas la division néoplatonicienne des genres selon *Arbor Porphyriana*, car elle énonce le sens des substances. L’être n’est pas le genre le plus élevé, parce que l’être ne peut pas être divisé du tout, mais il peut seulement être énoncé dans l’ordre du langage. Selon le premier averroïsme, la causalité représente une forme inadéquate de l’unité de Dieu et de la création. Scotus reproche aux écoles du premier averroïsme de prendre le concept de causalité pour une connaissance fondée sur des faits déterminés sensuellement et sur l’abstraction qui s’ensuit. Une telle connaissance de Dieu ne produirait qu’un type de connaissance externe et contingent. La prédication catégorique est un exercice logique non contraignant ; soit, sous la forme d’une démonstration non scientifique, elle ne fait qu’énoncer une pléthore d’accidents contingents. La *resolutio* fondamentale de la nouvelle métaphysique doit être basée sur la déduction scientifique donnée par l’univocité, sinon ce n’est pas de la métaphysique.

Le livre *Lectura I* revient sur le second averroïsme inspiré d’Avicenne et adapte l’exposition de l’intellect faite par-derrière à la nouvelle preuve de l’existence divine. La connaissance de Dieu doit être donnée par la déduction qui part de la substance infinie à la substance finie. Sinon, la preuve se limiterait à l’analogie. Celle-ci n’énonce rien d’univoque sur Dieu, mais seulement les types infinis d’attributions données *ad hoc*. La cause externe donnée par la cognition réceptive aléatoire ne peut pas générer la cognition univoque de Dieu. Dieu moderne opère aussi comme *causa prima*, ce qui revendique la doctrine du premier averroïsme confirmée par Scotus. Ce qui s’applique à la connaissance sensuelle, c’est le fait que personne ne peut prendre plus que ce qu’il peut comprendre dans le cadre de sa puissance. La causalité divine ne serait alors reconnaissable qu’au niveau contingent donné par l’expérience sensuelle, ce qui serait insuffisant pour reconnaître Dieu selon le mode moderne de la vérité comme *certitudo* et *rectitudo*. Les espèces sensuelles ne peuvent pas actualiser la construction d’une nouvelle déduction. Elles produisent une connaissance universelle, mais seulement contingente dans l’intellect. La solution de l’aporie entraîna l’adaptation de la causalité selon Aristote. En raison de la preuve évidente de l’existence de Dieu exigée par la théologie dogmatique et par la science de la vérité unique, il était nécessaire de trouver une nouvelle version du Sophisme oxfordien. Agissant rationnellement *ad extra*, l’être essentiel de Dieu forme une cause effective qui établit la connaissance dans l’intellect humain. Selon la preuve des *Seconds Analytiques*, seule la nécessité essentiellement donnée actualise la connaissance scientifique univoque. Dieu est le principe inné de la connaissance naturelle, et cette connaissance agit en nous grâce à sa volonté et à sa causalité. En conséquence, la dispute fondamentale entre Siger et Thomas sur la valeur de la preuve scientifique se répète à nouveau. Le chaînon intermédiaire de la démonstration est défini soit par l’essence, soit par la prédication qui porte sur la causalité hyparchique tirée de la réalité (*Anal. Post*. 84a11–14). Scotus est un thomiste en matière de philosophie dogmatiquement conçue, qui se donne dans la théorie de la vérité unique. Sa preuve de l’existence de Dieu est fondée sur l’essence et correspond pleinement à cette opinion. Cependant, le thomisme n’adhère à l’essence pour prouver l’existence de Dieu que dans l’ordre de la causalité finale qui établit la preuve de la quatrième et de la cinquième voie. Scotus donc refusait de prendre le thomisme comme fondement de *resolutio* métaphysique. Aquin, en tant que représentant du premier averroïsme, a repris la causalité réelle des substances premières comme fondement de la métaphysique. Cependant, le thomisme avait besoin de la déduction de l’essence pour construire la preuve déductive de l’âme immortelle. La preuve de l’immortalité est donnée par l’intellect hypostatique comme une forme autonome. Le thomisme conservait une définition de l’âme comme forme éternelle et Scotus l’a pleinement utilisée. Il est le seul moderniste de son temps à reconnaître la valeur fondamentale de la causalité essentielle directe, que le thomisme reliait à l’intellect hypostatique. Thomas rejetait la causalité essentielle pour le processus de la connaissance naturelle parce que son schéma gnoséologique faisait partie du premier averroïsme. Scotus accepta la conclusion « correcte » (c’est-à-dire mythologique) de la position thomiste concernant l’intellect. Il a proposé un nouveau schéma de causalité essentielle qui fonde la connaissance métaphysique en dehors de réalité. La réalité des substances premières a été remplacée par Dieu moderne. La nouvelle forme de déduction est basée sur la causalité mythologique ; elle introduit une nouvelle connaissance de Dieu sur le mode de la causalité directe causée par Dieu lui-même. Cela a créé une nouvelle forme de métaphysique qui a rejeté la recherche rationnelle des fondements de la réalité tout en n’utilisant pas le scénario d′illumination néoplatonicienne. La nouvelle forme d’ontothéologie reçut un caractère pleinement objectif basé sur une double forme d’erreur métaphysique (*Irrtum*). La base de la nouvelle métaphysique est une connaissance directe de la causalité divine. Il s’agit d’une fausse position philosophique donnée par l’instrumentalisation de la théologie eux fins philosophiques, créées sous la forme de *dativus possessivus* défini par Scotus. L’appropriation de la théologie au sein d’une philosophie mal placée en tant que première science implique alors nécessairement que l’illumination directe de l’intellect par la causalité essentielle forme la base cachée d’une nouvelle métaphysique. La raison naturelle a cessé d’être naturelle et est devenue un non-sens objectif. C’est là un autre effet permanent de la forme de *dativus possessivus* défini par Scotus. L’herméneutique archaïque la définit comme l’errance objective de la raison moderne conduite par la folie métaphysique (*Irre*).

L’introduction de la causalité essentielle dans le syllogisme déductif assure la nécessité scientifique dans le membre intermédiaire de la preuve scientifique (*medium*). Il est évident que Scotus devait abolir l’imposition de la réalité, ce qui faisait le premier averroïsme ; il l’a remplacée par la supposition logique en suivant le second averroïsme. Du point de vue des *Seconds Analytiques*, cela implique que la nécessité de Scotus n’est pas de nature hyparchique, puisqu’elle ne se fait que dans l’esprit. Ainsi, le nouveau projet de l’être comme significatif, connaissable, manipulable, etc. (*Ge-Stell*) est donné par le fait que la causalité essentielle de Dieu moderne est directement produite par le sujet humain. Les modernistes perçoivent la causalité divine directement dans la pensée, ainsi que la causalité du triangle. Les deux essences fonctionnent dans l’ordre des substances immatérielles éternelles, données *simpliciter*. Cela a donné naissance à un nouveau concept d’univocité qui unit Dieu et l’homme. L’illumination mystique de l’intellect venant directement de Dieu n’est pas nécessaire ; il faut trouver la causalité générale qui actualise la connaissance évidente et nécessaire au niveau des substances. Dans notre intellect, au lieu de l’illumination, la causalité divine opère sur la base de sa volonté et Dieu agit directement en nous. Scotus exclut l’analogie mystique et l’illumination pour la connaissance intellectuelle de Dieu. La modernité doit être dominée par la philosophie rationnelle et non par le mysticisme. La connaissance de Dieu ne passe pas par illumination néoplatonicienne donnée par *intellectus agens* cosmique séparé, mais par le processus d’abstraction aristotélicien. Le concept intellectuel naît de l’activité humaine ; seule la causalité qui déclenche le processus de connaissance est externe. Selon *De anima*, l’âme est une *tabula rasa* passive. Cependant, nous savons que Dieu et sa causalité créatrice existent, cette dernière étant donnée en dehors de nous et en même temps en nous. La causalité créatrice effective est donnée directement par Dieu et nous en faisons l’expérience directe. La causalité divine représente un concept univoque, qui par son actualité représente le processus d’abstraction conçu de manière aristotélicienne. Ce concept de causalité est défini dogmatiquement selon la théorie de la vérité unique, confirmée avec autorité en 1277. L’introduction de la causalité essentielle dogmatique abolit la prédication analogique des propriétés divines dans la création. L’intellect vide ne peut pas créer en lui-même un concept d’autre chose, puisque l’âme est vide et passive par rapport aux premiers concepts. Le saut de la pensée pour atteindre Dieu se trouve dans la théologie d’Aquin, dans le postulat dogmatique de l’âme éternelle et intellectuelle. Le traité rejette la reconnaissance basée sur l’illumination mystique selon l’école de Bonaventure. Toute reconnaissance est naturelle et causale, comme le décrit l’ouvrage *De anima*. Scotus retravaillait la causalité de connaissance selon le schéma des *Seconds Analytiques* et rejetait l’illumination faite par *intellectus agens* autonome, auquel est revenu Descartes postmoderne. Scotus n’a pas besoin de l’espèce hypostasiée de Bonaventure (*species innata*) que Descartes a réintroduite comme idée innée de Dieu. La nouvelle relation philosophique à Dieu, donnée sur le mode de la causalité aristotélicienne, est exposée dans la citation suivante.

« Et selon le Philosophe dans le troisième livre *De anima*, il est vrai que “l’âme et pour elle-même est une table vide”, etc. ; par conséquent, je confirme que l’intellect vide ne peut pas générer un concept de la chose extérieure hors de lui-même (*nullum conceptum 'de alio'*) ; bien que certains prétendent qu’il peut générer le concept d’autres êtres, parce que notre intellect est toujours effectivement présent en lui-même (*sibi semper praesens est*). Si le concept de Dieu était analogue en pensée et différent du concept lié à la création, il faudrait qu’il y ait eu dans notre intellect une autre cause [de la connaissance de Dieu] que l’intellect lui-même. Mais cette cause ne peut être donnée dans l’état naturel de notre intellect, comme il a été prouvé plus haut. Cette cause de connaissance de Dieu ne pourrait pas exister, et nous ne pourrions rien connaître de Dieu (*nihil intelligimus de Deo*), si Dieu lui-même ne donnait pas cette cause à notre pensée à son gré (*nisi Deus velit imprimere*). » [[427]](#footnote-427)

À la suite *De anima*, la citation indique clairement que l’intellect possible est une *tabula rasa* et il ne peut contenir aucune idée innée. Dieu agit directement dans notre âme à la manière de la cause première (*Deus velit imprimere sicut sibi placet*). L′aristotélicien Scotus rejette fondamentalement la conception hypostasiée de l’intellect moderne qui est une substance actualisée et produit un sens reconnu à partir d’elle-même (*nullum conceptum 'de alio' potest intellectus nudus facere in se*). L’illumination, l’émanation et la comitation ne sont pas des concepts philosophiques, mais des visions mystiques et ne peuvent donc pas être intégrées dans le projet de la métaphysique moderne. Mais contrairement aux modistes de l’école du premier averroïsme, Scotus affirme que notre intellect considère l’action de *causa prima* directement en elle-même, sans la médiation des sens. Une fois de plus, la causalité essentielle du Sophisme oxfordien selon Rufus et Kilwardby est en jeu. Ce point de vue considère la causalité au niveau des essences mathématiques de manière univoque pour les actions des substances premières réelles. Scotus a fait de Dieu une entité mathématique et a ainsi accompli une éclipse fondamentale de Dieu en tant que première substance. Dans la pensée des illuminés, Dieu se manifeste désormais par la parousie anthropomorphique donnée *simpliciter*, établie sous la forme d’une preuve scientifique hypothétique. En conséquence, Dieu moderne est devenu une abstraction mathématique dans la métaphysique de Scotus. Cela a causé sa mort, accomplie par Leibniz et Nietzsche. Les modernistes peuvent regarder directement la causalité divine objective dans l’âme, comme dans le cas du triangle mathématique ou de la géométrique. Le concept de Dieu et de la création est donné de manière univoque, en prenant le concept formel d’Avicenne de l’être en tant qu’être. L’introduction de la causalité dans l’intellect par la volonté extérieure de Dieu transforma le cours de l’abstraction, en la faisant passer de *denudatio* néoplatonicienne à l’*abstractio* aristotélicienne. Selon *Seconds Analytiques*, l’abstraction est donnée dans le cadre de la preuve et de la nécessité logiques aristotéliciennes. Nous reconnaissons la causalité créatrice essentiellement dans notre cognition intellectuelle réceptive ; par conséquent, la pensée et la cognition sont de notre propre fait. La citation rejette le concept de la connaissance analogique et mystique de Dieu, ainsi que la voie du premier averroïsme et du thomisme concernant les effets sensuels de Dieu perçus dans la création en tant que *causa prima*. Scotus a créé une forme philosophique d’illumination, qui est donnée comme la causalité provenant de l’essence et il l’a insérée dans le schéma de la déduction scientifique aristotélicienne. L’analogie donnée dans la connaissance humaine naturelle (*pro statu isto*), qui suit la causalité des choses créées, n’est pas suffisante pour une connaissance univoque de Dieu (*causa non potest esse aliquid quod est motivum intellectus nostri*). Il est nécessaire de partir de Dieu comme cause active de notre connaissance qui agit sur l’âme de l’extérieur, de manière purement intellectuelle et directe. L’exposition aristotélicienne de l’intellect dans la direction des substances hylémorphiques est suffisante pour la connaissance naturelle des effets divins dans la création. Par conséquent, la connaissance liée au concept de l’être infini est exclue. L’analogie, d’autre part, ne fournit pas le concept univoque de Dieu et, de plus, elle a besoin de la théorie d’illumination et des émanations ; elle ne peut donc pas établir une déduction aristotélicienne scientifique. La connaissance de Dieu doit se faire de manière univoque, et l’analogie ne possède pas la causalité suffisante pour établir l’univocité. Par conséquent, selon la preuve analogique (*conceptus dictus de Deo analogus*), la preuve scientifique devrait de toute façon découler de la causalité d’une substance immatérielle, car l’analogie n’est donnée que dans l’intellect (*oportet ponere aliquam causam aliam ab intellectu*). La position aristotélicienne de Scotus n’exclut pas la cognition sensuelle de la preuve de Dieu, mais il la considère comme insuffisante.

Contrairement au néoplatonicien Descartes, Scotus adhère à la définition de l’intellect comme *tabula rasa*; en plus, il n′exclut pas la causalité externe pour élaborer la démonstration scientifique de la cognition selon *Secondes Analytiques*. La période d’Oxford a interprété la cognition basée sur les fantasmes sur le plan du premier averroïsme, en valorisant le concept d’*intellectus possibilis* pour la modernité. Le réalisme partiel de Scotus est lié au travail de Matteo Aquasparta cité ci-dessus (ch. 5.2). Ce philosophe semiaverroïste, qui a reçu le premier thomisme, fit remarquer aux illuminés du second averroïsme que la théorie de la correspondance de la vérité selon *De anima* procède de la cognition sensuelle. Le modernisme thomiste et Scotus, contrairement au premier averroïsme, insistent sur la dissemblance fondamentale des sens et de l’intellect. Les sens reconnaissent les choses individuelles et matérielles ; la cognition intellectuelle a lieu à travers des concepts universels. Par conséquent, les modernistes ne peuvent pas relier les sens à l’intellect ou l’esprit au corps. Cette position dualiste en termes de cognition a été inventée par Aegidius Romanus de l’école thomiste du premier averroïsme. Tous les sophistes Latins ont proclamé ce genre de dualisme ; ils ont attribué leur propre erreur à Averroès qui a été interprété selon Avicenne. Le dualisme de Scotus trouve sa continuation dans la lignée du semiaverroïsme créé par le syncrétisme sophistique du thomisme d’Aegidius et des modernistes franciscains après l’année 1277. L’abstraction des sens est nécessaire, car l’âme est une table vierge. Mais l’abstraction aristotélicienne ne suffit pas à assurer le concept univoque de cognition. Par conséquent, nous avons besoin d’un aperçu direct de la causalité essentiellement conçue. Malheureusement, selon le premier averroïsme, cela ne se trouve pas dans la réalité extérieure, car il ne s’agit que d’abstraction logique de la pensée. Contrairement à la modernité, la pensée de la métaphysique classique prend le point de départ dans la réalité des substances premières. La philosophie du scotisme n’est pas basée sur l’abstraction des sens, mais sur la prédication univoque de la connaissance directe de Dieu qui exerce ses effets dans l’homme et dans la création. Scotus est attaché au concept univoque de la vérité unique dans le mode « *secundum se* ». Alors, nous pouvons connaître Dieu directement par la raison naturelle. Par conséquent, Scotus doit établir contre les modistes de l’école du premier averroïsme un concept mixte de vérité selon la concordance d’Aristote et la causalité essentielle faite sur le mode d’*Oxfordian Fallacy*. Selon Scotus et Descartes, il s’agit d’une déduction univoque de la métaphysique qui part du présupposé dogmatique de l’existence de Dieu et des effets causaux de Dieu dans le monde. Les deux modernistes recherchent une base incontestable de déduction. Ils doivent trouver un îlot de l’étant actualisé dans l’âme que le Dieu moderne met en nous par sa propre volonté. Dieu est la *causa prima* aristotélicienne, et établit donc la causalité dans la création et donc aussi dans notre cognition. Cependant, ces illuminés passent du Dieu moderne au monde réel, ce qui est une erreur métaphysique fatale. Scotus cherche la cause effective de l’être extérieur, que nous reconnaissons formellement dans notre intellect. L’intellect reflète l’évidence purement rationnelle, qui est donnée dans l’intellect éclairé (*intellectus adeptus* d’Avicenne) par l’action de l’essence divine qui agit comme une cause effective. La métaphysique spéculative de Scotus n’avait aucun problème à partir de l’essence divine donnée comme cause en dehors de l’intellect humain. En son temps, le Dieu de *Modernorum* n’était pas encore mort. Après l’intervention autoritaire des modernistes, la philosophie et la théologie ont cohabité dans le modèle de la vérité unique et univoque qui a été directement observée par les illuminés victorieux à Oxford et à Paris. Selon Scotus, l’actualité créée par Dieu dans la pensée humaine est nécessairement donnée. Dieu le veut en ce qui concerne son *rectitudo* et *certitudo* donnés dans la théologie et à travers l’histoire du salut. Les présupposés dogmatiques sont aussi incontestables que l’arrivée logiquement nécessaire d’Antéchrist ou l’éternité métaphysiquement donnée de l’âme dans le thomisme. L’ontothéologie moderne et les idéologies nihilistes d’aujourd’hui ne reconnaissent aucune séparation des sciences génériquement différentes. Sous la direction des Furies dogmatiques, la modernité mythologique reprend le cours par Dieu objectivement considéré et le monde réel ne vient qu’au second tour. Pour les métaphysiciens classiques comme Bacon, une telle doctrine représentait une pure folie et un non-sens (*insaniunt contra veritatem*; OBJ II, ch. 3.4.2). Le premier averroïsme n’exigeait pas la reconnaissance directe de Dieu comme une cause essentiellement considérée pour servir comme une cause efficace afin de démarrer la cognition naturelle. Du point de vue des modistes, la connaissance univoque de Dieu sur le mode de l’abstraction essentielle et causale est un pur non-sens. Dieu existe en tant que première substance éminente sur le mode d′*aseitas*, qui ne peut être réduite à une essence mathématique. Selon *Seconds Analytiques*, la causalité univoque et la nécessité ne peuvent être acceptées qu’au niveau de l’abstraction mathématique et logique. Les aristotéliciens se contentent des premières substances actualisées pour connaître Dieu ; leur approche de Dieu en tant que *causa prima* ne fait que le dernier pas de la démonstration.

Grâce à des prémisses spéculatives, Scotus accumulait tout le nécessaire pour commencer la déduction métaphysique du Dieu moderne à l’être objectif dans la création. Il a sécurisé le point spéculatif d’Archimède dans la causalité essentielle qui se situe en dehors de l’intellect et en dehors de la causalité des substances hylémorphiques. Selon *Seconds Analytiques*, il peut démarrer le processus de cognition qui n’est sécurisé que dans l’intellect. La première forme de la métaphysique nouvelle est esquissée dans l’ouvrage *Lectura I* dans le traité *De cognoscibilitate Dei*. La première étape contourne la cognition sensuelle des premières substances en introduisant un être potentiellement donné du troisième genre. Le traité conteste la position d’Aquin selon laquelle l’impossibilité de connaître Dieu « *sicuti est* » n’est qu’apparente (*Vat*. XVI, no. 43, p. 241). Rappelons-nous l’enseignement théologique fondamental proclamé par l’évêque Alvernus selon lequel nous pouvons voir l’essence divine. Le deuxième averroïsme l’a compris au sens holistique (OBJ II, ch. 3.4.3). Le premier averroïsme a refusé de prendre la thèse d’Alvernus pour la cognition naturelle, car nous ne voyons l’essence divine directement qu’à travers le mode de cognition humain (*eius essentiam videre non possumus*).[[428]](#footnote-428) Scotus connaissait la critique de Thomas concernant l’intuition directe de l’essence divine, puisque le thomisme d’Aegidius avait déjà été enseigné à Oxford depuis longtemps. La nouvelle forme d’illumination trouva le lien médian de la preuve dans la causalité divine définie de manière essentielle. Le premier averroïsme rejetait la causalité essentielle en principe, car il s’agit d’un modèle typique de l’erreur métaphysique « *fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* » (OBJ II, ch. 3.1.1). La preuve scientifique ne tire la causalité que des effets sensuellement reconnus des substances premières (*secundum quid*) ; par conséquent, la cognition humaine ne peut pas prendre directement la causalité divine. L’esprit humain n’a pas le caractère divin, pas même le caractère des intelligences cosmiques ; nous ne pouvons pas créer le monde en pensant ou provoquer de réels changements dans le monde en déplaçant les formes intelligibles. C’est de la pure paranoïa basée sur une prédication mythologique « *in artificialibus* ». L’esprit humain n’existe que dans le corps et il reconnaît et agit à travers le corps et les sens. La déduction métaphysique moderne a trouvé une prédication univoque concernant Dieu et l’homme. Le premier averroïsme le rejetait fondamentalement comme une forme cachée d’émanations données nécessairement et éternellement. Dieu devient ainsi la cause effective de notre cognition en plaçant sa causalité directement dans notre intellect immatériel. Sur ce point clé, Scotus abolit la cognition des modistes faite selon le mode « *quoad nos* ». Les aristotéliciens ont rejeté la cognition intelligible directe des qualités divines dans l’ordre de la cognition naturelle. Notre intellect contiendrait alors des formes actualisées et serait une substance cosmique immatérielle semblable aux intelligences cosmiques. Sur ce plan Dieu agit directement par la cognition qui fait la causalité. Notre cognition n’est donnée que dans le corps et par les sens. Il faut modifier la preuve de l’action divine et de la cognition divine de la même manière. La version de Scotus du Sophisme oxfordien est donnée par le fait que l’essence divine est prise comme une cause réelle individuelle dans le membre intermédiaire de la preuve selon l’interprétation analytique des *Secondes Analytiques* faite par Rufus (OBJ II, ch. 3.3.1). Cela est impossible pour le premier averroïsme, car nous ne pouvons pas reconnaître Dieu et sa volonté à travers une vision univoque directe de sa causalité. La *resolutio* métaphysique de Scotus démarrait *via Modernorum* en critiquant tous les chemins précédents vers Dieu comme insuffisants. La rationalité et la nécessité, qui sont données dans l’intellect divin infini et dans l’intellect humain fini, doivent correspondre l’une à l’autre de manière univoque. La cognition des sens n’est pas entièrement vraie, car l’abstraction n’est donnée que de manière équivoque. Il n’est actualisé que par la similitude externe entre Dieu et l’intellect humain. L’abstraction des fantasmes est suffisante pour la correspondance sur le mode de l’analogie ; or, nous connaissons Dieu d’une manière évidente et actualisée. La preuve de Dieu faite comme analogie néoplatonicienne du bien d’Augustin est exclue en référence à la critique d’Aristote du concept platonicien du Bien. Cette critique ne s’applique que de manière analogique, pas univoque. Dans l’aristotélisme, l’univocité n’est donnée que par des effets causaux réels. Cette thèse Scotus accepte en principe, mais selon sa propre version d’*Oxfordian Fallacy*.

Après le rejet de la connaissance indirecte de l’essence divine donnée à l’école du premier averroïsme sur le mode « *quoad nos* », il est nécessaire de trouver la connaissance sûre et nécessaire de Dieu à l’aide de la déduction univoque de la causalité essentiellement donnée. Cette procédure dépasse le concept de Dieu déterminé par les fantasmes. Tous les humains ont le pouvoir de cette connaissance effective de Dieu comme cause de notre connaissance ; sinon la première science aboutirait à l’équivalence ou à l’analogie. La déduction donnée dans le mode analytique tord le schéma de la cognition en *Secondes Analytiques* donnée *per prius* de la première substance actualisée ; la priorité va à l’essence universelle. Scotus élaborait la construction en deux étages de Bonaventure (ch. 4.1.2) et introduisit le concept de cognition objective et naturelle. Le chapitre précédent expliquait que Scotus effectue une prédication catégorique en tant que perspicacité universelle d’*ens inquantum ens*. Maintenant, il applique cette universalité dans le mode *per prius* pour la connaissance de la causalité essentielle en Dieu qui fonctionne selon le déterminisme du Sophisme oxfordien. Le chemin du premier averroïsme de la causalité dans la création à Dieu en tant que cause première a été rejeté comme insuffisant. La preuve provenant des effets dans la création assure seulement la connaissance équivalente de l’essence divine sur le mode de *causa prima* reconnue *per prius* à partir des sens. Scotus prétend que nous faisons l’expérience de Dieu principalement dans la pensée universelle, puis dans les choses individuelles. Scotus reprit *Seconds Analytiques*, mais le schéma de la cognition est appliqué contre Aristote, en suivant l’interprétation de la causalité selon le Sophisme oxfordien. Ce théologien sait dogmatiquement que nous reconnaissons la causalité divine directement et universellement. La perception directe de la causalité divine universelle rentre en conflit avec la reconnaissance sensuelle des effets des substances réelles. Cette procédure est accordée par le principe philosophique « *ex inmediatis* ». Par conséquent, la nouvelle métaphysique a dû abolir le principe cognitif de base selon *Seconds Analytiques*.

« Je ne suis pas d’accord avec Aristote s’il comprend la prédication de la manière mentionnée ci-dessus. Nous expérimentons par nous-mêmes que si nous reconnaissons la cause universellement (*experimur quod quando cognoscimus causam in universali*), nous voulons la reconnaître naturellement dans les choses individuelles. Nous connaissons l’effet ; par conséquent, nous voulons reconnaître sa cause. Par conséquent, l’intellect, qui reconnaît Dieu universellement, désire naturellement le connaître aussi dans les choses individuelles (*intellectus cognoscens Deum in universali, naturaliter desiderat scire in particulari*). » [[429]](#footnote-429)

La connaissance de la métaphysique moderne fonctionne sur le modu Sophisme oxfordien. Le point de départ est la causalité divine, donnée universellement et en dehors des sens, qui est reconnue dans le mode logique *per prius*. La causalité divine est donnée sous la forme d’une essence universelle. De cette manière, Scotus inventa un nouveau maillon intermédiaire de la preuve scientifique déductive. Nous reconnaissons Dieu nécessairement et par l′évidence, car il exerce en nous un effet objectif et causal. La causalité objective est justifiée par la volonté divine. Dieu veut que nous le reconnaissions sur le mode de l’univocité et de l’évidence modernes. Par conséquent, nous avons une connaissance universelle *per prius* de Dieu qui est naturellement donnée (*cognoscens Deum in universali*). Par déduction, la connaissance de la causalité universelle divine s’applique dans le mode *per posterius*. Bien sûr, nous voulons reconnaître ses effets dans les choses individuelles (*naturaliter desideramus scire en particulier*). Du point de vue de la cognition aristotélicienne, la déduction s’applique exactement à l′inverse. La cognition des *Secondes Analytiques* part des effets singuliers dans la réalité à la cause universellement énoncée dans la pensée. L’objectif Scotus n’a pas la même opinion qu’Aristote et celle du Commentateur et du thomisme. Scotus considère directement la causalité divine universelle, car Dieu n’existe pas en tant qu’essence sensuellement connaissable.

La partie introductive du traité *De cognoscibilitate Dei* montre que Dieu peut être reconnu universellement et efficacement sur le plan de la preuve scientifique complète qui se situe au-delà de la cognition sensuelle et au-delà de l’analogie. Puisque nous reconnaissons Dieu par sa causalité et non par son intellect et sa pensée, la cognition universelle primaire de Dieu passe par la cognition intellectuelle naturelle. Tout le monde veut reconnaître la cause d’une conséquence (*quando cognoscimus effectum, desideramus scire causam*). Scotus prend la causalité divine comme une essence universelle agissant efficacement et il l’expérimente causalement dans la vision directe de connaissance naturelle. En conséquence, l’expérience du monde est apparue comme une nouvelle forme de *tertium ens*, qui est donnée par l’expérience objective et par la vision intellectuelle. Le nouveau type de *resolutio* a établi la voie ontologique de la précompréhension (*Vor-blickbahn*) qui maintient tout ce qui est ou qui peut être dans cette manière de déduction métaphysique. La nouvelle manière de connaître universellement la rationalité divine causale qui agit universellement était fondamentalement différente du monde mathématique des porrétans fait dans le mode « *discrete videamus* » et par la comitation des exemplars de Gandavus comme un *tertium ens* qui passe de Dieu à la création. L’être objectif n’est pas une mesure mathématique universelle de tout ce qui existe, mais une mesure métaphysique essentielle de l’expérience objectivement donnée du monde. La cognition de Dieu commence dans le mode *per prius* au niveau de la cognition directe de la cause universellement donnée (*experimus quod quando cognoscimus causam in universali*). La conclusion prend d’abord la connaissance universelle de Dieu dans le mode *per prius* ; ensuite, il s’agit de la connaissance naturelle basée sur la connaissance de Dieu dans les choses individuelles sensuellement données et abstraites. Une telle procédure est en contradiction directe à la fois avec Aristote et avec le premier averroïsme. Scotus a créé un aristotélisme objectif qui contestait l’enseignement d’Aristote (*contra Philosophum arguo*). La connaissance naturelle de Dieu dans l’ordre de la causalité donnée comme l’essence est scientifique et toujours possible, même si le monde réel perçu sensuellement n’existait pas du tout. La théorie augustinienne de l’illumination contredit la cognition philosophique purement intellectuelle, car elle représente un chemin mystique et non philosophique vers Dieu. La déduction de la cognition de l’essence divine montre que Scotus travaille avec le principe clé de la cognition dans le mode « *inmediate* » selon l’école analytique d′Oxford. En premier lieu, il y a la cognition donnée par l’essence universelle (*cognoscimus causam in universali*). Puisque la causalité essentielle divine peut être reconnue directement par la version objective du Sophisme oxfordienne, ce n’est plus un problème de réaliser cette connaissance de la cause première dans la création, où nous reconnaissons la même cause à partir de ses conséquences. En fin de compte, Scotus est revenu à la position initiale du premier averroïsme, mais à partir de la position basée sur la déduction de la causalité divine qui est donnée principalement dans l’intellect. C’est la position typique de l’architecture en deux étapes de la science en tant qu’intuition directe eidétique (*intellectus*) et abstraction empirique (*scientia* ; OBJ II, ch. 3.1.1). Par la déduction métaphysique des concepts universels aux choses individuelles, la nouvelle nature du « comment » herméneutique a été établie qui constitue le fondement de l’expérience objective métaphysique (*experimur quod*). Selon Scotus, nous expérimentons directement et évidemment quelque chose qui n’existe pas vraiment et ne pourra jamais exister, alors une causalité objective et universelle. Une fois de plus, il y a en jeu la confusion tragique concernant le datif métaphysique sur le modu Sophisme oxfordien (OBJ II, ch. 3.1.1). Les modernistes considèrent l’être dans sa parousie objective comme un véritable fondement de la métaphysique. Le rasoir d’Ockham a essayé d’éliminer cette paranoïa de la métaphysique (ch. 5.4.2), cependant, sans succès.

Scotus proposa une nouvelle forme de connaissance de Dieu et du monde, qui fait la donation de l’être objectif sous la forme complète du datif objectif (*dativus obiectivus*). Ce métaphysicien a trouvé une nouvelle façon pour les modernistes de reconnaître Dieu qu’ils ont objectivement créé (*dativus modi*). Les Muses étaient certainement ravies de ce progrès de la divine comédie appelée « objectivité ». L’objectivité déduite logiquement est devenue un état d’esprit directement expérimenté qui fonctionne comme une cause universelle en Dieu moderne et dans la création (*experimur quod quando cognoscimus causam in universali*). Cette nouvelle façon de perception paranoïaque du monde a changé l’innovation précédente de Simplicius (OBJ I, ch. 1.3.3). Le group victorieux des *sophistae Latini* reprit *via Modernorum*; ils ont commencé à porter les nouveaux et totalement objectifs vêtements comme l’empereur dans le conte de fées bien connu et vrai sur le plan d′*alètheia*.

Maintenant, la modernité peut élaborer la déduction complète de la métaphysique objective basée sur Dieu comme cause première, qui emploie des effets essentiels et qui peut être reconnue dans l’esprit humain. L’unité spéculative commence par l’attribut de l’infini qui résume en lui-même toutes les déterminations de l’être. Le concept de l’être infini est séparé de la création finie. L’ouvrage *Lectura I* contient le traité nommé *De conceptus Deus infiniti* qui a établi une nouvelle version de la déduction métaphysique selon la résolution moderne. La déduction objective de la métaphysique commence par nommer le problème fondamental qui concerne la cognition conceptuelle de Dieu et de l’ensemble de l’être.

« Si le concept de l’Être infini est le concept le plus parfait pour comprendre Dieu, comment en venons-nous à connaître ce concept ? » [[430]](#footnote-430)

Les solutions des apories précédentes en ce qui concerne la cognition divine à l’école du premier et du deuxième averroïsme ont été relevées par la notion d’Avicenne « *species accidentis tantum* » qui a été donnée comme une nouvelle forme d’être du troisième genre. Scotus définit la nouvelle forme de l’espèce comme une idée permanente dans l’intellect. La connaissance de l’infini divin est basée sur des espèces objectives données en dehors des fantasmes. La première substance donnée dans la réalité peut cesser d’exister ; son espèce reste dans la mémoire et l’intellect. Cependant, l’intellect n’opère que sur le mode de l’abstraction aristotélicienne, en dehors de toute forme d’illumination et de la mémoire augustinienne. La nouvelle vision de l’objectivité abolit la mémoire augustinienne. Elle est liée à la connaissance active d’*intellectus agens* en tant que *locus specierum*. La déduction de la rationalité universelle de Dieu à la création permet de trouver un nouveau *locus specierum* qui est donné absolument et séparément des sens. La permanence essentielle des espèces modernes est assurée par le fait qu’elles « exsistent » objectivement dans la pensée divine avant même l’acte actualisé dans la création. Gandavus a fourni la manière de cette existence objective en Dieu à travers l’intentionnalité de la volonté et de l’intellect divins (ch. 5.2.2). Scotus expose à nouveau la manière dont les espèces persistent. Ils ne sont pas donnés directement en Dieu comme le font les illuminés modernes précédents, car ils sont connaissables de la manière de la considération et de la déduction rationnelles divines. La preuve procède par absurdité. La déduction ne vient pas de l’analogie néoplatonicienne de l’exposition de l’âme de la direction de l’intellect solaire, comme ce fut le cas dans le deuxième averroïsme depuis Avicenne (OBJ I, ch. 2.3.1). L’être continue d’exister en tant qu’espèce dans la pensée divine, bien que la première substance donnée en réalité n’existe plus ou n’existe pas encore. Les espèces objectives représentent une signification rationnelle éternelle pour Dieu et elles sont dérivées de la manière de penser de Dieu. La substance conçue par Dieu et donnée dans sa rationalité garde la forme objective de l’être et, par conséquent, elle appartient à la cognition naturelle. Le caractère de cette espèce est intentionnel et donné seulement dans la possibilité. Cette modalité assure l’univocité pour la connaissance de Dieu et de l’homme. Ils reconnaissent la même objectivité, mais pas sur le même mode, puisqu’une cognition est finie et l’autre infinie. Selon Scotus en tant qu’aristotélicien objectif, ce projet d’espèces est tout à fait cohérent avec son exégèse des *Secondes Analytiques* faite selon le Sophisme oxfordien. Nous reconnaissons Dieu principalement à travers le concept universel, que nous expérimentons directement comme le maillon intermédiaire de la preuve déductive. Dieu est l’être infini universel et intellectuel donné comme essence. Cette essence se révèle à travers la causalité objective vécue directement dans notre âme éclairée par Dieu. Par conséquent, la causalité objective ne peut dépendre de l’état réel du monde, où la causalité est déjà effectivement donnée par les actions des substances premières. Le concept de la substance connaissable (qui est infini et fini) relie les deux pôles de la métaphysique à la connaissance univoque de Dieu et du monde objectivement donné. Ce monde est séparé de la vraie création divine. Jetons un coup d’œil à la preuve *per absurdum*. Il a établi le doute cartésien radical, qui a finalement tué Dieu moderne. L’argument suivant présente la première version d’*épochè* métaphysique qui implique le concept du Dieu trompeur (*deus malignus*) que Descartes a refait.

« Permettons à Dieu d’enlever la substance du Soleil tout en préservant la lumière du soleil. Ensuite, de la même manière, des espèces de rayons solaires surgiraient en ce qui concerne l’intellect connaissant, et la lumière serait active dans l’intellect à la manière de la substance ainsi donnée. De la même manière, notre intellect reprend l’espèce de cette substance ainsi donnée. Mais ce mode de substitution ne peut remplacer l’espèce de substance réelle. Si la substance réelle est détruite, l’espèce ne peut pas la remplacer par la représentation. Alors on ne peut aussi remplacer ni l’espèce de la substance réelle ni ses accidents donnés par imposition, puisqu’ils sont donnés sur la substance réelle et qu’ils n’existent que par elle. » [[431]](#footnote-431)

Admettons la possibilité hypothétique et absurde que Dieu ait aboli le Soleil en tant que substance et n’ait laissé que les rayons du Soleil (*si Deus destrueret solis substantiam et conservaret eius lumen*). Ensuite, sur la base de la nature de cette lumière paradoxalement donnée, nous percevons l’espèce de lumière dans l’intellect cognitif comme si elle émanait du Soleil maintenant suspendu en tant que substance (*species luminis… esset activum in intellectu sicut si esset in substantia*). Lorsque le Soleil disparaît, l’intellect moderne voit la lumière objectivement reconnue. La connaissance paranoïaque ou dogmatique de la lumière vient maintenant principalement de Dieu en tant que donneur d’espèces objectives. L’éclipse du Soleil comme une première substance fonde l′appréhension de l’être constituée comme une version objective de l’espèce, qui existe en dehors de l’espèce « réelle » de Scotus.

La nouvelle théorie des catégories mélange la première et la seconde substance comme un être réel ; en revanche, il existe une autre substance universelle comme un être objectif. Une telle procédure conteste la théorie aristotélicienne de la vérité. La preuve basée sur « *destructio primis* » devait être modifiée en conséquence. Les espèces dites réelles ont disparu avec la disparition du Soleil en tant que substance première (*hoc posito non posset suffodere ad speciem substantiae*). Mais la forme objective de l’espèce dans la pensée divine ne peut pas périr parce qu’elle y est donnée dans le mode « *semel—semper* ». Si le rapport objectif du Soleil réside dans la pensée divine, alors cette définition a un effet causal sur la cognition humaine. La déduction passe par le fait de l’objectivité exemplaire. Sa nécessité est de nature logique chargée de nécessité métaphysique et essentielle donnée dans le mode *simpliciter*. C’est la raison pourquoi la nécessité objective proposée par l’*épochè* du monde de Scotus s’est avérée si contagieuse pour les illuminés postmodernes comme Descartes, Leibniz, Hegel, Husserl et les représentants actuels de la philosophie analytique. La philosophie analytique à Oxford à l’époque de Scotus était représentée par l’ouvrage *Anonymus d′Erfurt*. Alors ce n’est pas important s’il y a un être réel, mais s’il y a un intellect. Ceci est donné aujourd’hui sous la forme nihiliste de l’expérience appelée « cerveau dans une cuve » (*Brain in a Vat*). Rappelons le modèle original d’*épochè* de Scotus dans l’enseignement de Porphyre, qui défendait l’autonomie des espèces dans la prédication catégorique donnée par *modus ponens* et *modus tollens* (OBJ I, ch. 1.3). Il y a l’utilisation objective de *modus tollens* (le vrai Soleil n’existe pas) et de *modus ponens* (mais son espèce objective est réfléchie par Dieu). Ce sophisme établit l’imposition primaire de la signification objective. Gandavus avait cette imposition sur le mode de « *esse ad* » qui présupposait l’existence d’exemplar divin. L’*épochè* métaphysique de Scotus abolit la partie clé du concept de Gandavus « *esse ad* » qui faisait partie de la sphère de l’être divin (ch. 5.2.3). L’art de sapeur fait par Scotus doit être admiré, car il a creusé un tunnel sous Aristote et Avicenne (voir le verbe cité « *suffodere* »). En utilisant l’intellect solaire divin ou humain, la modernité peut établir la cognition objective des espèces solaires. Mais ce fait, selon Scotus, ne peut remplacer la causalité physique réelle du Soleil en tant que substance première. La citation de la phrase suivante souligne immédiatement qu’en réalité cette *épochè* objective n’est pas possible, car la première substance réelle détermine l’existence de propriétés accidentelles. Lorsque la substance réelle manque, il n’y a pas non plus d’accidents. Sans le vrai Soleil, il n’y a pas de vraie lumière. Mais autre chose s’applique à Dieu. Il peut abolir le Soleil et il y a encore une « existence » causale et objective des rayons du soleil, car ils constituent un principe cognitif par lequel nous arrivons à la connaissance de la lumière. L’éclipse de la première substance montre que la modernité objective n’a pas besoin de l’illumination augustinienne pour connaître le monde.

L’*épochè* de Scotus éteignit la lumière mystique de l’intellect solaire néoplatonicien et elle a laissé briller le pouvoir de l’intellect déductif. Scotus entamait une nouvelle époque en laissant le Soleil s’éteindre, tout comme Grosseteste et Rufus. La nouvelle métaphysique ouvrit *via Modernorum* en éteignant le Soleil et en le remplaçant par les notions mythologiques, objectivement établies. Selon Héraclite, le Soleil ne peut pas changer le cours de son orbite par lui-même, car Érinyes, en tant qu’aides de la déesse de la justice Dike, le puniraient pour l’avoir fait (DK 22, B 94). Dans les périodes suivantes, la modernité a reçu une punition correspondante pour la pensée chaotique, qui a aboli l’ordre fondamental de la sagesse. La prédication des espèces objectives est basée sur l’être comme *ens inquantum ens*. Dieu actualise sa simplicité, sa connaissance et son efficacité causale dans la cognition humaine. Le Soleil existe en réalité ; mais même s’il devait s’éteindre et disparaître, son espèce existera toujours en Dieu. Nous pouvons travailler objectivement avec cet être sur le plan de son existence exemplaire. La version de Derrida de la métaphysique logocentrique comme « héliotrope » ne s’applique pas à la métaphysique objective de Scotus. Il est présenté de manière beaucoup plus sophistiquée que ce n’est le cas avec la métaphorique Derrida et sa critique du logocentrisme. Si Dieu décide de ne pas créer la chose pour le moment, son être objectif, éternellement donné dans sa pensée, existe toujours, et cette rationalité est effectivement et objectivement reconnaissable dans la création comme une sorte de vestige objectif. La pensée de Dieu détermine l’être réel de la création et la pensée humaine. Mais l’être objectif fait sur le mode de la puissance divine infinie (*esse cognitum*) n’est pas encore « *esse verum* », car rien d’actualisé en réalité ne lui correspond. Scotus souligne la limitation des espèces objectives dans la phrase suivante de la citation. L’existence d’espèces objectivement données ne peut confirmer l’existence du Soleil en tant que substance qui démarre l′action causale, car elle ne lui est pas donnée comme un accident déterminé positivement (*non est ibi, cum substantia destruatur*). Ce dispositif (*per positum*), alors, la version actualisée et liée au Soleil des espèces doit être clairement distinguée de la définition objective du rayon solaire en tant qu’espèce indépendante dans la pensée divine. Cet objet « *species accidentis tantum* » ne possède qu’un état d’être minimal ; voyons la notion « *hoc esse tantum* » d’Avicenne et le concept de « *ratitudo* » de Gandavus (ch. 5.2.2). En raison du minimum d′existence donné par la rationalité objective et efficace divine, la simple espèce de lumière « exsiste » même après l’extinction de la substance actualisée du Soleil. Scotus développe l’argument qui fait disparaître la réalité dans le livre *Lectura I* encore deux fois. Les deux moments sont importants pour l’émergence de la métaphysique moderne. Tout d’abord, l’*épochè* métaphysique concerne explicitement l’existence de Dieu (*Vat*. XVII, no. 33, p. 472.20‒26). Scotus défend la philosophie basée sur la possibilité pure qui construit l’identité primaire du sens. L’identité est donnée en soi, c’est-à-dire en dehors de l’existence réelle des choses. Même si, du point de vue de la métaphysique, Dieu n’était pas réellement prouvé (s’il n’a pas réellement travaillé dans la création, pas qu’il n’existait pas du tout), la possibilité d’une connaissance objectivement établie par sa pensée serait donnée. La deuxième version d’*épochè* utilise cet argument à la manière de Descartes pour la disparition des essences réelles, qui seraient reconnaissables à cause de leur espèce objective (*Vat*. VI, no. 24, p. 254.14‒20). Dans son être minimal, la chose aurait une raison suffisante pour garder son identité, car elle subsisterait objectivement dans l’identité imaginée qui est conservée dans l’intellect divin. Scotus fait un tournant historique vers la forme objective de l’expérience de Dieu sur le chemin logique appelé « *reductio ad absurdum* ». L’expérience objective d’*absurdum* réellement non existant suit la proposition d’Avicenne d′« Homme volant ». Descartes et Husserl ont répété à l’époque postmoderne les expériences de la pensée absurde basée sur l’*épochè* moderne de Scotus. Scotus excluait la réalité, ce que Descartes a fait après lui. Il trouva alors logiquement et nécessairement l’îlot de réalité donné par des espèces objectives, dont l’objectivité était garantie par la pensée formellement identique de Dieu moderne qui agit de manière causale et pense de manière rationnelle. Descartes franchit cette étape dans la deuxième méditation et l’*épochè* de Husserl a répété ce scénario. Le sens transcendant émerge comme *eidos* dans l’immanence de la conscience pure. L’art de Husserl du sapeur fait par « *suffodere* » nihiliste est illustré par le concept de « *Sich-von-sich-selbst-her-zeigen* » dans *Kartesianischen Meditationen*.[[432]](#footnote-432) L’illumination de Husserl établit un être minimal et suffisant pour fonder la première philosophie. Aristotélicien Heidegger a rejeté cette vision mythologique d’être juste au début de son propre chemin vers la philosophie. Il l’a remplacé par la triple exécution d’un sens qui est conçu comme le mode existentiel de *Dasein* (ch. 4.4.4). Le nihilisme de la première substance conduisait la pensée de *Modernorum* à entrer en elle-même et à rechercher les preuves par un acte causal et directement donné par Dieu dans notre cognition.

À l’époque qui a suivi, l’élimination de la science aristotélicienne critique, les Muses trompeuses ont achevé le travail métaphysique présenté sous la forme de la comédie divine et objective. À l’époque du nihilisme métaphysique, le postmodernisme a pris en main le rôle de Dieu en tant que substitut métaphysique de la réalité de la substance première. Les Furies ont conduit la modernité à travers Scotus de prendre *via Modernorum*. En lien avec les idées de Descartes, Arnauld a effectué une éclipse postmoderne de la première substance pour la cognition scientifique. Il a fait de la vision directe des idées postmodernes, c’est-à-dire des exemplars modernes, une condition suffisante de la connaissance (OBJ I, ch. 2.4.4). Après l’éclipse de la première substance, Dieu moderne est devenu un *locus specierum* pour tous les *scibilia* que la modernité industrieuse produit en permanence. Après la mort du gardien suprême qui contrôle les trésors modernes de la connaissance objective, la place de trésorier divin a été prise par les bases de données en nuage, et enfin par l’ADN comme tel. Cette substance miraculeuse et mystique représente la pierre philosophale postmoderne à l’époque de la victoire complète qui a établi une expérience absurde du tiers monde non existant. La pierre philosophale objectivement donnée touche la molécule d’ADN pour transformer cette véritable première substance en un nouveau *scibile* nihiliste appelée *humanitas*. Cette substance objectivement donnée du troisième genre préserve les fondements de l’humanité pour les illuminés objectifs. Ils contemplent leur humanité exclusivement dans le miroir de la nature objectivement donnée. Par l’extinction du Soleil et par la création des ténèbres métaphysiques, Scotus a assuré la première différence entre l’être objectif et l’être réel. Dans l’obscurité qui suivit l’extinction de la première substance, le premier jour de la création objective des espèces eut lieu. La modernité est partie en pèlerinage victorieux à travers le monde. Le mathématicien mystique Descartes est revenu à Bonaventure dans la justification de la métaphysique, tandis que le métaphysicien critique Scotus emprunta le chemin du premier averroïsme. Dans la première étape de ses *Méditations*, Descartes exclut la cognition sensuelle et il est revenu à l’idée de Dieu avec l’aide des espèces innées. La reconnaissance univoque de Dieu par causalité implique la troisième étape des *Méditations*; dans la deuxième étape, il a obtenu la substance réelle donnée en soi par l’acte de son propre cogito (*res cogitans*). De l’action causale directe de Dieu en nous proposée par Scotus, Descartes faisait l’idée innée de Dieu en nous. L’intellect cartésien considère la réalité objective des idées dans leur objectivité minimale (*idea realitatem objectivam*) et il recherche leur cause externe.[[433]](#footnote-433) Sur le plan formel, cette cause doit inclure la même objectivité, qui, cependant, est donnée sur le mode de la causalité créatrice effective originelle. Ensuite, un tel « homme volant » sort de son *cogito* dans le monde extérieur. Quitter la grotte platonicienne est une tâche surhumaine pour le modernisme et le postmodernisme, qui ne peut être accomplie que dans le cadre de la nouvelle mythologie. Leur pierre angulaire était le corbeau d’Élie (OBJ II, ch. 3.3.3), et après c′était Dieu de *Modernorum* nouvellement conçu. La déduction de Dieu de la pensée déterminée essentiellement offre un grand avantage. Même si Dieu ne pouvait pas être prouvé métaphysiquement à partir de la création et s’il n’y avait pas de réalité des substances premières, la causalité objectivement donnée suffirait à assurer la connaissance de Dieu et du monde sur le mode d′une démonstration déductive. Il suffit au moderniste que Dieu pense, et non que le monde existe. La disparition de la réalité comme *reductio* *ad absurdum* est logiquement correcte. La pensée paranoïaque de la modernité est déterminée par la nécessité logique, et non par l’abstraction métaphysique énoncée en raison de la causalité réelle des substances premières. Du point de vue de la métaphysique aristotélicienne, c’est un pur non-sens sur le mode de l’erreur citée « *fallacia secundum quid* ». Dans la philosophie critique, la pensée humaine énonce la vérité selon *simpliciter* et *actualiter* compte tenu de la réalité des substances premières, et non l’inverse. Le mysticisme ontothéologique de l’échelle de Jacob est devenu superflu au vu de la réalité objectivement reconnue, prouvée par la preuve logique de l’abolition du Soleil sur le mode *reductio ad absurdum*. La scolastique objective logiquement abolit le sens réel du monde, ce qui est absurde et donc tout à fait évident dans les temps modernes. Après l’éclipse de la première substance, les modernistes comme Scotus et les postmodernistes comme Descartes croient fermement que le Dieu miséricordieux de *Modernorum* ne veut pas les laisser dans les ténèbres de l’ignorance. Le drame gnoséologique du postmodernisme a commencé au moment où Nietzsche supprima le monde de l’ombre divine de la métaphysique moderne. Ensuite, les nihilistes des derniers temps de la pensée se retrouvent avec le miroir de la conscience autoréflexive faite de l’individu, de la nature divine, de l’évolution mystique de l’ADN et des comptes bancaires virtuels.

Revenons à l’*épochè* de Scotus, qui a lancé la première version de la métaphysique moderne esquissée selon le Sophisme oxfordien. La sphère objective de l’être ne revient pas à la substance réelle. En suivant Gandavus qui a élaboré le concept d’être en mode « *esse ad* », Scotus a créé une nouvelle espèce du troisième genre qui reste séparée de Dieu. Il garde sa propre causalité qui assure le véritable cours de la cognition. Le Soleil pourrait éventuellement s’éteindre ; mais la rationalité divine objectivement donnée ne peut jamais disparaître, car fait un résultat direct de l’essence divine. En conséquence, une nouvelle version du mythe solaire a été créée pour soutenir l’ère moderne objectivement éclairée, mais réellement aveugle. Dieu moderne et intelligent travaille directement dans notre conscience, ce qui est un non-sens total, mais un non-sens objectivement nécessaire. La modernité et les époques suivantes ont observé un monde imaginaire sur le mode objectif « *credo quia absurdum* ». Les preuves cognitives des illuminés paranoïaques n’ont pas besoin de l’existence du monde réel. Ils peuvent objectivement vraiment observer la vraie lumière à travers des espèces hypostasiées qui ont été introduites dans l’interprétation analytique de Rufus des *Seconds Analytiques* à Oxford. La forme objective des espèces n’est pas donnée dans la mémoire sensorielle, comme le premier averroïsme supposé dans le concept de *species sensibilis*. Étant de troisième genre, l’espèce moderne doit être exclue de l’abstraction sensuelle, car elle possède un caractère objectif distinct de l’expérience sensuelle des choses réelles. La déduction donnée par le « pouvoir de l’absurde » (S. Kierkegaard) contournait l’actualité de la première substance. La philosophie classique l’a reconnu sensuellement et l’a ensuite déclaré catégoriquement sur le plan de l’imposition aristotélicienne. La nouvelle réalité est déduite par l’absurde sur la base d’une description hypothétique, mais entièrement logique de la pensée divine. Un moderniste peut reconnaître des espèces hypothétiques de lumière directement dans sa pensée. Le mode objectif et universel de l’essence ainsi déduit entraîne un sens univoque donné. Il résulte de la causalité divine directement expérimentée, qui conserve un caractère universel. Alors une telle métaphysique paranoïaque ne se soucie pas de savoir si la lumière existe vraiment. Le Soleil conçu objectivement ne remplace pas les effets physiques du Soleil réel, mais il sécurise sa substance reconnaissable objectivement donnée. Scotus a inventé la connaissance objective de Dieu et du monde, qui ne nécessitent pas la cognition sensuelle. Au niveau du concept univoque de l’être, le tiers monde est reconnu de manière totalement objective.

La nouvelle théorie de la cognition contestait la conception de l’intentionnalité, que l’on retrouve dans le premier averroïsme de John Blund (OBJ II, ch. 2.1). La nouvelle forme d’intelligibilité des espèces remplaçait des espèces sensibles en établissant la première intention comme une existence minimale objectivement donnée appelée « *species tantum* ». Cette espèce objective a créé un nouveau don d’être sur le plan de *dativus obiectivus* qui procède exclusivement du sujet moderne et paranoïaque. Dans un deuxième temps, la nouvelle école des sophistes Latins, sous la direction de Scotus, a fait une nouvelle appropriation de l’être sur le mode de *dativus possessivus*. L’intentionnalité objective susmentionnée de l’être minimal en tant que « deuxième substance » objective (*species intelligibilis1*) qui s’approprie la deuxième intentionnalité aristotélicienne (*species intelligibilis2*). L’aristotélisme génère l’intelligibilité des espèces à travers l’abstraction appuyée sur l’expérience sensuelle qui commence comme un double *diaphanum* dans l’imagination puis dans l’*intellectus possibilis*. Le schéma de cognition selon le premier averroïsme est devenu superflu. La compréhension immédiate de la causalité divine universelle produit immédiatement des *species intelligibilis1* dans la première étape. Cette intuition eidétique de la « seconde substance » établit alors une prédication catégorique qui s’approprie l’intelligibilité des *species intelligibilis2*. Scotus répète la progression de la preuve scientifique de Grosseteste de l’intuition des premiers principes (*intellectus*) au moyen de l’intellect hypostatique avicenniste à la science aristotélicienne (*scientia*), qui est fondée sur la base de la double abstraction. La différence entre les espèces objectives déduites *per absurdum* dans la métaphysique de Scotus et les espèces aristotéliciennes créées par abstraction de la réalité, elle conserve une signification fondamentale pour l’herméneutique. Scotus sait que la causalité du monde se situe en dehors de l’intellect humain ; sinon notre cognition n’aurait qu’un caractère chimérique. Dans l’espèce objective de la pierre, qui est voulue par Dieu dans la forme porrétane « *semel—semper* », sont incluses toutes les propriétés objectivement données qui « exsistent » indépendamment de la pierre réelle. Les espèces objectives données sous la forme de la quasi-substance catégorielle selon « *equinitas tantum* » d’Avicenne font alors partie des énoncés catégoriels. Ils établissent une science moderne donnée *ex nihilo*. La connexion déductive entre la pensée des illuminés et leur Dieu moderne assure la preuve dogmatique du monde, conçue *per absurdum*. Après l’extinction de la première substance, rien n’existerait sans Dieu moderne. Il faut se rappeler que l’intellect de Scotus est donné dans l’âme comme une *tabula rasa* aristotélicienne et qu’il est activé directement, par la causalité divine essentielle. Après le genre d’*épochè* faite par Scotus, Dieu moderne est devenu nécessaire pour la métaphysique objective. Sa pensée démiurgique exemplaire constitue le premier type de *dativus auctoris* qui établit la causalité effective de la cognition objective. Le mathématicien Descartes est parti du métaphysicien Scotus ; cependant, il a fait un pas en arrière et a réintroduit l’exemple de Bonaventure sous la forme d’une idée innée dans un intellect avicenniste hypostasié. La réflexion primaire est liée à *causa prima* originelle, puisque l’esprit humain en tant que *cogito* reflète la pensée et la causalité de Dieu moderne. Ce genre de *dativus auctoris* constitue la source fondamentale de la réflexion métaphysique nihiliste. Dans un deuxième temps, il accomplit un *dativus possessivus* humainement possible, ce qui est objectivement nécessaire à l’appropriation d’un tel diacosmos déduit de manière imaginaire. L’analogie de cette « *possessio* » imaginaire et démoniaque est guidée par Furies subjectivement éduquées. L’analogie entre les deux projets de colonisation démiurgique de l’être est basée sur la rationalité mythologique et donc partagée de Dieu moderne et des illuminés modernes. Ce *dativus modi* paranoïaque et démoniaque fonde l’interprétation scientifique du monde postmoderne sur la base de la méthode déductive de Descartes (*modus procedendi*). La réflexion divine de l’être infini (*ens infinitum*) permet une déduction ultérieure de l’être fini par rapport à l’espèce objectivement donnée. Aristote exclut toute participation univoque ou causale à la Première Intelligence divine. Nous aimons l’Intellect divin, et ainsi nous essayons de lui ressembler dans le mouvement de l’existence humaine (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, *Met*. 1072b3). Le Moteur immobile attire naturellement tous les êtres doués de raison et les amène ainsi indirectement dans le mouvement qui se donne d’abord au niveau des intelligences cosmiques dans la première sphère.

Scotus choisit une position différente de l’aristotélisme. La théologie et la philosophie n’ont qu’une vérité commune. Dans la vision chrétienne, Dieu apparaît comme le créateur du monde. Scotus a accepté la thèse chrétienne d’Alvernus sur la contemplation directe de Dieu (OBJ II, ch. 3.4.3). Mais à la suite du premier averroïsme des modistes, Scotus a retravaillé la causalité essentielle de telle manière qu’elle n’adhère à la thèse fondamentale de la connaissance naturelle de Dieu que dans le mode « *quoad nos* ». Il a trouvé un nouveau chemin de vision donné par une nouvelle intuition de l’être objectivement existant (*Vor-blickbahn*). Il a transformé la connaissance de Dieu faite sur le mode « *quoad nos* » du schéma aristotélicien en un schéma objectif.

« De cette façon, notre intellect reconnaît l’être divin comme l’être infini (*Deum esse ens infinitum*), le Bien suprême, etc. Le concept universel d’être est résumé dans le concept de création (*conceptus entis includitur in conceptu creaturae*). Si l’intellect saisit cette existence comme la blancheur ou la pierre, alors il peut avoir l’intention de l’être lui-même par déduction et abstraction (potest cognoscere intentionem entis) qui constitue la base de cette intention (*ibi sistendo*). » [[434]](#footnote-434)

La déduction commence par le concept humainement connu d’infini, qui est univoquement défini au même niveau que le concept d’être créé (*conceptus entis includitur in conceptu creaturae*). En mode univoque, la cognition humaine capture l’être comme une blancheur objectivement existante ou comme une pierre objectivement existante (*ut album aut lapidem*). La vraie blancheur non existante et la vraie pierre sont incluses dans la déduction faite « *ad unum*». La « deuxième substance » commune est l’état d’être minimal qui se trouve dans l’intellect divin et humain (*ibi sistendo*). La citation conçoit l’être univoque en termes de l’unité originelle de l’être comme étant (*in concipiendo hoc ens*), qui remplace le rôle hyparchique de la première substance (*ascendendo et abstrahendo potest cognoscere intentionem entis*). L’intentionnalité donnée par l’imposition des premières substances n’entre pas dans la déduction des universaux élaborée par Scotus. Leur essentialité est fixée par la définition ontothéologique. L’exemple de la blancheur hypostasiée montre que la supposition objective est reprise de manière univoque. Ce genre de déclarations catégoriques est complètement séparé de la prédication aristotélicienne originale liée à la prédication hyparchique des premières substances. Il n’y a pas d′énonciation catégorique (et même univoque, en plus !) pour la blancheur dans le premier averroïsme, car ce genre de signification n’existe que dans la pensée en tant que pure abstraction. L’unité de l’être doit d’abord être actualisée et être réelle dans les premières substances et elle peut ensuite être universellement énoncée dans les secondes substances. L’intention objective de Scotus part de la supposition logique faite en l’esprit et non à l’imposition métaphysique faite à partir des substances premières.

Cependant, dans l’enseignement de Scotus, il y a une séparation de l’objectivité de la réalité. Les espèces objectives n’existent que potentiellement (*potentia immaterialis, potentia tantum*) parce qu’elles ont un être minimal. Le nouveau concept correspond à la définition moderne d’*ens ratum* comme une portion minimale de l’être (*ens diminutum*). Cette portion minimale de l’être, donnée en puissance, ne peut être reconnue qu’avec la pure perspicacité de l’intellect. La différence entre la première et la deuxième intention et les deux types des espèces (objectives, réelles) réside dans le fait que l’espèce objective sous la forme « montagne d’or » correspond à l’espèce réelle au niveau de « l’or » et de « la montagne » ; cependant, il n’y a aucun lien en réalité entre eux (*tantum extrema sunt in re et non ipsum coniunctum* ; *Vat*. XVI, no. 56, p. 246.23). La nouvelle forme de prédication transforme les espèces objectives en une classe abstraite d’accidents qui sont produits au niveau de l’intellect pur. Ce qui était ridicule ou insensé pour Albert et Bacon, cela devint le fondement de nouvelle métaphysique. Mais chaque chose en son temps ; il fallait d’abord éteindre objectivement le Soleil et couvrir l’être de l’obscurité totale. En introduisant la correspondance objectivement conçue de l’infini et du fini, une nouvelle forme de métaphysique émergea, distincte de l’ontothéologie anthropocentrique de Gandavus et de Bonaventure. Suivant l’exemple des modistes, Scotus insistait sur le fait qu’un transfert direct de la réflexivité divine dans la création est impossible selon la forme « *esse ad* » comme l’avait fait Gandavus. L’analogie n’assure pas la cognition scientifique ; par conséquent, il est nécessaire d’effectuer une nouvelle forme de prédication catégorique selon Simplicius dans le mode « *esse in* ». La distinction entre Dieu et la création ne se fait pas à travers le concept univoque de l’intentionnalité de Gandavus en tant que « *esse ad* ». Scotus explore la nature de l’intellect, qui est infini et fini dans son habitus hypostatique.

« L’habitus dépend de l’objet et de l’intellect. L’intellect divin n’a pas la même nature que notre intellect et il ne peut donc pas avoir le même habitus. Son habitus est infini, le nôtre est fini. » [[435]](#footnote-435)

La dissemblance entre notre cognition et la cognition divine est due au fait que nous percevons l’objectivité divine seulement en vertu d′une vue limitée, prise du côté fini, dans le mode thomiste de cognition de Dieu « *quoad nos* ». La règle mystique de l’action divine dans le monde (*regula agentis in/creati*, ch. 4.1.2) est devenue la connaissance objective de Dieu et du monde dans le mode de déduction qui excluait toutes sortes de production volontariste. La règle démiurgique donnée par la volonté créatrice de Bonaventure et Olivi, est maintenant remplacée par la dérivation rationnelle des propriétés objectives de l’être par déduction métaphysique. En conséquence, l’être divin a été séparé de la rationalité secondairement produite et reconnue. Ce fait séparait l’être divin de sa rationalité produite secondairement que nous pouvons explorer ensuite. Scotus a rejeté la notion négative d’Aristote de l’infini. Il définissait Dieu comme l’être infini donné réellement. Cet être est objectivement connaissable parce qu’il veut vraiment que nous le connaissions ; il le fait en éclairant notre esprit par l’opération de causalité essentielle et naturelle. Cet infini factuel donné positif et objectif (*infinitum in actu*) est donné par le concept univoque et objectif de l’infini divin qui fait une forme spécifique de substance. Toutes les autres propriétés en sont déduites. Dans le cadre de la double conception des espèces, Scotus définit deux sortes d’infinis (*infinitum in actu et infinitum in potentia*).[[436]](#footnote-436) L’infini purement potentiel n’est pas reconnaissable. L’infini ne peut pas non plus être compris dans son actualité infinie, donnée par Dieu (*sub ratione infiniti*), mais seulement dans son mode objectivement fini pour nous. Dieu devient pour la première fois l’objet de notre cognition objective (*obiectum scientiae nostrae*) dans le concept d’un infini efficace et objectif, ce qui était important pour la science occidentale. Le transfert de l’infini au Dieu objectif et virtuel conclut la procédure déductive du calcul infinitésimal. La forme originale d’intégration et de dérivation a été déterminée par rapport à un individu qui n’est plus divisible. Il a été découvert par la vision porrétane du monde en mode de « *discrete videamus* » (OBJ II, ch. 1.4). Cet *individuum* atomique et infinitésimal est devenu l’être humain moderne. À cet individu humain, Scotus a ajouté son homologue divin, infiniment plus grand. Scotus sécularisa et compléta la théorie de l’infini objectif de Bonaventure. Cette idée a créé le premier concept d’une science occidentale objective en conjonction avec la spéculation théologique (ch. 4.1.1). L’émergence de l’infini métaphysique a complété le chemin vers la totalité de l’univers, qui a été conçu mathématiquement.

L’émergence de la nouvelle objectivité dans le mode porrétan « *discrete videamus* » est conçue dans l’ouvrage *Lectura I* dans le traité *De conceptu entis infiniti* (ed. *Vaticana* XVI, p. 244 ff.). La deuxième étape de la déduction métaphysique distingue la reconnaissance des compositions hylémorphiques (*esse confusum*) de la cognition des formes objectives (*species tantum*). En conséquence, la connaissance de la réalité est passée de la prédication catégorique au niveau de catégorisation objective de l’être. Selon Scotus, la cognition objective ne doit pas aller au niveau de la cognition empirique accidentelle de type «*homo albus* », car elle ne serait plus objective. Il n’existerait plus en tant qu’être minimal et universel du troisième genre. Le concept objectif est universel, car il peut atteindre la réalité (la voiture existante) ou simplement rester en pensée (la chimère non existante). La nouvelle espèce (il faut prendre l’exemple de blancheur mentionné ci-dessus) abandonnait l′œuvre *Catégories* qui justifiait l’introduction de la deuxième substance par l’imposition de sens à partir de la réalité. Suivant le modèle d’Avicenne, Scotus constitue une classe des concepts *simplex* et donnés *per se*, qui ont remplacé l’imposition de la première substance en utilisant la supposition basée sur l’être infini. Gandavus commence la connaissance objective faite en façon de la chimère par le concept d’être comme « *conceptus vanus* » ou « *conceptus fictitius* » (ch. 5.2.1). L’objectiviste critique Scotus ne commence pas la reconnaissance de la métaphysique par la chimère, mais par la rationalité démiurgique de Dieu infini qui peut être reconnu dans la réalité finie. Son effort astucieux n’a pas donné un résultat différent, car Dieu moderne était inévitablement devenu une chimère. Le postmodernisme nihiliste dans la version de Nietzsche revient donc au début ouvert par Olivi. Il a déterminé la volonté démiurgique comme le fondement du sujet divin et humain ; le monde est considéré comme un *aspectus* de cette volonté suprême. Par conséquent, le postmodernisme nécessairement abolit Dieu moderne. En établissant la métaphysique objective, Scotus avait de la même manière aboli la métaphysique de la chimère faite par Gandavus. Le principe de parcimonie logique et le marteau philosophique de Nietzsche prouve clairement que tuer Dieu moderne est beaucoup plus facile que des preuves futiles et aujourd’hui complètement superflues de son « existence » objective. » L’objet premier de la nouvelle métaphysique doit être en mode *simpliciter*. Cependant, selon aristotélicien Scotus, cet être n’est qu’un concept qui fait un aperçu spécifique de l’univers fini, qui est en même temps donné du point de vue de l’infini divin (*entis infiniti*). Aristote et le premier averroïsme auraient rejeté sans équivoque une telle perspective. Seule la première substance est donnée *simpliciter* et la seconde substance, de plus, *universaliter* comme l’accident potentiel de notre cognition qui correspond à la première substance. Après la deuxième étape de la déduction, l’intuition de Scotus doit distinguer l’espèce des choses réelles de la cognition objective de ces choses. La définition de l’espèce objective, inspirée de la vision eidétique d’Avicenne, représente une étape décisive sur la voie du concept métaphysique de l’être objectif.

« Le concept est double dans le mode de la simplicité, qui se conçoit dans l’acte unique de l’intellect et dans l’acte unique de la compréhension. Il est donné comme un concept en simplicité objective (*conceptus simpliciter simplex*) et comme un concept en dehors de cette simplicité. Le concept donné en simplicité objective est celui dont la simplicité ne peut pas être décomposée en d’autres concepts qui seraient plus primaires dans l’ordre de l’être (*non est resolubilis in alios conceptus priores*). Le concept donné en dehors de cette simplicité peut être lié à des concepts antérieurs, tel que le concept d’homme peut être résolu en concept de genre et de différence. » [[437]](#footnote-437)

La distinction de métaphysique dans le domaine de l’être pur se fait maintenant au niveau de la deuxième substance qu’Aristote prit pour les dernières déclarations univoques dans le cadre du genre. Scotus rejette cette hypothèse et met la deuxième substance aristotélicienne (*conceptus non simpliciter simplex*) dans la catégorie des termes qu′on peut décomposer d′avantage (*resolvitur in conceptum generis et differentiae*). Une démonstration objective se situe au-delà de la deuxième substance aristotélicienne. L′énonciation primaire de la dernière unité du sens doit descendre au dernier niveau de la prédication objective (et non catégorique) d′*ens inquantum ens*. La notion composite est catégoriquement énoncée comme « *conceptus hominis* », car on peut la résoudre en genre, différence et espèce. L’homme comme une seconde substance aristotélicienne ne fait pas la détermination finale de l’être, car cet universel peut être divisé en d’autres unités atomiques du sens. Du point de vue de la thèse d’Alexandre sur les types de science, qui sont déterminés en fonction des types de substances (ch. 5.3.1), cette division aboutirait à la logique des porrétans et non à la première science qui traite la « substance *qua* substance ». Scotus doit passer du niveau de la prédication logique à l’abstraction métaphysique quand l’être universel est observé directement et il n’est pas réduit au concept logique. Seule la compréhension intellectuelle directe de la dernière identité de l’espèce (*conceptus simpliciter simplex*) ne peut être divisée en d’autres parties (*non est resolubilis in alios conceptus priores*). À ce niveau, il n’y a pas de déterminations primaires de l’être qui puissent être divisées en genres et espèces ; elles sont énoncées comme des essences eidétiques pures. Au niveau du concept univoque objectif donné dans la mesure minimale de l’être, la cognition atteint le dernier niveau d’univocité, car le concept pur de « quelque chose de défini » ne peut plus être divisé en autre chose. L’indivisibilité des premiers concepts (*resolutio*) sauvegarde selon Avicenne la sphère du dernier ou du premier sens individuel de l’être. L’unité amphibolique nouvellement déterminée de l’être est en fait donnée de manière transcendantale, « au-delà » (μετά, *trans*) de la première et de la deuxième substance. Scotus établit une nouvelle résolution métaphysique d’être sur le modèle d’Avicenne et de l’école des grammairiens sous Philippe le Chancelier. Mais au lieu de transcendantaux néoplatoniciens, une nouvelle forme de substance aristotélicienne est insérée dans le schéma.

L’herméneutique de l’objectivité a trouvé la perspective originale de Scotus (*Vor-blickbahn*) qui donne le sens premier de l’être. La connaissance objective surgit *simpliciter* à ce niveau d’être. Élaborée comme un avicennisme objectivement traité, cette connaissance est universelle (transcendante) de telle manière qu’elle laisse derrière elle la métaphysique d’Aristote. Les concepts qui ne possèdent pas cette simplicité (*non simpliciter simplex*) appartiennent à la structure de division dialectique au niveau de l’Arbre de Porphyre qui est établi par abstraction. Scotus a trouvé le dernier sens fini de la réalité donnée métaphysiquement et par l′intuition directe. Pour cette raison, ces derniers notions sont absolument claires et évidentes. La seule chose qui n’est pas claire est leur cognition prise du point de vue humain. Normalement, nous reconnaissons ces formes simples à partir de la direction des formes composites, car nous passons d’entités moins parfaites à des entités plus parfaites (*intellectus noster procedat de imperfecto ad perfectum*).[[438]](#footnote-438) Mais les illuminés d’Oxford dans la lignée de Grosseteste peuvent directement observer ces formes simples. La nouvelle vision d’être hors des catégories est basée sur un *scibile* univoque mis dans la conception originale de *metaphysica transcendens*, que les chercheurs contemporains connaissent sous la variante objective de *scientia transcendens* (Honnefelder 2006). Immédiatement dans le paragraphe suivant, une nouvelle définition de l’être objectif apparaît qui est la première de son genre dans la métaphysique occidentale. Le texte clé pour l’émergence de l’objectivité métaphysique explore l’unité de l’être à travers la différence « *confusum—confuse* » L′intuition sépare l’être objectif de la cognition aristotélicienne des substances hylémorphiques qui sont reconnues par l’abstraction sensuelle. L’être existe en tant que concept objectif avec sa mesure minimale d’être uniquement dans la substance hylémorphique (*confusum*). Mais nous reconnaissons cet être minimal donné comme un *confusum* dans la chose réelle non seulement en sachant ce qui est donné par abstraction des sens et de l’intellect (*confuse*). Scotus introduisit la cognition directe de l’essence à travers le concept objectivement considéré de la chose (*conceptus simpliciter simplex*). La même chose en réalité est reconnue de deux manières différentes. L’abstraction sensuelle est donnée de manière peu claire (*confuse*), car ce type de cognition est déterminé par la première substance variable (*confusum*). La chose prise d’une manière confuse à travers l’abstraction sensuelle doit différer de la cognition évidente et objective des espèces qui est donnée par la vision directe. Scotus a créé une nouvelle variante du terminus « *species obiecti exsistentis* » (OBJ II, ch. 3.3.4) proposé par Rufus. La différence entre les deux types de cognition détermine la différence entre la conception précédente de la métaphysique (Aristote, Averroès, Siger) et sa nouvelle forme objective (Avicenne, Rufus, Scotus).

« Au vu de ce qui a été dit ci-dessus, il est nécessaire de distinguer la cognition de l’être en tant que composition hylémorphique (*esse confusum cognitum*) de la cognition contingente de cet être (*esse confuse cognitum*). En conséquence, la cognition objective de la composition (*confusum cognoscere*) diffère de la cognition empirique de cette composition (*confuse cognoscere*). » [[439]](#footnote-439)

La connaissance de la composition hylémorphique (*confusum*) est possible de plusieurs manières. La science et la métaphysique commencent par l’abstraction aristotélicienne classique et la prédication catégorique, qui déterminent la cognition contingente et empirique de la chose réelle (*confuse cognoscere*). La nouvelle version est guidée par l′intuition intellectuelle dans l’identité ultime des espèces objectives (*conceptus simpliciter simplex*). Nous pouvons alors clairement reconnaître les substances hylémorphiques (*confusum cognitum*) dans une vision objective (*confusum cognoscere*). Cependant, ce genre d’intuition n’est pas donné de la manière « *confuse* », car il est fait de manière simple. La dernière division de l’être (*resolutio*) a été créée par la vision directe de l’être minimal et elle utilise l’essentialité univoque. On ne peut plus dépasser ce dernier niveau de l’unité, pour ne pas perdre l’univocité de l’être qui est lié à cet individuum objectif. Bien que cet état d’être objectivement considéré soit minimal, il est absolument fiable, évident et essentiellement donné dans le mode d’identité donnée *per prius*. La citation décrit la vision de l’être objectif pur (*ideo ens*), qui ne peut être résolue en aucune autre partie.

« L’être, bien qu’il soit objectivement reconnu dans sa forme individuelle (*confusum cognitum*), n’est pas reconnu à ce niveau contingent (*non tamen confuse cognoscitur*), car il ne peut pas être décomposé davantage dans la multiplicité ou dans le sens ultérieur. La vision d’un tel être (*ideo ens*) rend la cognition absolument précise et claire (*non potest indistincte et confuse cognosci*). » [[440]](#footnote-440)

La citation définit le mode objectif d’être dans le cadre de la nouvelle métaphysique. L’être composite (*confusum*) peut être de différentes sortes et il est considéré de manière équivoque, comme la montagne d’or. Mais le mode de connaissance de ces substances composites (*confusum*) est objectif, car leur reconnaissance sur le mode objectif n’est plus contingente et peu claire (*confuse*). La chose donnée dans le mode composite « *esse confusum* » se manifeste comme un *cognoscibile* pur dans l’état d’être objectif. De la nouvelle réalité de l’être, il devient clair que l’être objectif ne peut pas être reconnu de manière ambiguë (*ens non potest indistincte et confuse cognosci*). Nous ne voyons pas cette chose objectivement donnée avec les sens, mais avec l’intellect pur. C’est la source où le slogan de Descartes « *clare et distincte* » trouve sa confirmation ultime. Descartes prit le chemin de la première substance à l’intérieur de l’intellect, en suivant la même perspective dirigée vers l’être objectif. L’herméneutique déclare que le terme « *ideo ens* » n’est pas seulement une figure rhétorique, mais une nouvelle vision historique de l’ensemble de l’être. L’être objectif du troisième genre est reconnu directement et dans le modus *simpliciter*. Cette cognition est explicitement séparée de la prédication catégorielle d’Aristote donnée « *confuse* » et faite dans le cadre de la deuxième substance. Le *scibile* de Rufus donné comme génitif objectif appelé « *species obiecti exsistentis* » acquit le caractère moderne d’une substance atomique objective.

Scotus acheva l’abolition finale (*Aufhebung* de Hegel) du deuxième averroïsme et il présentait une nouvelle résolution métaphysique en pleine objectivité. La nouvelle connaissance est faite de manière *absolute* parce qu’elle est complètement séparée non seulement de la réalité des premières substances, mais aussi de l’universalité des secondes substances. La première substance fonde une connaissance sensuelle et contingente. La deuxième substance est divisible dans le système des universaux selon l’Arbre de Porphyre jusqu’à l’individu. Cette unité atomique de la signification catégoriquement donnée ne contient pas en soi l’identité de l’espèce objective (*conceptus simpliciter simplex*), car elle est donnée par division et non par intuition directe. Une autre chose est lorsque le métaphysicien objectif considère l’individu dans le cadre de l’abstraction métaphysique de l’*ens inquantum ens*. Cette déduction de l’être ne procède pas de l′existence de Dieu, comme c’était le cas dans les types précédents de déductions théologiques, mais à travers la vision éclairée de l’être. Il faut noter la différence de Grosseteste « *scientia—intellectus* » (OBJ II, ch. 3.1.1). Après la résolution objective d’être descendu au dernier niveau d’indivisibilité (*conceptus simpliciter simplex*), il commence la déduction d’une nouvelle métaphysique. Cette dernière contemplation a lieu sur le mode métaphysique *ens inquantum ens*, car ce genre d’être ne peut pas être divisé en d’autres éléments. Encore une fois, le concept d’infini, dans lequel tous les sens finis de l’être sont contenus, aide à ce stade de réflexion. Elle commence la prochaine ronde de déduction métaphysique donnée par Dieu à la création. La partie suivante du traité *Lectura I* explore d’abord l’être de ce concept objectif (*De primo cognito primitate perfectionis*) puis résout la correspondance de la première perception de la cognition à l’égard du monde des entités finies (*De primo cognito primitate adaequationis*). Résumons brièvement la construction de la première version de nouvelle métaphysique qui suit le passage cité de *Lectura I* (*Vat*. XVI, no. 73–81, p. 252–55). La déduction transcendantale définit la première détermination de l’univocité comme pure « *potentia tantum* » qui prend une forme immatérielle (*potentia immaterialis*). Par conséquent, ce mode donné *per prius* n’appartient qu’à la détermination transcendantale de l’infini qui réside dans la pensée divine. La première étape de la déduction est de l’être objectivement reconnu (*ens ut primo cognitum*) en direction de l’être dans le monde réel (*ens generabile*). En raison de la nouvelle connaissance d’être dans le mode *per prius*, un remplacement pour le tableau des catégories a été créé. Le sens fondamental de la prédication catégorique prend la direction « *ad unum* » par l’être minimal objectivement donné (*conceptus simpliciter simplex*). Le programme de nouvelle métaphysique est résumé dans ces trois tâches fondamentales.

« Dans la clarification de la deuxième question “comment reconnaissons-nous le premier être”, nous devons procéder comme suit : premièrement, il est nécessaire de déterminer quel est le premier être reconnu dans l’ordre donné par origine et génération (*primitate originis et generationis*). Deuxièmement, il faut déterminer le premier être reconnu du point de vue de sa perfection (*primitate perfectionis*). Troisièmement, il faut déterminer le premier être reconnu du point de vue de la correspondance (*primitate adaequationis*). » [[441]](#footnote-441)

La priorité de détermination donnée par l’origine et l’émergence est une détermination clé de métaphysique. Les commentaires cités des *Catégories* et de *Métaphysique* Z.1 énoncent la primauté de la première substance réduite au premier principe de la cognition (*substantia est primum omnium entium cognitione*, ch. 5.3.1). Le concept du premier être résulte de l’intuition de l’objectivité donnée dans la simplicité d’être en tant qu’être pur. Cette vision peut être accomplie à l’égard de Dieu sur le mode d’*épochè* hypothétique du Soleil éteint. Grâce à la mise en œuvre de la causalité donnée par Dieu et faite par la connaissance directe de l’être, la vision des choses créées est amenée à un niveau où le concept ne peut plus être divisé en composants inférieurs (*conceptus simpliciter simplex*). Ce niveau de détermination est fondamental, car il assure la forme objective de déduction de l’unique source originelle de l’être en tant qu’être (*primitate originis et generationis*). La nouvelle entité possède sa propre forme d’essentialité qui est donnée comme une cognition pure et évidente (*primo cognitum primitate perfectionis*). Cette substance objective établit la conception de la vérité, puisqu’elle correspond pleinement à l’intellect (*primo cognitum primitate adaequationis*). Ainsi, la première étape de l’être purement objectif est donnée de manière déductive, ce qui détermine la plénitude de l’être et de la vérité. Ce niveau ne peut plus être décomposé en principes plus simples, puisqu’il fournit le dernier niveau de résolution métaphysique. La cognition primaire des espèces objectives a lieu dans le cadre d’*ens inquantum ens* et non à travers l’être donné dans les choses actualisées. En raison de la pure immatérialité et de la causalité intelligible et universelle divine donnée directement dans notre intellect, cet être représente le premier *scibile* de l’intellect. L’intellect des illuminés modernes doit faire un pas au-delà d’Aristote afin de s’élever à la forme objective de l’être. Avicenne la définissait pour la première fois par le terme « *individuum vagum* » (OBJ I, ch. 2.3.2). L’école des *Nominales* l′a fait comme un individu moderne à la suite de la division du sens universel dans l’Arbre du Porphyre. L’individu de porrétans est devenu un être objectif dans la nouvelle déduction au niveau des amphibolia. L’utilisation de la métaphysique d’Avicenne sur le mode objectif *ens inquantum ens* institua le début historique de la métaphysique moderne que Descartes a reprise. Ainsi, le début archaïque de l’objectivité (*Anfang*) que nous avons examiné dans les matrices précédentes, il s’est transformé en début objectivement donné de la deuxième métaphysique (*Beginn*) qui se manifeste de manière historique et positive.

Réalisée à l’aide d’une résolution objective, la première déduction de l’être va au-delà de la division catégorique en substance et accident. Ce n’est que dans la forme secondaire de la cognition que l’existant est reconnu dans la réalité (*ens generabile*). Citons la deuxième étape de la déduction qui expose la perspective aristotélicienne faite par rapport aux choses réelles.

« Deuxièmement, l’être est donné principalement par l’origine et la naissance, et donc nous le reconnaissons par la connaissance des individus (*cognitione distinta*). La preuve est la suivante : l’être ne peut être reconnu autrement que comme un être défini, car il ne peut être divisé dans la multiplicité des concepts inférieurs. Cependant, la connaissance d’une chose par la définition donnée de cette manière nécessite la reconnaissance préalable de l’être en tant que tel (*oportet quod ens praecognoscatur*), car dans chaque concept défini, l’être est donné en tant que tel (*in omni conceptu est ens*). » [[442]](#footnote-442)

La citation décrit la reconnaissance des entités qui sont en mode d’existence actualisée (*ordine originis et generationis*). Scotus passe de la première substance reconnue confusément à la reconnaissance objectivement évidente (*quod cognoscitur cognitione distinta*). La blancheur donnée dans l’abstraction aristotélicienne vient de la vraie chose blanche et elle est énoncée par rapport à la substance réelle. Un tel être contingent et réel se tient en dehors de l’universalité éternelle et simple, objectivement donnée. La cognition aristotélicienne procède par des fantasmes, car la chose vient à l’esprit par la singularité de la chose reconnue sensuellement. Ce type de cognition est inclus dans la métaphysique aristotélicienne. Scotus ne prend ce mode de reconnaissance que dans le mode secondaire. La reconnaissance des compositions réelles est envisagée sous la nouvelle forme de l’objectivité qui se construit par déduction métaphysique *per prius*. La métaphysique s′envole d′une cognition objective donnée « *distincte* » comme la dernière résolution d’être qui garde des unités univoques et minimales du sens. Leur identité est donnée de manière négative, en raison de l’impossibilité de diviser davantage ces concepts en concepts plus simples (*non est resolubile in plures conceptus priores*). Un tel individu est clairement reconnu dans son être objectif comme la dernière unité de signification atomique. L’individu objectif n’est pas une première substance actualisée, mais la dernière unité de l’être minimal, objectivement déterminé. L’essence est donnée dans le mode « *semel—semper* » qui révèle une dose minimale de reconnaissance substantielle comme « ce qui est ici-là » (*hoc aliquid*). Scotus créa une nouvelle forme de substance atomique que le néoplatonisme avait introduite pour la première fois (OBJ I, ch. 1.3.1). L’être se produit dans le mode *ens inquantum ens* comme un être universel univoque donné (*ens est primum… non est resolubile*). En raison du passage à la substance objective conçue comme premier maillon de la prédication univoque, l’émergence d’une nouvelle métaphysique est donnée *in nuce*, bien qu’elle soit pleinement générée dans l’ouvrage ultérieur *Ordinatio I*. Cette procédure de déduction pour reconnaître le monde réel hors de l’objectivité, Descartes la reprit à travers le passage de la deuxième à la troisième et quatrième méditation sur le mode « *clare et distincte* ». Scotus suit l’origine du concept pur et le statut d’être minimal ; par conséquent, il doit assurer la primauté de l’être potentiel et non celle des choses actualisées. La priorité du mode « *distincte* » ne réside pas dans l’acte de reconnaître la première substance réelle. La première clarté se donne au métaphysicien éclairé comme un aperçu direct de l’être pur. L’intellect ne va pas à la connaissance de la substance par l’abstraction aristotélicienne (*confuse*), mais à l’être *simplex* donné potentiellement. Ce genre de connaissance n’existe en soi et par lui-même que dans le mode d’être minimal, car il est universel et il appartient à la métaphysique. L’avantage de l’être objectif réside dans le fait qu’il peut être énoncé d’une manière qui transcende la prédication catégorique. Ce n’est qu’après cette déduction de l’objectivité qui part de Dieu à la réalité et la réduction de la réalité à l’être objectif que la thèse d’Avicenne peut s’appliquer pleinement à la métaphysique. La première science concerne l’être et ses principes donnés dans la première « substance » reconnue comme *tertium ens*. Par conséquent, la première science en tant que métaphysique précède la cognition donnée par les sciences spéciales. Ces sciences spéciales, à leur tour, suivent dans le temps la construction de la première science.[[443]](#footnote-443) Nous avons une connaissance directe et claire de l’être minimal. Par conséquent, la métaphysique peut être actualisée la certitude de la cognition pour les autres sciences (*certificare principia aliarum scientiarum*). Ensuite, la relation entre la cognition empirique des choses et l’abstraction métaphysique objective est établie. La cognition scientifique ne surgit en dehors de métaphysique que de manière secondaire, dans le modèle de la mesure et de la quantité, ce qui montre l’exemple cité de la géométrie. Contrairement à Scotus, les logiciens et méthodologies contemporains de la science ont aboli la métaphysique et intronisé l’époque du nihilisme objectif sur le mode de l’abstraction logique. Le néopositivisme et le scientisme de toutes sortes, basés uniquement sur la logique, devaient nécessairement et fondamentalement échouer dans l’accomplissement du programme de philosophie en tant que première science de l’être objectif. Il est évident que de tels substituts postmodernes ne peuvent absolument pas remplir les postulats de la métaphysique aristotélicienne en tant que première science de l’être réel.

Après avoir trouvé la nouvelle forme de la substance et après avoir déduit ses propriétés, Scotus peut revenir aux *Seconds Analytiques*. Il a trouvé une nouvelle substance objective, donnée dans le mode *ens inquantum ens* et il a inventé une nouvelle causalité universelle qui se rapporte à l’essence divine. Cette causalité est directement appréhendée par l’intellect. Aucun de ces deux êtres du troisième genre n’avait existé auparavant. Doté à la fois d’entités non existantes comme la substance et la causalité, Scotus peut abolir le principe fondamental « *ex inmediatis* » qui fonde la science aristotélicienne (OBJ II, ch. 2.4.1). Scotus n’a pas de prédication catégorielle qui passe de la première à la deuxième substance, ce qui fait la base de déduction métaphysique. L’être objectivement hyparchique a été créé par la déduction de la pensée divine infinie, car la première *passio entis* est son infinité, son universalité et sa causalité qui sont données de manière intelligible. Toutes ces propriétés fondamentales de l’être infini (*primo cognitum primitate perfectionis*) peuvent établir la correspondance objective qui passe de l’objectivité à la création (*primo cognitum primitate adaequationis*). Par conséquent, il est nécessaire de distinguer ce premier niveau de vérité adéquate des concepts universels donnés par l’abstraction aristotélicienne. Ils gardent la correspondance secondaire de l’intellect et des choses donnée par l’abstraction des substances premières réelles. Le point de départ contingent de la cognition donné dans la première substance reconnue par les sens ne peut pas établir une déduction objective de Dieu comme une rationalité infinie, substantiellement donnée, car celle-ci n’est pas donnée au niveau sensuel. Le chemin vers la substance objectivement donnée du troisième genre doit contourner la première substance aristotélicienne et aussi les déterminations supérieures précédentes de *tertium ens* dans le second averroïsme qui est fait à l’aide d’émanations ou de comitations (*ens, res verum, bonum*). Cette thèse porte un caractère fondamental pour une *metaphysica generalis* moderne. Scotus voit dans la forme objective de la résolution l’ensemble de l’être univoque, tel qu’il est pris de la position de l’œil divin, mais pas dans l’habitus infini de la cognition. La première forme de cognition objective diffère dans la version minimale de l’essentialité et de l’identité de la prédication catégorique (*in quid*). La vision de l’objectivité se rapporte à l’enseignement de Scotus sur le livre *Catégories*. Les catégories objectives acquièrent l’être sous la nouvelle forme du datif possessif (*dativus possessivus*). L’identité objective de la première substance réelle apparaît comme le transfert de la signification transcendantale originelle de l′*ens* avicenniste au support catégoriquement déterminé (ch. 5.3.1). Maintenant, Scotus prend le point de vue de Dieu et observe le monde dans un mode de pensée divine similaire à celui de Gandavus. La métaphysique observe la forme transcendantale originelle de l’être objectif qui est séparée de la prédication catégorique ultérieure.

« La puissance donnée dans les choses simples n’inclut pas l’actualité ; l’être réel de la substance n’inclut pas la puissance dans son essentialité. Par conséquent, le concept potentiel auquel aspire la déduction métaphysique (*resolutio*) ne contient pas en soi le concept actualisé (*non includit conceptum actualem*) ; ce qui, cependant, ne s’applique pas vice versa. Il est clair que la déduction métaphysique concerne l’être en tant que tel (*resolutio stat ad ens*). Il s’applique nécessairement (*ergo oportet*) que cet étant déterminé par la distinction originelle ne peut être donné ni sur le mode catégorique “l′étant de quelque chose” (*resolutio in ‘quid’*) ni dans un autre être actualisé (*ens non includatur in illo actuali*). C’est parce que les concepts actualisés contiennent des déterminations différentes de l’être, et que l’être objectif n’y est pas essentiellement retenu ni d’une manière ni d’une autre. » [[444]](#footnote-444)

La phrase d’ouverture amène Aristote à un point crucial : dans les choses réelles données *per se* et *simpliciter*, la puissance et l’actualité sont fondamentalement exclues. Chaque *actus essendi* d’une chose réelle contient une plénitude d’être au-delà de la puissance. Mais cela ne ferait pas la base d’une métaphysique moderne qui repose sur la potentialité chimérique de l’être. La citation exclut d’abord la connaissance de ce qui est de la construction classique de la métaphysique liée à l’être de la première substance (*ens non includatur in illo actuali*). Aristote fait la réduction à la dernière univocité énoncée par la deuxième substance par rapport à la substance réelle (*resolutio in quid*). Selon Scotus, l’objectivité est établie d′une nouvelle manière. Le métaphysicien moderne transgresse ce type de prédication catégorique et la réalité du monde. Par conséquent, la deuxième étape suit. Ell déplace l’unité faite par rapport à la deuxième substance à un étage plus haut, au niveau objectif de l’être univoque. La nouvelle version de métaphysique commence dans la possibilité pure donnée comme une version minimale de l’être individualisé (*potentia simpliciter in rebus*). À ce niveau de pure objectivité, aucune résolution supplémentaire en principes plus simples n’est plus possible. La première science commence par la déduction à partir de ce niveau, auquel appartiennent objectivement toutes les significations univoques de l’être (*ad quem ultima stat resolutio*). En raison de la nouvelle division des universaux (*resolutio*), Scotus a trouvé une version objective du diacosmos de Jamblique (OBJ I, ch. 1.3.1). La théurgie moderne n’a plus le caractère de l’homme divin mystique de l’Antiquité tardive, mais d’*intelligentia spiritualis* occidentale qui gouverne le monde de manière nihiliste. Joachim de Fiore décrivit l’époque objective dans sa vision du royaume du Saint-Esprit. Ce royaume commençait à Oxford ; il est passé dans l’enclave bancaire de la City de Londres à l’ère du capitalisme impérialiste. À l’époche du nihilisme, une nouvelle adresse se trouve dans une rue de New York.

La dernière univocité est définie comme un concept de puissance objective (*conceptus potentialis*) mise au-delà de la réalité des premières substances. La réduction à la simplicité métaphysique de l’être (*resolutio*) n’inclut pas la réalité des substances premières (*nihil includit actualitatis*). La forme objective de déduction part de la conception minimale d’être comme une potentialité pure. En conséquence, deux formes de métaphysique ont émergé qui reposent sur une double forme de la substance catégorielle indivisible : la « première » substance scotiste (*potentia simpliciter in rebus*) et la deuxième substance aristotélicienne (*resolutio in quid*). L’intuition de l’être pure est donnée au niveau de la substance objective (*conceptus potentialis*). La cognition aristotélicienne établie par l’abstraction est créée par la substance hylémorphe (*conceptus actualis*). Les deux formes diffèrent fondamentalement de la première substance actualisée (*ens non includitur esssentialiter in utroque illorum*). La première version de la substance établit une métaphysique objective dans le mode *ens inquantum ens*, parce qu’elle n’est pas dérivée de la première substance réelle, mais du concept objectif de l’être infini divin. La deuxième version de métaphysique se rapporte à la « substance *qua* substance ». Elle établit la forme aristotélicienne de la métaphysique. Scotus a fondé un nouveau projet de la première science, qui différait de la métaphysique d’Aristote. Il reprit la définition d’Alexandre et d’Avicenne de la première science sur l’unité de l’être, qui se tient au-delà de la physique (ch. 5.3.1). Il y a autant de types de métaphysique qu’il y a des types de substances. Les modernistes examinent une substance objective, alors, il y a une métaphysique objective. Il n’est pas important que cette substance n’existe pas dans la réalité. La métaphysique transcendantale de la modernité n’est pas la première science aristotélicienne. À la suite d’Avicenne, Scotus trouva une définition de la substance comme premier principe de connaissance dans l’ordre du premier être donné *absolute*. La connaissance de la métaphysique comme première science concerne l′être en tant que tel. Scotus entamait l’interprétation d’objectivité à partir de l’argument principal de *Métaphysique* qui décrit l’unité de l’être (τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν, *Met*. 1003b5‒6). Cette unité existe dans le mode objectif fait « *ad unum* ». Le début de sa métaphysique se situe en dehors de la réalité actualisée. Scotus annulait le projet aristotélicien de manière ingénieuse, en le transférant dogmatiquement au niveau du concept de l’être divin infini. La nécessité logique donnée dans le slogan « *ergo oportet* » est liée à l’être du troisième genre. L’objectif de la métaphysique passait à travers le *dativus possessivus* nouveau pour arriver à la figure historique et pleinement révélée de soi-disante deuxième métaphysique (*Ereignis*). Pris du point de vue qui concerne l’herméneutique, cet événement présente la vision effective du monde moderne faite par l’errance métaphysique (*Irrtum*). La désintégration de l’être en déterminations absolument simples (*resolutio*) atteignit le « point zéro » de la modernité.[[445]](#footnote-445) L’être y subsiste dans la simplicité originelle, en dehors des substances confuses données dans la réalité. La métaphysique a atteint le point zéro, dans lequel se déroule *Lichtung* fondamentale de la vérité et de la non-vérité qui fondent la modernité. Scotus a trouvé pour la métaphysique le point d’Archimède dans Dieu de *Modernorum*. Il décrivit la construction de l’être à l’aide de la déduction objective. Selon Scotus, elle s’applique nécessairement (*ergo oportet*), car cet être objectif et absolument séparé se situe au-delà du mode catégorique de la deuxième substance aristotélicienne (*resolutio in quid*). Alors il est vrai que ce genre d’être objectif ne peut pas être donné dans des choses actualisées (*ens non includatur in illo actuali*). Aristote, dans sa recherche de la première science, rejetait à plusieurs reprises une telle solution de la première science qui soit fondée sur l’être actuellement non existant : contre les sophistes, les éléates et enfin contre Platon. La nécessité citée dans le mode « *ergo oportet* » ouvrit la voie aux croisades objectives de l′Occident. Leur dynamique est cachée dans la nécessité objective, qui fonde le paysage du nihilisme occidental. Il était tout à fait évident pour Scotus et ses successeurs (*manifestum est*) que leur structure de métaphysique, donnée *per prius*, contient la même conception de l’être (*quod resolutio stat ad ens*) que c′était le cas de *Métaphysique* Z.1 en ce qui concerne la substance. De l’interprétation précédente il devient clair qu’il s’agit d’une erreur majeure (*Irrtum*). Scotus échangea la première substance hyparchique contre son essence donnée par une définition abstraite. Il considère la substance dans une vision objective de l’unité d’être. Cette unité est faite de manière dogmatique comme une métaphysique essentialiste qui repose sur la déduction logique. L’interprétation de *Métaphysique* proposée par Scotus est basée sur le concept d’être d’Avicenne qui est donné *univoce* dans la pensée logique et dans la réalité. Ce n’est pas une correspondance de Parménide qui définit la pensée en vue de l’ensemble de l’Être que la Vérité divine montre aux mortels. La déduction mythologique représente une paranoïa moderne, par laquelle la pensée des mortels détermine le sens de l’être cosmique. Muses et Mnémosyne gardent l’ensemble de l’Être pour les vivants et les morts. Ils n’aiment pas la fausse mythologie objective de *Modernorum*. C’est pourquoi ils conduisent les mortels ainsi trompés sur le chemin de l’errance (*Irre*) menée sous la domination de la puissance divine Apate et des Furies objectivement formées. Cependant, il a y des penseurs et des poètes qui aiment les Muses archaïques à la manière de l’*a/lètheia*, comme l’étaient des voyants homériques bien connus comme Nestor, Teirésias et Kalchas. Ces mortels veulent exister dans le royaume d’*alètheia* archaïque et originelle. Elle préserve l’unité musicale du monde qui embrasse les vivants et les morts dans l’unité originelle de l’Être historial.

L’interprétation des matrices précédentes a montré que l’unité univoque d’être construit selon Avicenne est contraire au but originel de métaphysique aristotélicienne. Platon et Aristote et, après eux, Avicenne et Averroès fournissent deux approches différentes de la manière dont l’être se manifeste comme existant. Dans la philosophie occidentale, l’éclipse de l’être réel établit l’obscurité métaphysique comme l’éclipse progressive de la première substance, en commençant par Porphyre et Avicenne. Averroès affirmait que la métaphysique spéculative d’Avicenne avait commencé dans l’obscurité de l’esprit théorique séparé de la réalité des substances premières. Une nouvelle unité métaphysique de l’être suit le modèle d’Avicenne qui contourne les substances réelles. Scotus termine la première phase de la construction d’une nouvelle science première comme le suit.

« La substance possède en soi quelque chose de formel, qui n’est pas l’existence formellement donnée, mais la manière de son être (*sed modus entis*). Si ce genre d’être était un être formel (*formaliter ens*), alors il y aurait une division supplémentaire de la forme par rapport à ce fait ; alors, ils différeraient les uns des autres et cela irait à l’infini. » [[446]](#footnote-446)

La nouvelle définition de l’être n’est pas donnée principalement par la substance catégorique (*non est formaliter entitas*), car ce mode de cognition universelle est déterminé par l’abstraction de la réalité contingente (*formaliter ens*). Au niveau de la deuxième substance catégorique, la résolution à des concepts simples est encore possible, car l’homme est divisible en espèces et en différence. L’être objectif pur apparaît comme une forme hypostasiée (*aliquid formale*), qui se donne comme un nouveau mode d’existence (*modus entis*). La citation prouve que la nouvelle métaphysique n’est pas compatible avec la conception aristotélicienne de l’unité liée aux substances réelles. L’identité de la substance en tant qu’unité ultime contiendrait encore en elle-même cette différence finale entre elle-même et l’être objectivement donné (*conveniret in ente cum alia differentia*). En conséquence, l’unité au niveau de la substance catégorique serait recherchée à l’infini, selon l’objection du « Troisième homme » tirée du dialogue *Parménide* et de l′ouvrage *Métaphysique*. L’objection de Scotus à propos de prédication catégorique classique est que l’essence universelle abstraite n’est pas assez simple. Il ne possède pas la forme originelle de l’être objectif, qui est donnée par déduction à partir du concept de l’être infini. La première science est créée par déduction objective et par la vision directe de la dernière substance atomique. Cette substance donnée *simpliciter* contient le dernier (c’est-à-dire objectif) niveau d’unité de l’être qui est limité uniquement par le néant pur. La première idée de l’être est donnée dans son unité primaire au niveau de l’être pur (*formaliter entitas*), ce qui correspond à la vision de l’être dans le mode *inquantum ens*. L’être aristotélicien (*formaliter ens*) déterminé dans le cadre de la prédication catégorique s’oppose à cette vision primaire de l’être objectivement donné. La simplicité donnée à l’origine dans la chose réelle vient maintenant exclusivement du côté divin et du sujet humain. Inversement, la vraie chose (*confusum*) n’est pas clairement reconnue (*confuse*). Aristote rejetait ce type de résolution pour la métaphysique ne se référant au concept erroné de la métaphysique d’Avicenne. Les principaux représentants du premier averroïsme de rue du Fouarre faisaient le même. Selon Aristote, la première science concerne une unité d’être réelle et non abstraite. Scotus place l’unité en dehors de la réalité et de la prédication catégorique de la première et de la deuxième substance. Cela a été expliqué par les parties précédentes de la déduction métaphysique donnée pour l’être dans le mode *simplex*.

Résumons la première déduction métaphysique de l’ouvrage *Lectura I* en utilisant l’exemple de la blancheur, où nous pouvons constater les trois définitions de l’être (*ratio entis*). La première forme est donnée au niveau de la prédication catégorique. Elle concerne l’être unique de la substance hylémorphique. La blancheur est énoncée comme un accident universel de la seconde substance en vertu de l′imposition (« la blancheur énoncée à l’égard de cette voiture hyparchique et réelle »). Le premier chapitre a montré que le commentaire de Scotus sur *Catégories* ne distingue plus entre l’être de la première et de la seconde substance qui est donnée au niveau métaphysique de l’abstraction. La deuxième forme de la résolution défigurait l’abstraction aristotélicienne et déterminait l’essence de la blancheur comme un accident porrétan et avicenniste donné en soi, qui opère comme une essence hypostasiée universelle. Selon la comitation et la dénudation d’Avicenne, la relation de l’essence blanche à la vraie voiture blanche est donnée (« l’essence de la blancheur abstraite par la dénudation ou énoncée par la comitation à l’égard de cette voiture »). La troisième définition prend la blancheur dans son objectivité exemplaire et simple. Cette identité de la blancheur s’observe au dernier niveau minimum de son être. Sa détermination existe toujours au sens de l’individu objectif comme « quelque chose de défini » qui est séparé du concept originel d’être illimité (« l’être objectif de la blancheur en tant qu’un étant original qui donne l’être minimal de la blancheur *per se* en tant qu′une substance objective »). On n’a pas besoin d′aucune voiture. Ce concept de la blancheur est objectif et univoque pour Dieu et pour l’homme, car il détermine la première substance atomique dotée du minimum d’être et de la définition minimale. Dieu pense cette blancheur d’une manière infinie, l’homme d’une manière finie. La différence n’est que dans la manière de reconnaître cette objectivité univoque, car elle n’existe pas en soi ; elle est de la potentialité pure. De la direction de Dieu, le rapport objectif de blancheur est donné dans le mode infini ; la pensée humaine le reconnaît dans le mode fini. Ces trois manières d’être le blanc (le catégorique, l’essentiel, l’objectif) étendent la totalité de la déduction de la direction de l’Être divin objectif à la réalité. Faite de façon inverse, la modernité observe la réalité dans la perspective de la dénudation essentielle (Avicenne) et dans la perspective de l’intuition objective (Scotus). Dans ce cas, l’être objectif se manifeste à travers l’être réel. Scotus a produit une version de l’exemplarisme aristotélicien objectif, abolissant ainsi le deuxième averroïsme d’Henri de Gand. Selon la version de *dativus incommodi* faite par Scotus, les aristotéliciens du premier averroïsme ont raison contre les illuminés du second averroïsme, car aucune entité surnaturelle n’est nécessaire pour reconnaître la vérité. Cela a éliminé la nécessité des émanations et des comitations, qui est donnée dans le mode avicenniste d′« *esse ad* » comme nous le trouvons dans l’œuvre d’Henri de Gand. L’île de la nature exemplaire existe dans une rationalité et un être divin donnés de manière autonome ; ils représentent le modèle universel et sans ambiguïté de l’esprit divin dans le monde. L’objectiviste observe cette rationalité à travers l’être fini déterminé par la causalité objective. Il peut se permettre cette vision surnaturelle du diacosmos objectif, car son esprit possède le même habitus que celui du Dieu moderne. Ce type de l′échange ontothéologique (*Ge-Stell*) est de nature démoniaque, car le *dativus possessivus* qui le fonde reste totalement mythologique (*possessio*). Du coup, la modernité a complètement changé le statut des procédés contre la sorcellerie à partir du XIVe siècle (ch. 5.5).

La causalité réelle est une autre chose, car elle est déterminée par la volonté démiurgique qui crée les choses. Le nouvel être est donné *per se* dans le mode objectif « *esse in* » parce qu’il est une « substance » moderne. L’être nouvellement conçu est objectivement réel au sens d’*ens inquantum ens* subsistant. Par conséquent, au niveau de la substance, il est nécessaire de distinguer deux formes d′intuition l’une de l’autre. Elles séparent la subsistance objective originelle et l’existence réelle donnée sur le substrat hylémorphique (*duplex est ratio a qua hoc noun « substantia » imponitur, scilicet subsistendi et substandi*, ch. 5.3.1). L’être objectif n’existe pas vraiment, car il n’a aucune possibilité de le faire. L’objectivité n’est que la vision du monde qui énonce la division fondamentale (*resolutio*) en une substance objective originale reconnaissable. Cette unité objective substantielle et univoque possède un caractère transcendantal par rapport à la prédication catégorique aristotélicienne, car elle est donnée « au-delà » (*metà, trans*) de la seconde substance. La structure de la nouvelle métaphysique est déterminée par la question phénoménologique du « comment » la substance est fondamentalement donnée dans la constitution rationnelle de l’être. L’objectivité présente la première et donc évidemment claire et pure perspicacité des illuminés modernes dans la rationalité divine, qui produit l’ensemble substantiel de la création dans le mode de reconnaissance originelle. Ce fait de raison pure se manifeste rationnellement dans le cadre de la métaphysique créée dogmatiquement. Ockham abolissait ce non-sens métaphysique comme un bavardage inutile. L’illuminatus objectiviste décrit cette métaphysique dans sa structure originelle, déterminée par la théorie de la « vérité unique » (*metaphysica generalis*). La portion minimale d’identité et d’existence exerce une efficacité quasi causale dans l’écriture *Lectura I*, mais pas au niveau de « *generatio* » qui concerne les substances actualisées (*Vat*. XVI, no. 191–192, p. 302–303). En conséquence, le contour holistique d’être dans la structure objectivement donnée a été fait pour la première fois. La manifestation du sens métaphysique de l’être garde un caractère universel et objectif. Il est donné sur le mode de la simplicité absolue à l’égard des deux intellectuels modernes : Dieu moderne non existant et l’homme moderne paranoïaque. La modalité de cette simplicité diffère selon les modes de l′infini et du fini. Le mode de l’infini représente le premier champ de la révélation de l’être dans sa nature objective. Ensuite, la forme objective de la vérité fait une correspondance complète à travers la connaissance de la pleine vérité (*in luce aeterna formaliter obiective* ; ibid, no. 193, p. 304.2). La *causa prima* effective pour la création d’un tel niveau objectif est donnée par le fait que Dieu veut « quelque chose » éternellement et nécessairement conçu, mais pas encore créé. L’objectivité divine exemplaire (*aeternitas secundum quid*) se manifeste dans l’ordre naturel comme un être objectif, que nous voyons à la lumière de la cognition naturelle (ibid, no. 192, p. 303.21). Ensuite, nous reconnaissons cet objet de manière *univoce* et *obiective*, car notre pensée fonctionne exactement comme l’intellect divin, mais dans un habitus différent, établi par la dialectique de l’infini et du fini. Ainsi, l’ensemble de la déduction concernant l’être objectif est complété. Le dernier aristotélicien Ockham a fait la critique de la métaphysique de Scotus à partir de la position du premier averroïsme. Il l’a aboli comme métaphysiquement inutile et philosophiquement absurde.

La partie suivante de *Lectura I* élargit le champ de la première philosophie en postulant une contingence comme une possibilité directe donnée par Dieu. Scotus a lié la détermination de l’être minimal à la volonté de Dieu. Suivant l’exemple d’Olivi, il a déterminé que le premier était en mode de « *non repugnat esse* ». Scotus a utilisé les fondements de la métaphysique d’Olivi de la volonté donnée comme l’ipséité afin de constituer l’existence objective d’événements contingents en Dieu. Sa libre ipséité de la volonté (*potentia substantialis*) permet de vouloir et de ne pas vouloir la même chose, ce qui contraste avec le mode déterminé des volitions (*potentia accidentalis*). L’ipséité de l’intellect divin opère selon la causalité intime de la volonté décrite par Olivi (ch. 5.1.2). Scotus a transformé la puissance substantielle intime d’Olivi en une objective « *possibilitas logica* ».

« Mais le contraire en ce qui concerne l’accident et ses effets accidentels (*accidentis per accidens*) inclut la substance qui porte cet événement au moment donné. La volonté veut un “A” en ce moment et pour ce moment elle n’a pas besoin de vouloir un “non A” de la même manière. Compte tenu de ces deux possibilités du libre arbitre, la logique de la possibilité (*possibilitas logica*) n’exclut pas les deux opposés réellement existants comme étant contradictoire. » [[447]](#footnote-447)

Au niveau de l’objectivité exemplaire en Dieu, la contingence et la nécessité s’appliquent simultanément. La contingence concerne le fait logique de la cognition en tant que possibilité pour l’intellect divin « d’arriver—de ne pas arriver ». Les deux possibilités se trouvent dans la puissance pure de la volonté divine déterminante et actualisée qui est donnée sur le mode de l’ipséité substantielle. Il est vrai que nous ne sommes pas en mesure de le reconnaître dans son mode originel, tel qu’il existe dans l’essence divine. Nous ne reconnaissons que la production rationnelle de l’objectivité divine, qui représente la forme de la rationalité divine ad extra (*dicimur intelligere in luce increata, et non in voluntate increata*; *Vat*. XVI, p. 302.28). La possibilité d’une contingence en Dieu a lieu au niveau objectif en la reliant au libre arbitre intimement donné. La logique intime et intellectuelle du troisième genre produisit une nouvelle détermination de l’objectivité pour les entités contingentes. Celles-ci sont objectivement déterminées par la cognition divine infinie et du libre arbitre intime. Scotus a ainsi introduit une version modernisée du *dativus auctoris* démiurgique qu’Olivi conçut pour le sujet capitaliste en même temps. Dieu moderne et tout à fait capitaliste est un producteur rationnel libre et il utilise la même logique que nous. La métaphysique objective univoque forme notre capital dogmatique et social qui reste commun à tous les deux sujets modernes. Autre chose est la nécessité de ce qui se passe dans la réalité, où il n’y a plus l’indétermination de deux possibilités opposées, mais l’actualité déterminée sur le mode de l’identité de la substance (À = A). La logique moderne d′Oxford donnée comme mythologie était déjà connue depuis Grosseteste (OBJ II, ch. 3.1.2). Il n’y a aucun problème à regarder par-dessus l’épaule de Dieu pour comprendre la totalité de la création. Dieu moderne est devenu un sujet moderne ; à l’ère du nihilisme, les *banksters* continuent à faire le travail objectif de Dieu après la mort de cette idole. Le premier averroïsme refusait cette mythologie de Dieu moderne devenu le sujet humain qu′elle rentrait dans la philosophie rationnelle. Nous avons cité le point de vue de Siger concernant la volonté de Dieu contre les modernistes (*dico quod sic voluit, quia voluit*, ch. 4.4.1). La théorie de la vérité unique donnait la grande impulsion à la pensée de modernité. Cette « relative utopie » (K. Mannheim) permet, sur le mode de la nouvelle « hégémonie culturelle » (A. Gramsci), d’examiner avec certitude la totalité de la psychologie divine et de la pensée divine. La science moderne est pleinement joyeuse et pleinement stupide. Scotus a fondé l’hégémonie objective de la modernité, que Rufus, Bonaventure et Olivi esquissèrent sur le plan mystique (ch. 5.1.2). La citation suivante établit la sphère d′une facticité objective (*sub ratione factibilis*) qui détermine les êtres créés. Scotus expose la forme objective de prédication appelée « *in artificialibus* » qui a lieu dans la pensée divine.

« L’intellect divin considère la vérité de chaque être composite sous la direction de la volonté créatrice et active et visualise immédiatement la véracité de cet être pour lui-même à travers l’être de sa propre essence. Cette vérité ne se manifeste pas dans l’état créateur (non relucet sub ratione factibilis) et dans son essence, à moins qu’elle ne soit préalablement déterminée par la volonté de Dieu. » [[448]](#footnote-448)

L’actualité de la volonté divine représente la détermination formelle de l’intellect, dans laquelle chaque état contingent possible du monde se manifeste à cause l’union de la volonté divine et de l’intellect (*relucet*). L’intellect divin considère la vérité de la chose réelle (*veritatem alicuius complexionis*), qui est formée par sa volonté (*factam et operatam a voluntate*). La volonté divine détermine la vérité objective d’une telle composition (*determinatum sit a voluntate divina*). Cela donne lieu à la détermination objective de la providence donnée dans l’être divin (*in essentia*) qui fonctionne comme une posibilité pure concernant sa facticité (*sub ratione factibilis*). La vérité objective des choses réelles est créée par la volonté et non seulement par l’esprit divin (*factam et operatam a voluntate*). La production volontariste de l’objectivité constituait la première version de *factum* objectif, c’est-à-dire la vérité objective des êtres contingents qui sont considérés sur le plan de la production démiurgique volontariste. L’intellect divin voit la vérité de l’être objectif non encore créé (*intellectus divinus videt veritatem alicuius complexionis*). À la suite d′Olivi, Scotus élaborait une nouvelle version de *dativus modi* qui établissait la modalité éternelle de la production capitaliste objective donnée comme telle (*sub ratione factibilis*). En Dieu se trouve la place primordiale de causalité établie dans le mode « *ipse* » qui produit des objets potentiels moyennant un « *facere* » divine. Cette objectivité démiurgique consiste en la pure possibilité sans effets externes (*voluntas divina inquantum est operativa ad intra*; *Vat*. XVII, no. 54 ; p. 497.13‒15). En se servant de l’exemple fait par Olivi, Scotus créa en Dieu moderne un univers intime de possibilités contingentes de création démiurgique limitées uniquement par l′impossibilité donnée comme contradiction logique (*si aliquid est possible, est ponibile* ; ibid, no. 72, p. 504.14‒15). L’existence en tant que pure possibilité (*possibile*) reçoit l’objectivité et aussi la première facticité et positivité au sens comme « *absolute* », c’est-à-dire comme une contingence qui existe uniquement en Dieu moderne (*ponibile*). L’affirmation « ce qui est possible, c’est faisable » est devenue l’impératif fondamental de la science à l’époque du nihilisme métaphysique quand la pensée n’est plus déterminée par des substances premières réelles. Scotus intégrait ce type des possibilités objectives et absolument réalisables dans Dieu moderne. Il est ainsi devenu le principal donateur d’une nouvelle forme de folie occidentale (*Irre*), qui produisit le capitalisme objectif. Scotus transforma *dativus auctoris* pour en faire un *locus specierum* des espèces qui sont objectivement faisables. Dieu moderne n’est pas seulement devenu un démiurge réel, comme c’était le cas de Bonaventure, mais il a été transformé en un démiurge objectif. La nouvelle sphère du « *ponibile* » est élaborée « *sub ratione factibilis* », ce qui constitue un autre changement important. La nouvelle sphère créée selon le slogan « ce qui est possible, ce qui est faisable » a établi une nouvelle forme de *dativus ethicus* moderne faite en forme nihiliste « *anything goes* ». La première supposition (*Ge-Stell*) de la vérité objective et primaire émerge dans la volonté divine. À la suite de cette opération, la sphère de l’être minimal est apparue dans la sphère de la possibilité pure ; ce mode d’objectivité est séparé de la réalité. Ces formes sont liées à la volonté divine ; elles ont établi un nouveau champ de révélation du sens objectif lié à la volonté démiurgique. L’être objectivement voulu comme « quelque chose de faisable » est placé dans l’existence potentiellement factice (*sub ratione factibilis*). La composition existant en réalité trouve en Dieu le mode exemplaire de subsistance objective. Elle est donnée comme facticité objective qui est déterminée par la volonté divine. L’être objectif destiné à une production créatrice réelle diffère de l’être purement imaginaire, car il est basé sur l’orientation volontariste de la rationalité divine.

C’est la base du projet de deux mondes de Leibniz. Le monde objectivement possible est donné dans le calcul divin idéal donné par sa bonté ; d’autre part, il y a les variations restantes, hypothétiquement possibles et donc bien pires. Dieu moderne doit nécessairement produire le meilleur du possible ; sinon, il n’aurait plus été moderne. Grâce à l’existence des trois ordres d’objectivité (l’infini *factibile* en Dieu ; le *vestigium* fini dans la création ; l′*imago* objectivement considéré dans choses contingentes), il existe une triple similitude de l’être dans le mode de puissance et de l’objet correspondant appartenant au type de cognition ainsi donné. Toutes ces trois variantes d’« *inesse* » objectif ont eu des conséquences fondamentales dans les disputes théologiques depuis le XVIe siècle. La spéculation sur le *factibile* divin dans la volonté divine et sa relation avec notre liberté a donné lieu à la dispute totalement inutile nommée *De auxiliis* (1582–1607) ; il faut voir ses variantes contemporaines dans la philosophie analytique et la logique postmoderne. En distinguant les types d’objectivité et en les reliant, le chemin de la science et de la technologie vers la maîtrise de la nature était prédéterminé. La facticité objective du monde faite sur le mode de la providence, était ouverte par la définition de la science de Descartes dans la sixième partie du *Discours de la méthode* (1637), qui transforme les hommes en « maîtres et possesseurs de la nature » dans le cadre de « *regula agentis creati* » de Bonaventure. Giambattista Vico a commencé l’évolution nihiliste de la facticité moderne dans les sciences humaines (*Nuova scienza*, 1725) ; voyons sa déclaration sur la conversion complète entre la vérité et les produits humains (*verum et factum reciprocantur seu convertuntur*). La vérité est devenue entièrement dépendante du mode de détermination volontariste et finalement aussi de la production instrumentale et technique de l’être. L’ambiguïté d’époque du modernisme occidental citée par Grosseteste (*aliquantulum obscura*; OBJ II, ch. 3.1.1) est devenue une clarté objectivement donnée dans le travail de Scotus. La déduction de l’être est absolument claire, car nous considérons directement l’être dans son objectivité donnée *simpliciter*. Ceci complète l’erreur historique de Heidegger (*Irrtum*) qui détermine le sort de la métaphysique occidentale en oubliant l’être (*Seinsvergessenheit*). Après l’éclipse de la première substance, la vision du monde des illuminés d’Oxford est devenue un élément de connaissance absolue. C’est pourquoi Scotus a fondé la première forme pleinement évidente de *via Modernorum*. Le *Docteur Subtilis* a objectivement restauré la mythologie du diacosmos de Jamblique. Le diacosmos non existant d’être du troisième genre a pris un nouveau déguisement et il a été pleinement intégré dans la rationalité occidentale. Les nouveaux vêtements de l’empereur étaient en effet beaux et lui allaient très bien. Du moins selon l’opinion des premiers scotistes qui avaient expulsé Ockham d’Oxford. Dans l’obscurité de la pensée classique, de nouveaux illuminés ont réalisé la métaphysique de *Modernorum*. Le démiurge capitaliste a finalement pu partir à la conquête du monde sous la direction de la vision objective de Dieu moderne. La modernité a élaboré la conception de la vérité unique sur le mode de la trinité objective comme certitude (*certitudo*), rectitude (*rectitudo*) et égalité universelle (*coaequatio*). Par conséquent, les modernistes ne se soucient pas de la correspondance de la pensée qui va à la réalité contingente. Scotus se trouve au début de ce chemin de l’Occident vers le royaume de la folie objective (*Irre*). Son innovation métaphysique établissait un nouveau champ de révélation de l’objectivité. Elle donna naissance à la possibilité de modèles mathématiques qui déterminent objectivement les propriétés des corps, et aujourd’hui aussi des modèles quantiques au niveau de la cosmologie. Le premier moderniste métaphysique a hypothétiquement éteint le Soleil afin de trouver *per absurdum* le sens objectif d’être dans les ténèbres de la pensée classique. Cette approche absurde et nihiliste de la cognition a abouti à la productivité acharnée des Latins occidentaux ; elle se fait par la diligence capitaliste sans fin (*industria in agendo, in scribendo*). Cette activité frénétique confirmait la certitude du salut et ne fait aujourd’hui que confirmer la certitude des comptes bancaires virtuels. Après la mort de Dieu moderne, la possibilité d’une production illimitée (*regula agentis creati*) constitue *ultima ratio* pour l’explication du monde. Le nouveau *scibile* de la modernité correspond à l’appétit illimité et à la capacité illimitée de l’individu. Il fait le flot de simulacres sur le mode d’*informatio* de Rufus afin de produire l’univers des illuminés qui de manière totalement virtuelle. Après le déclin de la pensée métaphysique classique, l’association d’oligarques de toutes sortes (économiques, politiques, académiques) représente le donneur nihiliste de formes objectives qu’Avicenne présentait à l’origine. Le nihilisme intellectuel basé sur la version sécularisée de la métaphysique mystique d’Avicenne abolit la pensée philosophique classique et installa son simulacre sous la forme de la forme objective de la pensée et de la rationalité instrumentale nihiliste. L’ouvrier intellectualiste a émergé d’*intelligentia spiritualis* qui avait le domicile à Oxford. Il porte sur ses épaules le *conatus* global de l’époque actuelle. Après l’éclipse de la première substance, à la manière de *Ge-Stell* de Heidegger et de *Mobilmachung* de Jünger, elle numérise frénétiquement toutes les *scibilia* accessibles. Les Furies médiatiques ont transformé le théâtre objectif visité par des modernistes craignant Dieu comme Bonaventure et Scotus, en un cabaret contemporain organisé pour le public mondial habitant le village planétaire.

### 5.3.3 Système de métaphysique objective

Le livre *Lectura I* apportait les éléments de base d’une métaphysique moderne, y compris le nouveau type de rationalité qui permettait de reconnaître objectivement le monde et de le manipuler. La première déduction présente une solution aristotélicienne en trois points importants qui dépassaient l’école du second averroïsme. Premièrement, la métaphysique moderne accepte *intellectus possibilis* comme un principe passif comme *tabula rasa* par rapport à la connaissance intellectuelle qui porte sur la substance exemplaire infinie. Deuxièmement, la métaphysique moderne transforma toute connaissance de l’être en une déduction catégorielle effectuée sur le plan *per prius* et *per posterius*. Cette déduction est liée à la connaissance naturelle de la substance faite selon *Métaphysique*. La théorie augustinienne de l’illumination est ainsi abolie. Troisièmement, l’esprit humain reconnaît Dieu et tout le reste à travers une causalité objective et réelle. Après son arrivée Paris, Scotus comprit que sa déduction métaphysique faite à Oxford restait partiellement dans le domaine du second averroïsme. Bien qu’il ait une déduction objective de l’être catégoriquement donné, elle est basée sur une conception comitative de la vérité, ce qui est inacceptable. L’école du second averroïsme était considérée comme une débâcle de pensée par les thomistes aristotéliciens érudits de Paris qui établirent l’école modernisée des *sophistae Latini* (voyons le sophiste Aegidius). Bacon savait exactement comment la théologie avait perdu son statut scientifique. La nouvelle théologie a été élaborée par des logiciens et des métaphysiciens modernes qui n’avaient pas reçu d’éducation classique en sciences naturelles et humaines (*philosophia dominatur in usu theologiam* ; OBJ II, ch. 3.4.3). Dieu moderne a été subordonné aux spéculations logiques fondées sur l’essence, ce qui a enfin entraîné sa mort. Scotus est devenu le premier fossoyeur du Dieu moderne. Ce fait conclut dignement la comédie objective divine mise en scène par Muses. Scotus rencontra à Paris un Avicenne thomiste expliqué « *ad mentem Averrois* ». Ce type d’averroïsme n’existait pas à Oxford, qui était dominé par l’école de porrétans représentée par Pecham. Scotus accepta pleinement la critique aristotélicienne dirigée contre le groupe des « *sequaces Aristotelis* » qui suivaient le néoplatonisme de l’école de Tolède. L’avicennisme de Scotus se rapproche de la conception thomiste des semiaverroïstes comme le faisait Aegidius Romanus. Aegidius adoptait la métaphysique d’Avicenne et conservait la conception d’*intellectus possibilis* de CMDA afin de moderniser la théorie dualiste de la cognition. Après son arrivée à Paris, Scotus lit attentivement les traités aristotéliciens du premier averroïsme, en particulier ceux de provenance thomiste. Si l’intellect opère comme une hypostase thomiste sur le mode de *tertium ens* éternel et impérissable, il est alors nécessaire d’amener le diacosmos objectif au-delà de l’essence divine et de le mettre dans un ordre rationnel d’êtres infinis et finis. Ce premier pas fait sous la forme d’une *resolutio* objective avait été accompli dans le traité *Lectura I*. Cette procédure établit un champ d’intelligibilité pure qui, au XVIe siècle, amorça le développement du concept de « *natura pura* » ; depuis le XVIIe siècle, elle était à l’origine de l’ontothéologie postmoderne. La métaphysique produit le concept objectif de l’être qui vient de Dieu agissant causalement à l’homme qui reconnaît les effets directement et universellement. La déduction métaphysique opérée par l’hypothétique éclipse du Soleil et par la causalité objective des espèces divines jetait les bases d’une nouvelle métaphysique. Dans l’obscurité de l’être faite après l’éclipse des substances premières, on reconnaît Dieu moderne à travers la causalité et sans les fantasmes en utilisant la conception univoque de l’être selon Avicenne. Scotus entamait l’objectivation de la théologie, dont les auteurs originaux étaient Bonaventure et Gandavus. Le *Doctor Subtilis* muni de l’esprit analytique bien comprit les conséquences de l’interprétation d’Avicenne faite par les thomistes parisiens pour une nouvelle métaphysique. L’illumination surnaturelle conteste la connaissance naturelle ; il faut donc transformer la conception de la vérité en une correspondance aristotélicienne réalisée dans le cadre de la preuve scientifique selon les *Seconds Analytiques*. La théorie de l’unique vérité doit être valide dans le cadre de la *metaphysica generalis* nouvelle, car la rationalité de la théologie est scientifiquement dérivée de la philosophie. Contrairement à Bonaventure et à Gandavus, Scotus rejetait la double conception de l’exemplar. Elle était élaborée comme une sorte d’intention divine objective qui conduit à sa manifestation objective dans la création. Une telle construction ontothéologique du second averroïsme conduisait aux problèmes insolubles que le brillant penseur d’Oxford analysait en profondeur. La conception de l’objectivité de Bonaventure et de Gandavus était produite par la comitation « *esse ad* » qui s’appuyait sur deux ordres d’émanation de *tertium ens* : l’exemplar sortait de Dieu et *ratio seminalis* était intégré dans la création. Scotus ramenait la sphère de la pensée divine à l’aristotélisme en séparant l’intellect et l’habitus de Dieu de l′essence divine. Il a créé une nouvelle version d’« *esse in* » objectif qui a été réalisée dans l’infini accessible à la connaissance humaine. L’intellect hypostatique thomiste est devenu un type universel de rationalité univoque et objective. La forme originelle de la puissance intellectuelle infinie est devenue inaccessible à l’homme. La création finie ne peut comprendre l’actualité de Dieu dans son infinité essentielle, comme c’était le cas des augustiniens avicennistes menés par Gandavus. La théorie aristotélicienne de la vérité comme correspondance est fondée sur l’univocité de la seconde substance. Elle permet la prédication catégorique par l’imposition d’un sens à partir de la première substance. Au deuxième étage de la déduction objective, Scotus contemple directement un « *conceptus simpliciter simplex* » comme la première substance objective. Le niveau transcendantal de prédication ainsi donné ne requiert donc pas d′une seconde substance. La seconde substance aristotélicienne a été transformée en une première substance objectivement déterminée, produisant ainsi une forme sophistique de comitation avicenniste.

Scotus élaborait une nouvelle forme de diacosmos objectif, différente de celle des modernistes précédents. Dans un tel diacosmos, la vérité devait être établie comme une forme de similitude univoque et universelle. D’une part, la science infinie divine est donnée comme le type trinitaire de rationalité divine qui développe la déduction faite dans la *Lectura I*. La période parisienne compléta la déduction de métaphysique objective par rapport à l’ordre créé de l’être connu par la forme correspondante de l’intellect naturel. L’existence infinie de Dieu est directement comprise dans la création finie sous la forme d’une construction rationnelle du cosmos. Nous la reconnaissons sur le mode de l’objectivité finie saisie par l’esprit naturel. Cependant, la nouvelle métaphysique n’était pas achevée. La déduction de rationalité à partir de Dieu dans l’être contingent n’a pas été résolue en ce qui concerne la théorie de la vérité. Par conséquent, il était nécessaire d’interpréter la triple similitude de l’être dans le mode de la puissance et de l’objet correspondant, qui appartient à la connaissance métaphysique nouvellement établie. L’objectivité univoque combine la sphère infinie de l’objectivité divine (*exemplar*) et sa trace objective finie dans la création (*vestigium*). Nous reconnaissons ces deux éléments dans le monde fini des entités contingentes et actualisées (*imago*). Cette dernière sphère de connaissance objective rend déjà possible le schéma aristotélicien de l’abstraction. La vérité objective apparaît alors sur le plan de la vérité comme correspondance. Dans l’ordre de la déduction objectivement donnée, deux concepts rationnels sont donnés potentiellement et ils correspondent mutuellement. L’être objectif donné *simpliciter* active notre intellect en tant qu’être potentiel à la fois par la dénudation avicenniste et par le schéma aristotélicien de l’abstraction. La correspondance entre l’être objectif de la création et notre concept de reconnaissance existe au niveau du « *vestigium—imago* ». Scotus comprit la correspondance entre l’objectivité infinie et finie par un schéma similaire à celui d’Aquin dans l’ouvrage *De potentia* (ch. 4.5.2). Il a créé un concept de vérité comme correspondance de l’intellect par rapport aux *species intelligibilis* qui sont données en puissance. La dénudation ne crée pas un être du troisième genre. L’essence objective représente un concept potentiel dans la pensée. Scotus, contrairement au thomisme, trouvait une nouvelle forme de compréhension rationnelle de la substance objective. Il bâtit la pensée holistique sur une causalité objective fondée sur Dieu moderne. Scotus est le premier auteur du second averroïsme qui a créé un schéma de connaissance objective selon *De anima* au niveau de « *vestigium—imago* ». Il s’est servi de la connaissance donnée dans l’école du premier averroïsme. Contrairement au scénario d’émanation et d’illumination du néoplatonisme, l’être de Dieu reste séparé de la connaissance humaine. La construction d’une nouvelle métaphysique revient à la paire « Limité—Illimité » de Jamblique (OBJ I, ch. 1.3.1). Scotus a ajouté la différence d’Aristote entre l’actualité et la possibilité à la différence entre l’infini et la finitude. Grâce à ces changements, la nouvelle construction de la métaphysique n’avait pas besoin de deux formes de l’essence divine sur le mode de la comitation, comme chez Gandavus (*esse in, esse ad*), puisqu’elle établissait progressivement des sphères de représentation différentes. La déduction ne suit pas la descente des formes objectives de l’être comme dans *Liber de causis* (*rediens ad essentiam suam reditione completa*, ch. 5.2.1). Scotus introduisit le syllogisme déductif aristotélicien qui est commun à l’homme moderne et à son Dieu. Au lieu des émanations de l’Un de Jamblique, le concept d’être objectif est apparu dans la deuxième sphère qui est liée à la puissance de la pensée divine selon Avicenna. Ibn Adi utilisait ce schéma pour la première fois pour élaborer le concept de la Trinité (OBJ I, ch. 2.2). La métaphysique conçoit le passage de l’exemplar divin à sa représentation objective sur le mode *ens inquantum ens*. Dans la question de *resolutio*, Scotus conservait le schéma de Gandavus sur la détermination la plus générale de l’être (*primus conceptus communissimus*, ch. 5.2.1). Cependant, la métaphysique ne part pas de la chimère, mais de Dieu moderne. Il est devenu aristotélicien ; maintenant, il pense selon *De anima*. La nouvelle forme d’être objectif n’est pas une entité actualisée, mais seulement un concept potentiel. L’introduction d’une nouvelle résolution de l’être a donné naissance à trois manifestations différentes de l’objectivité (*factibile* en Dieu, *vestigium* dans la création, *imago* dans la chose existante). La première construction de la métaphysique objective est achevée. Pendant son séjour à Paris, Scotus éliminait de la nouvelle métaphysique tous les vestiges de l’illumination mystique augustinienne et néoplatonicienne.

Après l’introduction de la métaphysique de Scotus, un nouveau type de *dativus incommodi* est apparu qui envoyait le second averroïsme dans Léthé. La nouvelle modernité se compose du scotisme métaphysique et du thomisme. À Paris, Scotus se familiarisait avec le thomisme objectif selon Avicenne. Pendant le séjour à Paris parmi les connaisseurs modernistes d’Aristote comme Godefroid de Fontaines, Scotus comprit que l’espèce ne peut exister qu’en tant qu’un objet intentionnel. L’être du troisième genre n’est pas une substance, mais seulement une sorte du sens universel donné en pensée. Scotus accepte la thèse fondamentale du premier averroïsme sur la prédication catégorielle en matière de substance, mais il la conçoit comme l’essence métaphysiquement définie par Avicenne. Par conséquent, suivant l’exemple du premier averroïsme, il rejetait toute prédication catégorielle basée sur des exemplars ou des espèces néoplatoniciennes. Ce point de vue était déjà inacceptable pour lui à l’époque d’Oxford. Les espèces substantielles ou hypostasiées du second averroïsme n’existaient que dans la théorie de l’illumination. Pour Scotus, cela représentait la pierre d’achoppement fondamentale, car cette théorie détruisait la construction rationnelle de la métaphysique en tant que première science sur l’être. En outre, il rejetait une autre thèse du second averroïsme, selon laquelle Dieu détermine directement la connaissance humaine naturelle, ce qui redouble le schéma de la connaissance selon *De anima*. Deux raisons expliquent l’élimination de l’illumination de la nouvelle métaphysique. Premièrement, la métaphysique ne peut être irrationnelle dans sa méthode et dans son fondement, car elle représente la connaissance naturelle de l’homme. Deuxièmement, la théologie est désormais donnée par la vérité unique et pleinement objective. La rationalité d’*adaequatio* ontothéologique objective entre Dieu et la création doit être construite sur la nouvelle forme de déduction universelle. La connaissance de Dieu moderne et de l’être objectif doit avoir une base philosophique naturelle. Pour ces deux raisons, l’illumination n’avait aucune place dans le nouveau système, car elle annulerait la construction déductive de la première science sur les substances objectives et naturellement reconnues. Du point de vue de la philosophie, l’illumination représente une *contradictio in adiecto*, car la métaphysique n’est plus une science naturelle sur Dieu ; de plus, la connaissance de la réalité n’est possible que par la causalité d’une illumination surnaturelle. Cette construction métaphysique issue de la mystique néoplatonicienne de l’école de Tolède a été transférée à l’augustinisme avicennisant. Elle a ensuite été défendue dans la version nihiliste de la gigantomachie faite par les occasionnalistes postmodernes (Berkeley, Maleblanche). La période parisienne cherche la correspondance de Dieu et de la pensée dans le cadre d’une métaphysique qui se débarrassait de l’ontothéologie des illuminés augustiniens. L’interprétation des *Catégories* faite par Scotus expose la conception de l’unité de l’être donnée catégoriquement et placée derrière la seconde substance (ch. 5.3.1). L’œuvre *Ordinatio I* a certainement été esquissée dans sa première version trinitaire à Oxford. Elle était basée sur la déduction susmentionnée de la rationalité objective venant de Dieu à la création et combinait la connaissance naturelle de la philosophie donnée par la raison avec la connaissance de la théologie donnée par la foi. Mais l’être divin était exempté de ce système, parce qu’il aurait établi une nouvelle forme d’émanation néoplatonicienne.

Scotus interprétait la triple similitude mentionnée ci-dessus comme la forme trinitaire de déduction objective dans *Lectura I* à travers le nouveau paradigme de la correspondance universelle. Pour le premier étage de résolution métaphysique objective, une nouvelle théorie de la vérité devait être proposée. Une telle théorie de la vérité existait déjà à Oxford ; il s′agissait de correspondance universelle établie par Rufus entre l’intellect hypostasié et le *scibile* qui était hypostasiée de la même manière (*coaequatio* ; OBJ II, ch. 3.3.2). La théorie de la vérité d’Oxford et celle des illuminés parisiens du second averroïsme est devenue obsolète après la première forme de la réduction objective développée à Oxford. Les illuminés méprisaient la métaphysique aristotélicienne parce qu’ils n’en avaient plus besoin. Par conséquent, ils n’avaient aucune science basée sur une prédication catégorique. Scotus s’est rendu compte lors de l’édition de *Lectura I* qu’il devait réformer le concept de Gandavus donnée dans le terminus « *sincera veritas* ». La théorie de la vérité devrait refléter un nouveau type de correspondance pleinement rationnelle et objective entre le Créateur et la création. Le concept de la vérité était nécessaire pour effectuer une déduction complète de métaphysique trinitaire qui fondait le projet d’objectivité mentionné ci-dessus (*exemplar, vestigium, imago*). Ceci explique le passage de la déduction métaphysique du premier projet de *Lectura I* à sa version achevée dans *Ordinatio I*. Le traité *De cognoscibilitate Dei* commence par la construction d’une nouvelle métaphysique de la polémique avec les termes de Gandavus « sincera veritas » et *« veritas certa* ». L’attaque principale est menée contre la théorie d’illumination que l’école du deuxième averroïsme considérait comme une composante fondamentale de cognition. Scotus présente cette théorie comme une simple opinion générale (*opinio communis*) qui nécessite une révision critique.

« Si vous affirmez que la lumière incréée avec l’intellect et l’objet reconnu apporte la plénitude de la vérité (*veritatem sinceram*), alors il s’agit d’une opinion générale qui place la lumière éternelle comme une “cause lointaine” (*causam remotam*) de telle sorte qu’elle apporte toute vérité certaine (*causare omnem certam veritatem*). » [[449]](#footnote-449)

L’exemplar de Gandavus agit comme la première cause de cognition, quoique de loin (*causa remota*). Dans le schéma d’exposition de cognition faite par-derrière, il formait la composante de base de cognition humaine dans l’ordre de la causalité (*causet veritatem sinceram*). Du point de vue de l’ontothéologie d’Henri, c’était indispensable. La modernité, y compris Descartes, après l’éclipse de la première substance, doit trouver un îlot de causalité en dehors de la pensée humaine. Scotus remania le terme augustinien « *causa remota* » de telle sorte que la lumière divine n’était plus une cause métaphysique et qu’elle était réduite à une simple métaphore. Données au niveau de la correspondance « *vestigium—imago* », l’objectivité, la vérité et la cognition excluent l’illumination mystique. La cognition des entités finies était mise dans le scénario modernisé de la métaphysique d’Aristote. Pour l’esprit naturel, l’objectivité divine ne présente qu’une trace dans l’être créé (*vestigium*) et non une cause effective de connaissance comme dans le cas des illuminés modernes. La cognition humaine du monde réel doit trouver une correspondance correspondante à un niveau purement naturel. L’argument contre la théorie de l’illumination garde un caractère aristotélicien selon le premier averroïsme.

« Soit la lumière éternelle est indispensable pour atteindre la pleine vérité et elle agit causalement en nous avant la connaissance naturellement donnée, soit non. Si c’est le cas, alors il est donné soit dans l’objet reconnu, soit dans l’intellect. Il ne peut pas être dans l’objet connu, car la chose reconnue n’a son être que dans l’intellect et elle n’a pas une existence réelle, mais seulement un être intentionnel. Par conséquent, l’intellect n’est pas capable d’accepter un accident réel. » [[450]](#footnote-450)

Premièrement, l’illumination n’a aucune possibilité d’être impliquée dans la cognition naturelle, car elle possède sa propre causalité avant l’action de substances réelles (*causat aliquid prius naturaliter actu*). Deuxièmement, la causalité divine donnée dans le monde réel ne peut pas être directement introduite dans la cognition humaine. Troisièmement, toutes les formes reconnues de pensée humaine ne possèdent qu’un caractère intentionnel (*non habet « esse » reale sed tantum intentionale*). La lumière éternelle n’agit pas parmi les choses réelles comme leur cause naturelle directe, car ce n’est ni une substance ni un accident. S’il est donné en pensée, il s’agit uniquement d′un contenu intentionnel. Dieu agit sur l’intellect humain dans le monde à travers la causalité essentielle et universelle reconnue selon le schéma *De anima*. Avec la suppression de l’ancien type d’ontothéologie illuminative, la métaphore de Bonaventure de la lumière biblique qui vient du visage de Dieu (*signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, ch. 4.1.2) disparut de la philosophie. En termes de « *dativus incommodi* » herméneutique, ce fait signifiait l’enterrement du deuxième averroïsme. La connaissance naturelle a créé un nouveau type d’objectivité qui abolit la théorie illuminative. Après l’élimination de la causalité surnaturelle dans la cognition humaine, la modernité néoplatonicienne perdit la raison d’être métaphysique. Scotus fit *Aufhebung* hégélien du deuxième averroïsme. Le scotisme a pris le même chemin que le thomisme contre le second averroïsme. La cognition naturelle était liée au concept métaphysique de l’être. Il était pris comme l’être pur selon Avicenne, et non comme la première substance réelle, comme ce fut le cas du premier averroïsme.

Scotus abolit l’illumination ; cependant, il conservait la théorie moderne de la vérité univoque et unifiée qui était basée sur la déduction donnée dans *Lectura I* décrite ci-dessus. En introduisant l’objectivité de la connaissance divine, une nouvelle théorie de la vérité surgit. C’était une correspondance de pensée donnée objectivement par rapport à la sphère primaire de la rationalité divine. Les passages suivants du traité *De cognoscibilitate Dei* dans l’ouvrage *Ordinatio I* contiennent la première théorie de la cognition objective et de la vérité (*Vat*. III, no. 261–264, p. 160–62). Scotus en tant qu’un illuminatus moderne suivit la manière de la considération divine. Il établit la pleine forme d’objectivité sur la base de la psychologie divine innovée. Le plus important est le statut de « *esse intelligibile* » dans la pensée divine, qui est lié à la révélation primaire de l’être dans le mode objectif « *secundum quid* ». En introduisant la syllogistique intuitive dans la pensée divine, Scotus annula le scénario avicenniste des émanations que Gandavus et tous les modernistes du second averroïsme avaient utilisé. Ils défendaient le modèle de la correspondance de la pensée humaine et divine basée sur les effets directs de la substance divine. Scotus laissait la pensée divine au niveau de la substance infinie et complètement séparée. La vérité apparaît dans son objectivité originelle nécessaire et éternelle, car elle fait la conclusion logique de la pensée contemplative divine, et nullement de son essence. La première forme de modernisme théologiquement orthodoxe a effectué la déduction d’une manière scientifique. Selon les *Seconds Analytiques*, la rationalité va de Dieu moderne à la création conçue objectivement.

« Pour reconnaître le premier être, il faut dire que tous les contenus intelligibles (*omnia intelligibilia*) possèdent la forme d’être intelligible (*esse intelligibile*) faite par l’acte de l’intellect divin. Dans ces contenus, toutes leurs vérités sont manifestes (*relucent*) parce que l’intellect divin reflète leurs contenus intelligibles. Sur la base de ces contenus réfléchis (*de eis*), l’intellect divin comprend également toutes les vérités qui en découlent nécessairement. L’intellect divin reflète les contenus de sa pensée et il reconnaît objectivement ces vérités nécessaires (*istas veritates necessarias*) comme les objets de sa pensée (*videt in eis sicut in obiectis*). » [[451]](#footnote-451)

L’intellect divin fait l’origine des contenus intelligibles et des vérités qui se manifestent à partir de ces contenus (*omnes veritates de eis relucent*). Scotus n’a pas d’exemplar comme une substance surnaturelle. La pensée divine ne fait qu’une hypothétique condition nécessaire. La déduction commence au niveau de « *esse intelligibile* » produit par l’intellect divin. La rationalité est identique aux contenus intelligibles (*omnia intelligibilia*) qui constituent le premier niveau de la vérité divine. L’exemplarité garde le caractère d’une procédure logique basée sur la rationalité divine. Dieu moderne pense nécessairement de manière exemplaire et l’homme doit le faire de la même façon. Il n’y a pas d’être catégorique dans le mode « *esse ad* » tel que nous le trouvons dans l’ontothéologie de Gandavus. La première correspondance de notre intellect à l’égard de Dieu va aux vérités divines données dans la création, et non à l’essence divine. En conséquence, l’être divin est fondamentalement séparé de la rationalité divine donnée au monde. Scotus a fait penser Dieu de manière syllogistique selon *Seconds Analytiques*. Aristote mentionne une perspicacité intellectuelle qui va directement aux prémisses de la preuve (*Anal. Post*. 88b37). Pour cette action objectivement nécessaire, Dieu utilise la pensée pointue aristotélicienne (ἀγχίνοια), qui perçoit la conclusion sans syllogisme, tel qu’elle est donnée directement dans sa réalité divine (*Anal. Post*. 89b10–11). Grosseteste utilisait ce type de pensée pour la première version du Sophisme oxfordien (OBJ II, ch. 3.1.1). Scotus attribue cette manière exemplaire et objective de penser uniquement à Dieu. Le passage de la rationalité divine exemplaire à la conclusion objective se déroule sur le plan « *secundum quid* ». La conclusion objective montre l’étape suivante dans la déduction de l’objectivité selon la vérité aristotélicienne comme correspondance. Dieu reflète les objets de sa pensée dans l’inférence intuitive du syllogisme rationnel immédiat et causal et exemplaire. Dans la première étape de la production démiurgique d′« *esse intelligibile* », un nouvel objet est créé par le syllogisme déductif. La conclusion est donnée comme une forme de syllogisme intuitif. La première prémisse (*maior*) est donnée comme rationalité divine universelle ; la prémisse médiane (*minor*) est le concept univoque donné d′« *esse intelligibile* », qui selon Scotus exerce des effets causaux directs ; la conclusion rationnelle qui en résulte prend la forme de contenus rationnels universels (*omnia intelligibilia*). Ces contenus intelligibles se manifestent dans la création. Ils sont déjà complètement objectifs et définis sur le mode thomiste de « *quoad nos* ». La vérité et la nécessité appartiennent à la rationalité divine universellement valable et reconnaissable. L’intuition rationnelle divine reçoit le caractère d’une déduction logique. Scotus a rejeté la mythologie du deuxième averroïsme, qui était basée sur l’intentionnalité divine comme une prémisse médiane (*medium*) de la déduction métaphysique. La première correspondance est donnée au niveau du syllogisme déductif divin qui produit des vérités éternelles.

« Ces [vérités intelligibles], dans la mesure où elles sont les objets secondaires de l’intellect divin (*sunt obiecta secundaria intellectus divini*), sont les vérités dans la mesure où elles coïncident avec leur exemplar (*sunt veritates, quia conformes suo exemplari*), c’est-à-dire avec l’intellect divin (*intellectui scilicet divino*). En conséquence, ils sont la lumière, car ils se montrent et sont immuables et donc nécessaires. Mais ils ne sont éternels que sur le mode de l’objectivité (*secundum quid*), car l’éternité est donnée comme condition de leur existence. C’est pourquoi ils n’ont d’autre forme que la forme objective (*nisi secundum quid*). » [[452]](#footnote-452)

Engagée dans le syllogisme, la perspicacité divine fait une conclusion rationnelle incontestable (*obiecta secundaria intellectus divini*) et cette conclusion détient une « existence » objective (*exsistentiam secundum quid*). Les contenus secondaires de la pensée divine sont donnés sous forme de déduction ; ils possèdent déjà un être essentiel dans leur propre mode de l’être objectif. Les vérités éternelles issues de la déduction font des conclusions universellement vraies et nécessaires qui séparent ces vérités déductives de l’essence divine. La mythologie de la lumière et d’illumination éternelle est maintenant devenue une véritable métaphore et rien de plus. La rationalité de la pensée divine est donnée sous la forme d’un syllogisme naturel et cette nécessité déductive est visible *ad extra*. L’objectif déduit de cette manière établit un nouveau sens objectif de l’être (*obiecta secundaria*). Les vrais contenus émis de telle manière reçoivent le statut de lumière éternelle (*lux aeterna*) et ils gardent l’attribut de nécessité, de stabilité et d’immutabilité. L’exemple est la pensée divine elle-même, donnée dans son actualisation intellectuelle (*intellectu scilicet divino*). Les contenus de la pensée ne sont que des vérités représentatives de l’intellect issues en forme du premier accord donné par un syllogisme déductif (*conformes suo exemplari*). Le domaine des vérités nécessaires forme la conclusion de la pensée divine et exemplaire. Les deux pôles de la correspondance sont reliés par la vérité comme *rectitudo* et *certitudo*. La rationalité en Dieu moderne et dans la création ne fait qu’une seule et, par conséquent, elle n’est pas donnée sur le plan d’analogie. L’intellect divin opère par le raisonnement intuitif et il considère les vérités éternelles dans leur nécessité exemplaire. Les vérités éternelles tirent les conclusions nécessaires de la rationalité déductive que l’intellect divin considère directement à travers la prémisse médiane du syllogisme. Une condition nécessaire des vérités est l’éternité originelle et la nécessité de la pensée divine (*aeternitas est condicio exsistentis*). Mise en forme d′« *exsistere* », la cognition divine passe dans le monde par les conclusions de la pensée rationnelle (*secundum quid*), et non par effets causaux et directs des exemplars divins. En raison de la forme exemplaire du syllogisme déductif, les contenus intelligibles n’ont qu’un statut secondaire par rapport à l’intellect divin (*sunt obiecta secundaria intellectus divini*). La déduction rationnelle des vérités éternelles et nécessaires est dérivée de la manière primaire de la pensée divine. Dieu moderne utilise son intellect infiniment capable de manière intuitive et logiquement correcte. La pensée divine est le premier lieu d’objectivité, car les vérités apparaissent comme l’objet de l’intuition syllogistique divine (*videt in eis*… *istas veritates*). Les contenus secondaires de la pensée divine donnés sous forme de déduction possèdent déjà un être essentiel qui fait leur existence objective (*exsistentiam secundum quid*). Dieu voit ce qu’il a rationnellement conçu comme la conclusion nécessaire de sa déduction infaillible. La pensée et la vérité divines exemplaires sont données sur le mode de l’être objectif. Ils font partie de la conclusion nécessaire et éternelle du syllogisme logique. La vérité exemplaire est donnée dans le mode de correspondance de l’intellect divin et de son exemplaire comme *esse intelligibile*. La conséquence de cette pensée divine purement immanente et ses conclusions nécessaires et vraies peuvent être reconnues par un être vivant et intelligible, car l’homme est créé à l’image de Dieu. Le statut objectif de la nouvelle sphère de la rationalité divine « exsiste » sur le mode de la vérité et de la nécessité exemplaires. L’intellect limité reconnaît la rationalité divine dans le mode « *quoad nos* ». La thèse de Scotus basée sur une preuve intuitive montre la manière herméneutique du « comment » (*Wie*) Dieu moderne pense par le mode infini, mais compréhensible « *quoad nos* ». Nous ne savons pas comment il pense en lui-même. Scotus a définitivement séparé sa métaphysique objective de la construction néoplatonicienne de ses prédécesseurs. Selon le mode anthropomorphique de Scotus, Dieu moderne est devenu le premier homme objectivement moderne. Sous la direction de Furies déductives et objectives, un diacosmos académique objectif a été créé qui fait le produit final de *scholè* divine complètement séparée. Scotus a créé une sorte absolue de rationalité objective faite comme le fondement métaphysique (*Gründung* de Heidegger). Il a confirmé la thèse de *Métaphysique* sur le Moteur immobile et séparé du livre *Lambda*. Dieu comme Créateur est séparé du Dieu moderne qui est un penseur objectif. Ce scolastique objectif exemplaire fait une vision directe de sa rationalité à travers son intuition intellectuelle infinie. L’homme le reconnaît de manière indirecte, car notre cognition est donnée par un raisonnement déductif fini. Le capital intelligible séparé donné *ad intra* dans la pensée divine nous est accessible *ad extra* par le fait qu’il rayonne dans la création à travers la forme de nécessité rationnelle, qui représente la conclusion objective d’érudition divine. Ce Dieu scolastique, Scotus l′était déjà conçu à Oxford ; il devint un intellectuel moderne exemplaire à l’Université de Paris vers l’an 1300. La mort de cette superbe créature a finalement détruit l’Université de Paris au XVIIIe siècle. L’Université d’Oxford vit objectivement très bien aux dépenses de ce cadavre mythologique jusqu’à aujourd’hui. L’herméneutique archaïque suit la perspective d’*alètheia* offerte par les Muses divines. Cette perspective ayant été adoptée, la version que Scotus fit du Sophisme oxfordien représente une version objective du mythe d’Osiris. Le premier ensemble d’académiciens modernes (et donc maniaques) a démantelé le cadavre d’Osiris en différentes parties afin de construire des branches réussies de l’Université d’Oxford dans le Nouveau Monde. En se servant de cette mythologie objective, les Furies nihilistes ont finalement assuré le culte de fertilité intellectuelle et pleinement académique.

La nouvelle forme de métaphysique accorda au Dieu moderne de rester lui-même dans son intimité essentielle de l’intellect et de la volonté créatrice active. Cependant, il est obligé d’envoyer une forme reconnaissable de sa rationalité syllogistique dans le monde. La rationalité de la nécessité univoque forme le pont entre l’infini divin et la création finie. Dieu est objectivement séparé du monde ; son intellect infini, connecté à l’essence divine, sert en quelque sorte d’exemple. Nous reconnaissons sa production intellectuelle objective. La deuxième étape a établi la nouvelle forme de déduction objective des vérités divines dans la création. Cette forme déductive de rationalité divine objective est irradiée dans le monde contingent sous le nom de « *lux aeterna* », car la lumière divine symbolise le caractère universellement nécessaire de ces vérités. La nouvelle métaphysique représente le système de déduction de l’objectivité qui provient de Dieu séparé et passe à la création. L’ensemble de la création fait la représentation de ces vérités nécessaires, car l’être créé porte en lui-même la proportion donnée par l’exemplar éternel. Gandavus faisait ce modèle en deux modes donnés comme « *esse ad* » (ch. 5.2.3). Scotus remplaça ce schéma par la distinction entre la production intellectuelle de Dieu (*esse intelligibile, exemplar*) et la conclusion objective de sa pensée déductive, manifestée et compréhensible dans le monde. Au lieu d’une forme subsistante d’« *esse ad* » donnée par l’intention divine, il y a un royaume des vérités éternelles qui opèrent comme une règle cosmique nécessaire dans la direction du monde. Celles-ci ne sont en aucun cas déterminées par la volonté démiurgique de Bonaventure ou d’Olivi, mais par la démonstration d’Aristote faite selon *Secondes Analytiques*. Le modèle d’Avicenne déployé comme des émanations d’intellect cosmique actif en tant que *Dator formarum* a pris la forme moderne de la rationalité objective. Elle a été adoptée dans le postmodernisme par logique, mathématique et physique. Scotus considère clairement et correctement le mode de pensée du Dieu moderne, car ce mode de pensée se manifeste de manière univoque dans le monde. La rationalité exemplaire de Dieu prit la place de la causalité divine qui était donnée comme *causa prima* dans le premier averroïsme. Dieu dispose du mode de cognition infinie dans l’acte d’intuition intellectuelle ; mais nous sommes capables de tirer des conclusions rationnelles finies au niveau de la métaphysique générale. Par conséquent, nous pouvons même reconnaître l’être irréel, voir l’exemple mentionné ci-dessus du Soleil non existant et de la lumière objectivement donnée (ch. 5.3.2). L’univocité objective dans cette forme de déduction est liée à la manière commune dont Dieu et l’homme pensent comme deux êtres rationnels, bien qu’ils ne soient pas égaux l’un à l’autre dans leur essence. Cette version de la déduction établit la métaphysique objective bâtie sur une seule vérité. L’objectivité n’est plus la relation substantielle de Simplicius et Gandavus, qui a été tirée de l’essence divine par des émanations néoplatoniciennes ou des comitations avicennistes.

Scotus a créé un nouveau Dieu de *Modernorum*. Le capital divin objectif consiste en la pensée spéculative et l’activité principale de Dieu moderne qui fait la médiation ontologique de sa pensée nécessaire *ad extra*. La création objective apparaît comme un sous-produit intellectuel de l’activité éclairée issue de l’intellect exemplaire. Lorsque la volonté divine infinie rejoint ce processus, il s’agit de la création réelle. La science joyeuse des modernistes dirigée par Furies académiques à Oxford et à Paris était nécessairement et objectivement achevée. La nouvelle métaphysique ignorait le monde réel et créait un intellect divin non existant avec sa propre *regula agentis increati* qui opère à travers la rationalité divine. Selon cette *regula*, les modernistes déduisent nécessairement et évidemment l’existence du monde objectivement déterminé qui reste valable pour *intelligentia spiritualis* objectivement formée. Suivant l’exemple de Scotus, ce nouveau groupe des illuminés enfin établit sa propre *regula agentis creati*. Ockham, en tant que dernier grand connaisseur du premier averroïsme observait toute cette tragicomédie et il annulait la déduction de Scotus comme une entreprise absurde. La mythologie objective du raisonnement divin (et en aucun cas de la psyché divine comme auparavant) s’est greffée de manière sophistique à la procédure déductive des *Secondes Analytiques*. Les modernistes ont pris cette idole divine comme le totem le plus important de la tribu académique des *sophistae Latinorum* bâti sur le mécanisme de projection de l’hégémonie culturelle et de l’utopie relative décrite ci-dessus (ch. 5.3.2). L’objectivité sous la forme d’un diacosmos autonome séparé de l’intellect divin acquit une définition nécessaire, immuable et vraie. Les contenus conçus par Dieu ont leur propre objectif sur le mode de la première détermination de la substance du troisième genre (*secundum quid*). La rationalité du raisonnement déductif garde la manière univoque dans tout le cosmos. Dieu moderne est le premier scientifique objectif qui voit le monde comme il le pense, et vice versa. La pensée divine représente le capital moderne le plus important qui est représenté sur le mode de la finitude au niveau du *vestigium* et d’*imago*. Scotus a créé un nouveau simulacre de modernité sous la forme du démiurge intellectuel. Il produit nécessairement une forme exemplaire de rationalité qui est objectivement donnée dans la création comme *imago*.

Résumons la partie suivante du traité *De cognoscibilitate Dei* dans l’écriture *Ordinatio I*. Cette partie donne un aperçu de quatre modes qui révèlent l’être sur le plan d’objectivité nouvellement établie (*Vat*. III, no. 261–67, p. 160–63). La pensée divine est donnée en relation à elle-même comme une essence intellectuelle et elle se reflète sous la forme de conclusion exemplaire et vraie. Cette conclusion se manifeste dans le monde sous une forme objective (*secundum quid*). Les vérités divines éternelles sont données de manière immanente sur le mode de l’infini ; grâce à l’univocité de la rationalité humaine et divine, elles nous sont accessibles par le mode de notre pensée finie. La théorie de la correspondance de la vérité est placée en dehors de l’illumination afin de résoudre le passage de l’objectivité divine à la cognition humaine. L’intimité divine implique l’identité de l’essence divine intellectuelle et sa pensée exemplaire. Ce *positum* exemplaire déductif établit le premier rapport entre Dieu et la création, qui passe dans notre intellect en mode univoque et fini. Au niveau du passage de *vestigium* divin à l’*imago* mondain, la rationalité de l’homme et celle de Dieu se sont rencontrées sous une forme correspondante. Par rapport à l′évolution de l’Occident, ce mode de similitude de Dieu et de la création est de la plus haute importance. Il créa un nouveau type de *dativus possessivus* qui régulait la production d’objectivité dans la pensée divine et par la suite dans l’intellect humain. Cette manière de cognition doublée établit la théorie de la vérité de Scotus comme *certitudo*. La similitude objective de la rationalité divine et humaine est établie au-delà de la théorie de l’illumination. Examinons le statut de la prémisse médiane dans le syllogisme déductif qui implique une causalité objective.

« En ce qui concerne la troisième voie, nous voyons dans la lumière éternelle comme la cause, qui contient en elle-même l’objectivité première (*sicut in causa obiecti in se*). L’intellect divin produit une causalité objective par ses actes dans son être intelligible et, par son actualité, donne à cette objectivité un tel être [minimale] (*actu suo dat huic obiecto esse tale*). Il s’ensuit (*per consequens*) qu’il donne une certaine définition rationnelle à cet être intelligible (*rationem obiecti*). Ces définitions rationnelles guident ensuite l’intellect humain (*per quas rationes post movent intellectum*) vers une cognition évidente (*ad cognitionem certam*). » [[453]](#footnote-453)

La citation commence par l’essence divine, qui est la cause effective de connaissance objective située dans la sphère de l’immanence divine exemplaire (*in causa obiecti in se*). Cette cognition produit la cognition comme une objectivité évidente en Dieu (*esse tale*). La cognition est devenue l’essence objective donnée dans la modalité « *secundum quid* ». Voyons les définitions précédentes de cette objectivité. La déduction intuitive une fois terminée, la pensée reçoit une définition objective située dans la sphère primaire de la rationalité divine (*actu suo dat huic obiecto esse tale*). La chose illimitée dans l’intellect divin se manifeste maintenant comme quelque chose d’objectivement déterminé (*esse tale*). La nouvelle forme de *tertium ens* porte la même signification ontologique que le « *hoc esse tantum*» d’Avicenne et le concept de Gandavus nommé « *res a ratitudine* » (ch. 5.2.1). Cette déduction a créé la première sphère de rationalité objective, qui contient des *scibilia* déterminés de manière exemplaire et objective. L’abolition de comitation que fit Gandavus se retrouve dans la deuxième partie de la citation en prenant une conclusion logique (*per consequens dat eis talem rationem obiecti*). Mise en forme de « *per consequens* », la rationalité rayonnait dans le monde. Il représente la conclusion d′une preuve déductive et non des émanations de l’être divin. La nouvelle sphère d’objectivité inclut la véracité formelle du raisonnement correct, moyennant des formes pleinement universelles, exemplaires et rationnelles de la pensée divine. Scotus présente systématiquement la transition de la rationalité divine dans le monde d’une manière aristotélicienne et logique, qui constitue son concept unique de Dieu moderne. La rationalité du raisonnement divin a sa propre nécessité donnée sur le mode de certitude (*per quas rationes post movent intellectum ad cognitionem certam*). Puisque Dieu, par sa nature, produit un raisonnement rationnel sur le mode de l’infini, ses pensées rationnelles nous sont reconnaissables d’une manière univoque et déductive faite sur le plan des êtres finis. Rationalité, logique et métaphysique font un point commun de Dieu moderne et des modernistes. Au lieu d’« *analogia entis* » comitative, Scotus a créé une forme objective de communication idiomatique avec Dieu moderne sous la forme d′une « *analogia rationalis* ». Le Docteur subtil a objectivement complété l’interprétation de Gandavus appelée « *communicatio idiomatum* » qui constitue le fondement mythologique et mystique de modernité (ch. 5.3.2). L’intelligibilité du monde éternel correspond à l’illumination augustinienne. L’acte intime de la pensée divine accompli *ad intra* est exposé par des exemplars. La lumière divine opère maintenant sur le mode de la nécessité immanente, qui est donnée *ad extra* à travers la forme rationnelle de la pensée divine. L’intimité du libre arbitre d’Olivi s’est transformée en une intimité objective de réflexion intellectuelle exemplaire.

Scotus transformait le schéma classique de l’illumination d’Augustin, que Gandavus avait philosophiquement façonné comme le dernier représentant de l’école du deuxième averroïsme. L’objet intentionnel n’est pas une composante de l’être divin projeté dans le mode « *esse ad* ». Étant un aristotélicien réformé, Scotus retravaillait la théorie de Gandavus sur l’objectivité divine en tant que force causale agissant dans notre intellect. Pecham explicitement formulait cette théorie (*quod movet intellectum obiective est res*, ch. 4.2.2). Pecham définissait une « *res* » exemplaire et divine comme l’étant du troisième genre qui exerce l′effet causal sur notre cognition. L’espèce hypostasiée agissait comme *tertium ens* pour relier la réalité et la cognition humaine. Scotus rejeta la sphère des *tertium ens* comme superflue, parce qu’ils n’étaient pas conformes au schéma aristotélicien de cognition selon l’interprétation thomiste *De anima*. Descartes réintroduisit les idées néoplatoniciennes innées dans la déduction de l’objectivité lorsqu’il a développé une autre version de l’objectivité scotiste pour le postmodernisme. La métaphysique générale de Scotus est logiquement absolument complète et du point de vue du premier averroïsme est complètement irrationnelle. La nouvelle métaphysique a créé une connexion universelle entre Dieu, l’homme et le cosmos, qui présuppose une rationalité objective et univoque. L’homme moderne et son Dieu ont tous les deux besoin d’une déduction logique pour survivre. L’ordre est important, car Dieu de Scotus est une projection humaine objective, ce que Feuerbach exactement reconnut au XIXe siècle. Contrairement à Gandavus et à d’autres illuminés, Scotus moderne a introduit la conformité comme une nécessité reconnue. Elle n’a pas été établie dans l’ipséité de Dieu, mais elle a été déduite de sa manière de raisonnement déductif. La nature rationnelle de l’objectivité ne consiste pas dans les émanations de l’être divin en tant que *tertium ens*, mais dans la conclusion nécessaire de la pensée objective. La séparation de l’objectivité rationnelle divine de son essence est déterminée par le mode syllogistique « *per consequens* ». Gandavus mit l’aspect fondamental de l’objectivité en Dieu défini sur la base d’espèces intentionnelles. Scotus changea cette conception en une structure formelle de similitude donnée sous la forme univoque des preuves déductives. En conséquence, les effets causaux directs de l’exemplaire sur la cognition humaine sont devenus obsolètes, comme ce fut le cas avec les illuminés du deuxième averroïsme dans le terme « *sincera veritas* ». L’esprit de Dieu est infini et il se trouve dans l’état de l′actualité absolue et illimitée. Il n’y a pas de niveau correspondant dans la création qui correspond au niveau de réflexion intuitive qui fait Dieu immanent. Néanmoins, la réflexion divine crée une série secondaire descendante de connaissances objectives, que Bonaventure appelle « *regula agentis increati* ». La version de Scotus de cette *regula* prend la forme d’un syllogisme déductif intuitif. Elle diffère donc totalement de l’émanation antérieure des formes hypostatiques néoplatoniciennes et de l’intentionnalité avicenniste. Au deuxième niveau de rationalité, la correspondance est déjà possible et même nécessaire en raison de la déduction catégorique rationnelle. La deuxième forme de rationalité objective génère le niveau suivant d’objectivité, sur lequel la théorie de la correspondance de la vérité est donnée comme similitude au niveau du « *vestigium—imago* ». Cette nouvelle structure d’objectivité représente une impulsion puissante pour le démiurge humain. Le démiurge capitaliste objectivement fondé transforme ces règles divines nécessaires et universelles, qui sont données sous la forme de la rationalité divine, en le mettant en une forme correspondante d’objectivité faite sur le plan de « *regula agentis creati* ». Cette deuxième version de la vérité porte déjà le caractère métaphysique qui repose sur la déduction aristotélicienne. Descartes postmoderne transformait ces règles métaphysiques en formulations mathématiques. Le positivisme logique à l’ère du nihilisme philosophique a finalement aboli la métaphysique comme inutile.

Scotus fut le premier moderniste qui conduisit objectivement et adéquatement la vérité hors de la sphère exemplaire de l’être divin et de l’intellect pour la mettre dans la création. Par la déduction d’être fait sur le modu Sophisme oxfordien, le premier objet d’objectivité immuable et nécessaire est né. La nouvelle métaphysique a sauvé la modernité de l’hérésie des émanations néoplatoniciennes et des comitations avicennistes. Le prix pour l’élimination des émanations de la métaphysique objective était la mort de Dieu moderne que le postmodernisme accomplit. La vérité syllogistique divine était un élément secondaire pour Scotus, cependant, elle est devenue le premier élément pour Leibniz et ses successeurs. La déduction de Scotus a déclenché le processus de sécularisation occidentale, car elle a introduit un concept universel d’objectivité basé sur Dieu moderne. Il rend logique un raisonnement catégorique avec une rapidité absolument rapide que le supercalculateur contemporain ne peut jamais atteindre. Par conséquent, le franciscain béatifié est le deuxième fondateur de la sécularisation occidentale après le Bonaventure canonisé. Le *deus otiosus* moderne, bien qu’il pense honnêtement, est séparé du monde dans son activité scolastique infinie. Bien sûr, même Dieu moderne peut agir en tant que Créateur. Pour cela, il a besoin de l’acte de la volonté qui dote sa rationalité objective primaire de la causalité créatrice subséquente. Dieu objectivement défini de Scotus pense toujours de manière exemplaire sur le plan « *semel—semper* » et il agit parfois de manière démiurgique. Dieu prend des contenus exemplaires de sa pensée dans la sphère de l’objectivité primaire et ne les garde pas dans son intellect ou dans son essence. Fondé sur la double règle et la double volonté de Bonaventure et Olivi, le capitalisme primitif a reçu un nouveau sujet divin qui produit une rationalité universelle. Dieu moderne n’est plus le trésorier des espèces objectives. Il a investi le trésor de la rationalité bien fondée dans le meilleur des mondes en tant que nouvelle entreprise capitaliste mondiale. L’objectivité reçut un nouvel habitat historique parce que Dieu obtient un nouvel habitus de la pensée. Scotus abolit la psychologie de Gandavus de l’intentionnalité divine et il l’a remplacée par le raisonnement logique de la rationalité divine séparée de l’essence divine. Il a confirmé la séparation du premier « Objectiviste immobile » selon *Métaphysique*, livre *Lambda*. L’exemplar du deuxième averroïsme s’est transformé en production démiurgique de l’objectivité exemplaire qui est considérée et reflétée dans l’acte de la déduction catégorique. Si l’acte de la volonté divine démiurgique suivit ce raisonnement déductif, alors cette conclusion objectivement et nécessairement donnée commence à exister en réalité. La théorie de la correspondance objective de la vérité procède de l’identité entre l’intellect divin exemplaire et les conclusions objectives que cet intellect pense. À travers la vérité transmise par l’intellect divin dans le monde changeant (*sicut in continente obiectum*), nous pouvons voir la vérité sur le mode de l’objectivité permanente. Selon Scotus, cette théorie correspond à l’œuvre d’Augustin *De trinitate* XI. 14 (*Vat*. III, no. 263, p. 161.6–7). Scotus a effectué une exégèse du texte susmentionné sur la cognition à travers la lumière divine éternelle de telle manière qu’il a démoli la thèse fondamentale du deuxième averroïsme. Bien que la lumière du visage divin continue d’illuminer le monde de manière métaphorique, elle n’avait plus d’effet sur notre pensée comme « *causa remota* » métaphysique. La thèse sur la rationalité divine objective a été pleinement comprise et utilisée par Leibniz, qui était un excellent connaisseur de métaphysique de Scotus et connaissait ses lacunes (ch. 5.3.2). Après Rufus et Bonaventure, Scotus acheva la construction de la science objective occidentale qui évitait les premières substances réelles. Le nouvel univers de rationalité est pleinement objectif et s’étend de Dieu jusqu’au dernier endroit du cosmos. Contrairement à l’école des sophistes Latins du deuxième averroïsme, Scotus a rejeté toute hypostase causalement efficace dans la sphère divine. L’introduction de *tertium ens* dans l’Être divin simple apporterait une multiplicité substantielle en Dieu. Selon l’école du premier averroïsme, ce point était une hérésie claire de l’école néoplatonicienne nommée « *sequaces Aristotelis* ». La métaphysique de Scotus ouvrit *via Modernorum*, car elle a sécularisé la rationalité en dehors de l’essence divine et de la volonté créatrice. Dieu infini reste dans son essentialité actuelle. Mais la forme de sa pensée peut être observée comme une rationalité objective qui guide la pensée déductive correcte. L’objectivité n’était plus un être du troisième genre et elle est devenue un concept formel et universel en tant que « *secundum quid* ». Il est inutile de multiplier divers types de *tertium ens*, puisque l’avicennisme et l’aristotélisme modernisés suffisent à expliquer l’objectivité. La forme nouvellement déterminée de déduction a fondé la forme finale de *dativus incommodi* qui a envoyé l’école du deuxième averroïsme dans Léthé.

Passons maintenant en revue le schéma de Scotus fait selon *Secondes Analytiques* qui constitue des émanations objectives de la rationalité scientifique. Le syllogisme déductif qui part de la direction de Dieu ressemble à ceci :

* *Maior* : l’intellect divin séparé en tant qu’essence et cause qui existe dans le mode intime de l’actualité infinie et de l’être divin (*causa obiecti in se*).
* *Minor* : la définition des contenus intelligibles donnés dans l’intellect divin sous forme de perspicacité intuitive (*exemplar, ratio obiecti, esse tale, ponibilia, factibilia*).
* *Ergo* : vérités et règles nécessaires qui rayonnaient dans le monde comme la lumière éternelle pour l’intellect humain (*lux aeterna, cognitio certa, esse intelligibile, ens obiective*).

Le maillon intermédiaire du syllogisme divin est reconnaissable pour nous dans notre rationalité finie. Cela fait une sorte de considération syllogistique faite par Dieu qui est donnée sur le mode infini. La pensée divine, infiniment agile, introduit la causalité créatrice primaire et l’exemplarité rationnelle dans le syllogisme déductif donné en mode séculier. La rationalité divine opère maintenant sous la nouvelle forme de déduction scientifique, alors, uniquement sous une forme rationnelle pure. À la suite du premier averroïsme connu sous le nom du thomisme pour lui, Scotus a séparé la causalité formelle de la cognition qui ne réside plus dans la causalité effective de l’activité créatrice. Les anciens exemplars donnés comme *tertium ens* ont disparu et, par rapport au monde, ils ne se manifestent que par les conclusions nécessaires et éternelles de la preuve démonstrative. La rationalité divine, qui est donnée par la perspicacité divine intuitive, agit comme un maillon intermédiaire du syllogisme. La forme objective de la rationalité divine n’est pas donnée causalement et efficacement, comme il en est dans le cas de la volonté créatrice, mais seulement objectivement et formellement. La pensée divine est reconnaissable dans ses conclusions objectives visibles dans la création (*vestigium*). La rationalité fondamentale de la cognition reflète l’univers des vérités éternelles intimement données en Dieu ; elles partent dans le monde sous la forme des conclusions démonstratives nécessaires. L’objectivité donnée dans cette combinaison de causalité formelle et finale conduit l’esprit humain à une certaine cognition (*movent intellectum ad cognitionem certam*). Scotus a placé dans le schéma de correspondance la causalité formelle et essentielle qui conduit la connaissance de Dieu à l’homme. Dieu reconnaît le même potentiel et le même concept nécessaire d’essence dans le mode infini, et l’homme dans le mode fini. Les deux sujets reconnaissent la même vérité objective et la nécessité donnée de la même manière puisqu’ils utilisent la forme démonstrative d′une déduction objective. Le schéma des *Secondes Analytiques* s’applique à la fois à Dieu et à l’homme de manière univoque puisqu’il est fait sur le modu Sophisme oxfordien. Cependant, nous ne percevons la rationalité divine originelle que dans le mode « *quoad nos* ». Cette forme de pensée divine est également donnée dans le mode « *semel—semper* » avant la création du monde. Par conséquent, il s’applique *absolute*, complètement séparé des premières substances existantes. La première substance d’Aristote, donnée en *Secondes Analytiques* comme pierre angulaire de la science, elle n’est pas du tout présente dans la première étape de la déduction. La forme transcendantale de l’objectivité est donnée *per prius*, elle part directement de la rationalité divine en tant que la causalité logique, nécessaire, essentielle et formelle.

La question suivante suit la déduction de la vérité et de la connaissance qui déroulent de la rationalité divine nécessaire. La direction de la déduction dans *Ordinatio I* est inversée par rapport à *Lectura I*, puisque la réflexion procède de la création à Dieu. La question est la suivante : comment la trace de la Trinité est-elle véritablement et nécessairement donnée dans la création ? Scotus abolit les derniers vestiges de la déduction avicenniste, que la version oxfordienne de la déduction objective encore contenait dans l’écriture *Lectura I*. L’influence de *Liber des causis* néoplatonicien a cédé la place à la logique et à la science déduite selon des *Secondes Analytiques*. La nouvelle théorie de la déduction est basée sur le schéma de la métaphysique aristotélicienne de provenance thomiste que Scotus apprit à Paris. Par conséquent, la partie suivante du livre *Ordinatio I* dans le traité *De vestigio* explore l’objectivité dans la création. Préservant le caractère exemplaire des vérités divines nécessaires, les attributs néoplatoniciens de l’éternité, de la nécessité exemplaire et de l’immutabilité ont été remplacés par la forme contingente de l’objectivité. Scotus est revenu au point de départ du deuxième averroïsme, à la citation du *Livre de la Sagesse* sur l’organisation du cosmos selon la mesure, le nombre et le poids (*omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti*, ch. 4.1.3). Pour la recherche de l’unité de Dieu et de la création, la question clé est la mesure (*mensura*), que Scotus comprend en dehors du schéma classique de la causalité néoplatonicienne. Il a été donné par des effets de formes hypostasiées selon *Liber de causis* et à partir des exemplars de Bonaventure. Suivant le modèle du premier averroïsme, l′aristotélicien Scotus enlevait toutes les versions précédentes de *tertium ens*. Soit les premières substances sont données dans la réalité, soit les universaux sont donnés dans la pensée. Le livre *Ordinatio I* abolit le schéma de base du deuxième averroïsme fondé sur la similitude ontothéologique du Créateur et de son œuvre. Cet élément clé de la nouvelle métaphysique a été écrit à Paris, car il contient une critique directe du modernisme de Bonaventure. Le traité revient au point de départ métaphysique qui porte sur l’état d’être objectif. Il est donné dans la pensée divine et il est nécessairement déduit dans notre pensée en raison de sa rationalité objective et univoque. Dans l’ordre de la rationalité objective, la déduction métaphysique implique le degré nécessaire de similitude entre la rationalité divine et humaine dans la théorie d’Averroès de la vérité en tant que *proportio*.

« Je parle de la représentation faite par la proportion (*proportionaliter representare*), car la définition de ce qui existe dans la création n’est pas formellement donnée en Dieu (*ratio illius representantis non est formaliter in Deo*), mais elle se tient dans la relation correspondante à sa rationalité (*aliquid proportionale illi rationi*). » [[454]](#footnote-454)

Scotus rejette la causalité formelle élaborée par les anciens modernistes comme une substance du troisième genre. La relation analogique et proportionnelle a été donnée directement dans l’essence divine (ch. 5.2.3). Le rejet du principe « *esse ad* » signifie qu’il n’y a pas de sphère de *tertium ens* en Dieu qui pourrait agir comme une cause objective par rapport à la création (*ratio illius repraesentantis non est formaliter in Deo*). La citation rejette la conception de Gandavus de la proportionnalité conçue sur le mode de la prédication substantielle. Scotus est un aristotélicien sur ce point, à l’instar du premier averroïsme. Le scénario aristotélicien de la causalité confirme que la similitude entre le Créateur et la création n’a qu’un caractère indirect et elle ne peut pas atteindre l’essence divine infinie. Le deuxième averroïsme adhérait au scénario des émanations en permettant au schéma catégorique d′« accident—substance » de s’appliquer à la pensée divine. L’apologie de la cognition naturelle ne peut tolérer l’échelle ontothéologique des illuminés mystiques, qui mène de la création à Dieu et vice versa. Scotus a intronisé le nouvel âge de la pensée objective dans le deuxième averroïsme en abandonnant l’époque du mysticisme objectif comme l’avaient fait les modernistes avant lui. Les émanations de Bonaventure et de Gandavus représentent une sorte du néoplatonisme caché qui laisse passer dans la création les intentions divines accidentelles. Ils sont donnés dans le deuxième averroïsme comme étant du troisième genre (*rationes exemplares, seminales*). Cette conception des émanations et des comitations concernant les hypostases était intenable à Paris. Elle a été rejetée par l’école victorieuse du semiaverroïsme moderne élaboré par Thomas d’Aquin et Aegidius. Après la réhabilitation d’Aquin, les dominicains et les franciscains ont accepté la critique thomiste de l’avicennisme primitif. Le rejet par Scotus de la causalité indirecte pour la cognition (*causa remota*) abolit la thèse fondamentale de l’avicennisme augustinien et renouvelé le scénario de proportionnalité formelle entre Dieu et la création confirmée par le premier averroïsme. La métaphysique moderne ne peut retenir l’émanation de la substance divine par des espèces porrétanes du troisième genre. Dans les années 1290–1300, Scotus transféra le modernisme d’Oxford au thomisme parisien. Tout comme le thomisme, le scotisme forçait les illuminés augustiniens à devenir des aristotéliciens objectifs. La conception de *lux aeterna* objective s’accorde donc avec le schéma de la cognition selon le premier averroïsme, où la similitude est assurée exclusivement par les *species sensibilis* et *intelligibilis*. Dans ce mode de la rationalité, deux formes se correspondent désormais : la rationalité donnée en règle générale par la forme objective de la démonstration divine et notre nécessaire connaissance de cette forme objective. Fait dans le cadre de la nécessité objective, cet accord formel remplaçait des effets des exemplars sur la cognition humaine. La vérité a été faite comme *coaequatio* de Rufus. La formalisation de l’objectivité donna naissance à une nouvelle métaphysique qui abolit l’ontothéologie du second averroïsme. Scotus a défendu le modèle de cognition selon le premier averroïsme, mais sur le mode de l’objectivité avicenniste. Sa métaphysique est restée anthropocentrique, mais d’une manière beaucoup plus sophistiquée que le modernisme précédent. Du point de vue de l’herméneutique, il s’agit de la cognition en exposant le sens de l’être par-derrière, à partir du sens provenant de la rationalité divine. Scotus prétend que la cognition vient objectivement et vraiment de Dieu au monde. Par conséquent, nous reconnaissons Dieu et le monde d’une manière objectivement naturelle. Pour la justification déductive de la métaphysique, il n’y a pas besoin d’un effet direct de l’essence divine ni d’un effet direct de la causalité divine produit par l’illumination. L’illumination divine a cessé d’agir sur la cognition humaine comme une *causa remota*; elle est passée à la forme logique du raisonnement et à une nécessité rationnelle donnée sur le mode de l’infini et du fini. L’objectivité est donnée de manière exemplaire dans l’essence divine, où s’applique le deuxième avicennisme. Mais la correspondance de la sphère divine de la pensée dans notre intellect est donnée sur la base de la démonstration rationnelle, et non par la volonté démiurgique donnée causalement et efficacement. Scotus annihila l’ontothéologie de *Modernorum*, car elle procédait du modèle avicenniste des émanations et des comitations, et non de la prédication catégorique aristotélicienne. Le Créateur, naturellement, peut agir directement dans le monde ; mais Scotus ne s’y intéresse pas, car il résout la question de la connaissance naturelle de Dieu en philosophie. L’émanation de Dieu dans la création ne suit pas le chemin de *tertium ens* (*exemplars, rationes seminales*). Scotus suit la nécessité déductive des règles divines et des vérités éternelles. Nous sommes naturellement capables de les reconnaître avec notre propre intellect. Dans la deuxième sphère de l’objectivité donnée dans le monde (*vestigium*) et notre reconnaissance de cette objectivité (*imago*) opère la pleine efficacité de la rationalité démiurgique divine basée sur la forme reconnue de l’être fini. L’exemplarité de l’objectivité infinie et complètement immanente reste en Dieu, mais elle trouve une correspondance dans l’objectivité de la création finie.

Un autre problème de la nouvelle métaphysique était le concept de l’existence garantie (*ens ratum*). Selon la déduction métaphysique, Scotus ne peut pas la concevoir comme une première substance actualisée sur le mode du premier averroïsme. La nouvelle ratification de l’être est assurée par l’objectivité donnée par Dieu qui envoie des vérités objectives dans la création. La déduction empirique de la science des premières substances selon *Secondes Analytiques* est désormais superflue. Les illuminés objectifs n’utilisent pas une forme de démonstration aussi faible pour la déduction métaphysique. La nouvelle conception de l’être solide (*ens ratum*) est présentée dans *Ordinatio I* dans le traité *De ratitudine et aliquitate* (*Vat*. III, p. 183–200). Le traité adopte dans l’introduction la définition de *ratitudo* faite par Gandavus.[[455]](#footnote-455) La définition de Scotus invoque le travail de Boèce *De hebdomadibus* que Thomas d’Aquin a réinterprété contre les porrétans (ch. 4.5.1). Scotus a suivi la ligne de la métaphysique d’Avicenne sur ce point et il quitta la conception thomiste faite selon l’école du premier averroïsme. Scotus divisait la substance existante (*quo est*) et l’essence formelle (*quod est*) en deux principes indépendants de l’être selon Avicenne en faisant une référence sophistique à Boèce. Le nouveau concept de l’être certain a déterminé la métaphysique et l’ontologie future. Scotus rejette la conception hypostasiée de *humanitas* présentée par les porrétans comme un étant du troisième genre ; il offre une définition selon la métaphysique d’Avicenne.

« Selon le cinquième livre de *Métaphysique* d’Avicenne, une telle existence est sur le mode de l′“humanité en tant que telle” (*humanitas est tantum humanitas*). La définition de l’humanité n’est pas une chose dotée d’un être réel (*ratio humanitatis non est res rata*). Alors, il est nécessaire que l’être certain se situe en dehors de cette définition formelle de l’homme. » [[456]](#footnote-456)

La source de l’être solide (*ens ratum*) doit être trouvée à travers une révision critique de *tertium ens* donnée dans le concept de « *humanitas est tantum humanitas* ». Scotus est un aristotélicien strict sur ce point. De la détermination purement formelle de l’humanité, l’être concret ne peut être déduit à la manière porrétane, comme une hypostase à la manière de Rufus « *homo humanat* » (OBJ II, ch. 3.3.4). Même si Dieu moderne accomplit une éclipse solaire, nous n’avons que la connaissance objective du Soleil. Toute prédication catégorique est liée à la relation aristotélicienne entre la première et la deuxième substance (ch. 5.3.2). L’être fixe (*ens ratum*) est un être actualisé et non son abstraction dans la pensée.

Sur ce point, il y a eu un changement par rapport à l’enseignement précédent de *Lectura I* qui a créé un concept d’objectivité du point de vue divin. Maintenant, Scotus détermine l’être objectif sur le mode de *vestigium* au niveau de l’objectivité finie dans la création. Ici, la forme d’objectivité infinie n’est représentée que sur le mode de la finitude et uniquement comme un concept mental donné dans la pensée du sujet connaissant. Le traité reprend à Avicenne l’identité formelle du contenu (A=A) et il le transforme en une nouvelle forme d’*ens ratum*. L’émergence de l’objectivité métaphysique dans le monde est mise en évidence dans la phrase suivante, qui commente l’être du troisième genre d’Avicenne. Scotus rejetait l’univocité entre l’être divin et la création. Par conséquent, il abolit le scénario néoplatonicien des émanations catégoriques et il l’a remplacé par la déduction de la rationalité objective. La différence de Boèce « *quo est—quod est* » s’applique dans le nouveau mode de traduction de l’objectivité de la rationalité primaire issue de la pensée exemplaire divine (*lux aeterna*) dans la sphère de sa représentation secondaire dans la création finie (*vestigium*).

« Ce qui constitue une certitude de l’être (*ratitudo eius*) de manière exemplaire objectivement (*quo*) et formellement (*formaliter*), il est donné à l’égard de la trace divine dans la création (*respectus vestigialis*). Cela se fait principalement comme ceci : ce qui est dans l’intellect humain par lui-même comme un être objectif (*per* *se intellectu alicuius in quantum tale*), cela établit l’acte de l’être objectif ainsi donné (*est illud quo ipsum est tale*) ou il possède une identité formelle (*idem formaliter*) avec ce qui est objectivement donné de cette façon. La rationalité objective de Dieu est résumée dans la création (*respectus vestigialis*) dans chaque définition de l’être existant (*includitur in ratione cuiuslibet entis rati*). Par conséquent, l’argument s’applique. » [[457]](#footnote-457)

La définition de Boèce de l’être dans la différenciation porrétane entre « *quo est* » et « *quod est* » est importante pour la définition de la forme objective qui détermine le nouveau type d’être. Prise sur le mode de l’abstraction aristotélicienne, l’humanité n’est qu’un concept potentiel donné en pensée ; la perspicacité objective suit la trace de l’essence pure produite par la rationalité divine sous la forme des conclusions certaines et évidentes. Puisque l’humanité est l’un des concepts issus de la rationalité divine, elle garde un caractère objectif. La clé est la détermination du nouveau *actus essendi* mis dans le mode « *quo est* » pour l’être donné de manière exemplaire et formelle dans sa constance et sa fermeté objectives (*quo est formaliter ratitudo eius*). Le concept d’humanité sans attachement à la personne réelle forme la trace de l’objectivité divine originelle dans le sens de la création (*respectus vestigialis*). L’objectivité exemplaire et illimitée produite par Dieu donne la forme d’objectivité limitée dans la création (*quo formaliter*). Le *Doctor Subtilis* prend la définition d’Avicenne de l’humanité comme une définition formelle de l’être et ratifie son concept d’« *humanitas tantum* » en déduisant la rationalité divine dans la création (*vestigium*). Porretan « homme—cadavre » s’est transformé en concept d’humanité objective. Par cette déduction du Dieu moderne et de l’homme moderne, tous les deux non existants, en étant sous la forme de *tertium ens*, une nouvelle ère des sciences humaines a commencé.

Scotus a échappé au piège des *Nominales*, qui ont travaillé avec la forme comme un *tertium ens* donné de manière univoque. L’humanité est maintenant une substance finie et objective (*quid est*) qui existe en tant que concept dans la pensée. Mais l’acte de ratification donné par la dénudation avicenniste est plus valable qu’un concept aristotélicien donné par l’abstraction empirique. L’être objectif est observé dans la création comme une trace de rationalité divine (*vestigium*) et il ne fait pas un nouvel être du troisième genre. La partie précédente de la déduction a montré que cette nécessité rationnelle détermine tout être objectif fini (*esse tale, quod est*). L’acte d’« *exsistere* » objectif est établi par le passage de la rationalité divine illimitée à la cognition humaine limitée. La rectitude et la certitude originelles de l’être (*ratitudo*) procèdent de la définition rationnelle susmentionnée du « *secundum quid* » qui vient de Dieu. Il est la source de l’objectivité illimitée sur le mode de la première détermination objective (*illud quo ipsum est tale*). L’acte d’existence de Boèce (*quo est*) est donné de la direction d′une forme objective, mais ce n’est pas une sorte d’exemplar antérieur. C’est devenu la conclusion objective sur le mode « *secundum quid* » au moyen de la rationalité divine et des règles créatrices ; voyons les définitions précédentes de l’objectivité exemplaire. L’« exsistence » de Rufus a reçu une nouvelle forme objective, donnée en dehors des espèces problématiques de porrétans. Scotus prend l’objectivité divine comme une rationalité primaire (et non comme une entité subsistante), qui n’établit que l’acte objectif et donc seulement potentiel d’existence du troisième genre (*quo est*). Cette possibilité détermine l’occurrence de chaque essence créée en tant qu’être objectivement fini (*quod est*). La nouvelle utilisation de la définition de Boèce sécurise *ens ratum* dans sa définition de l’essence objective qui se situe en dehors de l’existence actualisée des substances premières. Scotus a mis fin au scénario du deuxième averroïsme, dans lequel les « *rationes exemplares* » hypostasiés émanaient de la création sous la forme de *tertium ens* ; ils ont finalement été hypostasiés pour la cognition humaine en tant que « *rationes seminales* ». La mythologie dogmatique de *tertium ens* ne va pas bien avec l’aristotélisme. La *Wahrheit* métaphysique de Scotus abolit la *Dichtung* de l’avicennisme augustinien, dans laquelle les spéculations bibliques et théologiques créaient une vérité mythologique de nature philosophique. La nouvelle métaphysique a complété le scénario de la transition de l’*ens* objectif illimité dans la pensée divine (*exemplar*) à la forme limitée d’objectivité dans la création (*vestigium*). L’objectivité primaire de l’être contingent se trouve dans la sphère de la rationalité divine. Elle établit par la déduction le mode fini d’objectivité qui concerne des entités contingentes. La ratification de l’être dans la création a pris une forme pleinement objective dans la version modifiée d′« *esse ad* » de Gandavus. Scotus établit une nouvelle forme de diacosmos objectif entre Dieu et la création. La nouvelle forme d’« *esse ratum* » détermine le mode de rationalité finie à partir de la direction de sa forme infinie, exemplairement et nécessairement donnée (*respectus vestigialis*). Le passage de l’infini au fini crée l’objectivité dans son objectivité positive, donnée par la définition objective rationnelle (*in ratione cuiuslibet entis rati*). Cela crée l’objectivité dans la création, qui est liée à l’être objectif du troisième genre dans le mode métaphysique d’Avicenne « *inquantum ens* ». La représentation de la réalité a obtenu la causalité formelle et exemplaire nécessaire qui part de Dieu vers la création. La rectitude (*ratitudo*) du nouvel être ne réside pas dans l’actualité, car le mode d’existence du « *quantum tale* » n’est donné que dans la pensée (*in ratione*). Ce rapport garde un caractère objectif donné par la déduction de la rationalité et de la nécessité de la sphère primaire de l’objectivité divine. Scotus conçoit une nouvelle forme de l’être redoublé de Porphyre (OBJ I, ch. 1.3.1), qui n’a pas le caractère d’être néoplatonicien du troisième genre. Dans le cas de la ratification, la rationalité divine n’a qu’un caractère objectif causal et aucune causalité créatrice, volitive et efficiente. Dieu n’a pas besoin d′agir causalement et efficacement pour créer un « *ens ratum* ». Pour assurer la construction rationnelle de l’être, il suffit que Dieu pense objectivement.

Le sens nouvellement donné de l’être est exposé par-derrière, à partir de la sphère divine de rationalité (*respectus vestigialis*). Dans le remake de la prédication catégorique avicenniste, le vestige représente le premier mode d’être en tant que signification objectivement déterminée. La vérité rayonne de l’intellect divin comme une trace intelligible (*vestigium*) dans la création. L’acte exemplaire de l’intellect divin et infini est donné dans la création comme une conclusion objective de la vérité scientifique qui vient de la rationalité déductive de Dieu moderne. La rectitude objective de l’être est donnée *per prius* par le raisonnement déductif dans la pensée divine et elle est projetée dans la création par la rationalité démiurgique (*ens ratum*). Par conséquent, il est possible d’énoncer l’être minimal objectivement fixé dans le mode *per prius* dans la rationalité divine exemplaire et *per posterius* dans le monde créé contingent que nous reconnaissons objectivement de manière finie (*imago*). La rationalité objective a acquis un caractère régulateur moderne, qui a pleinement remplacé les formes antérieures de *tertium ens*. L’objectif fixé comme vestige se manifeste au dernier niveau de la cognition humaine de l’objectivité (*imago*). Ici, il n’a un caractère potentiel que parce qu’il s’agit d’une cognition universelle dans la pensée humaine. L’homme peut reconnaître cette rationalité infinie, donnée dans la création comme vestige, de manière univoque par le raisonnement objectif fini qui court au niveau de l’intellect créé à l’image de Dieu (*imago*). La combinaison des deux types d’appréhension objective (*vestigium—imago*) a créé un nouveau chemin vers Dieu en tant que simulacre exemplaire et objectif.

Dieu des modernistes a perdu l’intentionnalité et la psychologie, et il a gagné la rationalité objective. Auparavant, ce simulacre du deuxième averroïsme était au moins formellement humain ; maintenant il est devenu une pure machine à penser. La version métaphysique de Scotus d’*ens ratum* retravaillait la rationalité divine selon les porrétans, mais sans créer un nouvel être du troisième genre. L’acte exemplaire de la pensée divine possède un caractère fondateur donné objectivement et causalement (*quo est*). Mais cette causalité n’a pas de caractère effectif, mais seulement formel et définitif, car c’est l’acte du syllogisme divin envoyé *ad extra*. L’efficacité appartient d’abord à la volonté créatrice, qui génère *ex nihilo* un existant réel produit selon des vérités objectivement établies. Scotus a trouvé la preuve scientifique de l’objectivité rationnelle divine et non de l’existence divine, car celle-ci est intimement donnée en Dieu dans le mode « *esse in* ». La nouvelle preuve de l’existence divine et la rationalité objectivement déduite se trouvent en dehors de la voie aristotélicienne classique vers Dieu qui est donnée uniquement sur la base de la causalité. Le métaphysicien subtil a créé une version objective du diacosmos, élargissant ainsi le répertoire original du tiers monde du néoplatonisme, du mysticisme islamique et de la Falsafa (*'ālam al-mithāl* ; OBJ I, ch. 2.3.3). Le diacosmos de Jamblique a finalement connu une modernisation radicale, qui a fondé une *via Modernorum* scolastique. Chaque être fini est maintenant équipé du type d’être objectif, car c’est le produit de la rationalité divine que nous reflétons *univoce*, mais seulement dans le mode de cognition limité de l’homme. C’est pourquoi Scotus a intégré dans l’enseignement objectif la triple conception des modistes de l’école du premier averroïsme. Dans l’intimité divine, la rationalité est essentiellement et exemplairement donnée, car l’exemplar est lié à l’essence divine (*modus essendi*). Le monde rayonne cette rationalité exemplaire selon la mesure du nombre et du poids comme une trace objectivement manifestée (*vestigium*), qui assure la signification objective de la rationalité divine dans la création (*modus significandi*). Nous reconnaissons cette rationalité parce que nous sommes créés comme *imago Dei* et que la création est construite au même niveau d’*imago* par rapport à Dieu grâce à la rationalité originelle. Cette rationalité vestiginale se manifeste objectivement par chaque chose créée (*modus cognoscendi*). L’objectif ainsi déterminé (*vestigium quo est*) fait la représentation de l’activité divine sur le mode de la finitude (*imago quod est*). La triple ratification différente d’être donnée sur le mode de la correspondance aristotélicienne (*exemplar, vestigium, imago*) a jeté les bases de la construction d’une nouvelle métaphysique.

Scotus peut maintenant citer Averroès comme preuve du lien avec le premier averroïsme ; cependant, il doit éditer son enseignement selon le commentaire de Simplicius sur *Catégories*. La genèse du terme « *esse ad* » de Simplicius à Gandavus a créé la prédication néoplatonicienne « *ad unum* ». Gandavus a mis des hypostases de Simplicius comme *habitus* et « *esse ad* » directement dans l’essence divine. Il a transformé le terme « *potentia substantialis* » que nous connaissons déjà de la conception de la volonté d’Olivi (ch. 5.1.3). En Dieu, le mode « *esse ad* » énonce la relation au niveau de la substance (*relatio substantialis*). Par l’utilisation littérale de la prédication catégorique, la sphère de l’objectivité, selon Gandavus, est devenue une composante de l’essence divine. Cette forme de panthéisme mystique à la Spinoza fut enseignée à l’Université de Paris après 1277 par le recteur de la Faculté des Lettres. Le scénario des émanations divines dans la création était inacceptable pour la théologie chrétienne. Scotus a créé un nouvel être certain minimal (*ens ratum*) à travers la définition objective. Par conséquent, il n’est pas d’accord avec la définition catégorique d’Averroès de la relation comme un pur accident et il la corrige par rapport au Simplicius néoplatonicien.

« Il faut argumenter contre l’affirmation d’Averroès dans le neuvième livre de *Métaphysique* selon laquelle la “relation possède un être minimal” (*relatio habet debilissimum esse*) ; la catégorie de relation ne soit pas un certain être de l’existant et elle ne le pourrait pas l’assurer formellement (*ergo non est nec potest esse formaliter ratitudo entis rati*). À cela, il faut dire que la définition de la relation est de deux sortes : soit accidentelle, soit substantielle. Nous prenons la division de la catégorie de relation du commentaire de Simplicius sur *Catégories*, où il dit qu’il y a une détermination “dans” qui n’appartient pas à la relation catégorique (*"in" non constituunt praedicamenta*) ; une telle situation exceptionnelle existe par rapport aux déterminations catégorielles. Ces prédications sont essentielles ou substantielles et les autres seulement accidentelles. L’affirmation du Commentateur ne s’applique qu’à la relation catégorielle au niveau accidentel, pas au niveau de la substance. » [[458]](#footnote-458)

Pour Averroès, la catégorie de relation (*relatio*) n’a qu’un caractère accidentel et ne peut pas exister en dehors de la substance. La relation catégorique est donnée uniquement dans la pensée, donc son être est absolument minimal (*relatio habet debilissimum esse*). Scotus doit transférer la nécessité objective de Dieu à la création à la manière de Boèce « *quo est* ». La trace de Dieu dans la création produit une causalité objective établie par la déduction rationnelle. Située dans le mode « *esse in* », la substance porte un caractère transcendantal, qui est donné au-delà de la prédication catégorique. L’affirmation du Commentateur s’applique à la relation catégorique au niveau de l’accident, et non au niveau de la substance moderne du troisième genre (*dictum Commentatoris verum est de relatione accidentali, non de substantiali*). La prédication catégorique d’Aristote de la relation à la substance (*relatio accidentalis*) s’est transformée en une nouvelle forme de prédication à l’égard de l’unité originelle de l’être. Le terme majeur « *esse in* » repris de Simplicius établit une nouvelle version de la métaphysique. L′énonciation catégorique de Scotus contredit le princip « *ex inmediatis* » qui fonde la métaphysique d’Averroès. Le franciscain moderne a pris le parti du néoplatonisme de Simplicius contre Averroès antimoderniste et donc aussi contre toute l’école du premier averroïsme. Scotus est devenu le premier thomiste de l’école des *Modernorum* porrétans. C’est pourquoi il voit exactement la nouveauté fondamentale donnée dans la prédication transcendantale de Simplicius. Ce néoplatonicien fit une prédication catégorique en dehors du livre *Catégories*. Scotus doit adhérer à la relation objective « *vestigium—imago* » établie au-delà de la prédication catégorique de la substance, car les vérités divines éternelles et nécessaires précèdent la création. La défense de la métaphysique en tant que *scientia transcendens* reprit l’interprétation des *Catégories* faite par Simplicius, mais d’une manière différente de celle de Gandavus. La référence au terminus « *esse in* » de Simplicius au lieu de la version de Henry d′« *esse ad* » montre la construction sophistiquée de la nouvelle métaphysique. La trace vestiginale de la rationalité divine doit être donnée au niveau de la création comme l’image objective de cette rationalité, comme l’essence pure d’Avicenne (*hoc esse tantum*) ; sinon, elle n’aurait pas fondé la métaphysique moderne. Scotus revient à Simplicius qui est devenu l’ancêtre des modernistes ; il élève la catégorie accidentelle de la relation à un niveau substantiel (*aliqui respectus sunt essentiales sive substantiales*). La forme d’habitus élaborée par Gandavus dans le mode « *esse in* » doit rester, mais l′habitus acquiert un nouveau manteau métaphysique fait selon la double division des potentialités de Rufus. Simplicius abolit le sens originel de la prédication catégorique en plaçant l’être pur comme le genre le plus élevé (OBJ I, ch. 1.3.1). Scotus a besoin de cette transformation pour établir une métaphysique objective. Dans la nouvelle compréhension de l’être, les définitions accidentelles de la substance portent le sens univoque de la quasi-substance de Simplicius. La relation acquit un caractère hypostasié dans le mode de Rufus « *potentia substantialis* ». La référence à Simplicius enlevait la dernière trace de cette « *obscurity* » qu’Averroès avait rejetée dans la métaphysique de ses prédécesseurs (OBJ I, ch. 2.4.1). Scotus s’est séparé de la métaphysique classique de manière fondamentale, c’est-à-dire substantielle (*de substantiali*). Averroès détient la primauté de la première substance, qui est énoncée dans le mode de prédication catégorique donné exclusivement pour la deuxième substance. Scotus se contente d’assurer la mesure minimale de l’être objectif dans la création (*esse in*). Ce genre de l’existant hypostatique est donné par un type déductif et universel de rationalité basé sur une définition objective de « *esse ratum* ». La métaphysique néoplatonicienne s’est transformée en une version transcendantale de l’aristotélisme. Au lieu du système néoplatonicien des hypostases, une version transcendantale de la rationalité catégoriquement exprimée a émergé, dans laquelle le sens générique de l’être est établi en dehors de la théorie des catégories. Scotus, comme Thomas d’Aquin, a besoin d’une unité fictive d’être selon Avicenne (*ens inquantum ens*). Sinon, la déduction de la rationalité divine sur les trois niveaux (*exemplar, vestigium, imago*) ne fonctionnera pas. Basée sur l’analogie objective de la rationalité divine et humaine, la nouvelle métaphysique a éliminé la première substance comme principe de base de la métaphysique d’Averroès et a permis à *tertium ens* d’agir sous la nouvelle forme d’objectivité. La distorsion de la métaphysique d’Averroès a fourni le dernier argument important qui produisit l’événement historial (*Ereignis*) de la donation historique d’objectivité faite dans la métaphysique d’Avicenne qui est liée à l’ancien néoplatonisme.

L’herméneutique a trouvé la dernière transformation de l’objectivité : l’obscurité sur le plan d’*alètheia*se transformait en *veritas* complètement objective. Ce type de vérité moderne rend la donation de l′étant par *dativus obiectivus* comme une *rectitudo* divine et objective. Les sujets illuminés s’approprient ce genre de vérité divine par le biais de la vérité humaine comme *certitudo*. Ce genre de vérité objective secondaire est établi par le *dativus possessivus* humainement possible de l’objectivité divine. Cette double face de la vérité soutenue par deux sujets modernes (l′un fini, d′autre infini) établit une nouvelle forme de *dativus auctoris* qui instaura une nouvelle vision du monde. Étant donné que ce sujet est devenu un démiurge capitaliste, il agit par *dativus modi* du nouvel impérialisme qui remplaçait les croisades de l′Occident latin. La déduction de l’objectivité sur le mode de la vérité analytique de Dieu dans la création a montré comment la nouvelle forme de métaphysique de Modernorum avait résolu ou annulé les disputes de la génération précédente (*dativus incommodi*). La triade herméneutique de l′objectivité (historialité, historicité, historie) est ainsi achevée.

La rupture avec la métaphysique classique a permis la dernière correction importante de philosophie de Gandavus faite sur le mode « *relatio—habitudo* ». Dieu entretient une relation intentionnelle avec la création, qui est donnée comme une hypostase dans le mode « *esse ad* » (ch. 5.2.1). Cette hypostase est réalisée dans la création comme habitus. Cet habitus hypostasié agit dans le cadre d’une causalité intentionnelle divine (*causa individuationis*) et établit une existence minimale de l’être objectif (*res a ratitudine*). Cet étant déterminé par la relation « *relatio—habitudo* » établit la « chose » objectivement conçue (*res*) comme un être du troisième genre (*res a reor reris*). Scotus doit déterminer la première substance objectivement donnée d’une manière différente. Selon Scotus, le caractère habituel ne définit que la propriété accidentelle de la seconde substance et non la détermination ontologique de l’être. De plus, il n’est pas possible d′énoncer les accidents comme étant du troisième genre en ce qui concerne l’essence divine, car cela entraînerait une émanation néoplatonicienne de l’essence divine dans la création. La correction de Scotus par rapport au terme de Gandavus « *res a ratitudine* » se trouve dans le terme « *aliquitas* ». Il confirme le nihilisme de nouvelle métaphysique, puisqu’il reprend la détermination d’Olivi d’être comme « *non repugnat esse* » (ch. 5.1.2). La définition formelle de l’être comme n’« importe quoi » (*aliquitas*) est donnée comme une nomination formelle (*quid nominis*). Chaque concept peut être conçu par le fait qu’il est quelque chose de différent du non-être. La définition de Gandavus de la chimère (*conceptus vanus, fictitius*) doit recevoir un caractère objectif. La métaphysique peut être basée uniquement sur un concept objectif d′« *ens ratum* », c’est-à-dire sur l’objectivité définie individuellement et séparée du non-être. Il vient ensuite la différence importante, qui est donnée par la rectification déjà réalisée de l’être comme un *ens ratum* objectif. Scotus explicitement rejetait la conception de l’ontothéologie de Gandavus et il établit une métaphysique objective. La correction d’Aristote en faveur d’Avicenne a montré que le terme de Simplicius de la relation comme hypostase ne se connecte pas à l’essence divine, comme dans Gandavus, mais à la rationalité divine. L’essence d’Avicenne en tant que substance objective pure n’apparaît qu’au deuxième étage (*vestigium*), et non dans la sphère primaire de l’essence divine et de la rationalité exemplaire. Sur ce plan, l’approche de Gandavus s’applique déjà, car la comitation hérétique de *tertium ens* disparaît et la déduction pure de l’essence objective commence. La première doctrine formelle doit être prise au sens *absolute*, c’est-à-dire sous la forme originale du sens minimal, qui est séparée de toutes les autres déterminations. L’argumentation reprend le schéma précédent de l’ouvrage *Lectura I*, qui est donné comme une séparation de la prédication catégorique (*resolutio in quid*) sur la base de la première objectivité déduite et réfléchie (*conceptus simpliciter simplex*, ch. 5.3.2). Le premier sens de l’être en tant que « quelque chose » est donné métaphysiquement au niveau de l’esse autonome, qui est définie comme une « substance—essence » objective. La définition d’Avicenne de ce qui est défini, combine de manière univoque la logique avec la métaphysique. Elle permet donc l’utilisation de preuves logiques sur le mode *reductio ad absurdum*. Si on opérait sur le plan de « n’importe quoi » (*aliquitas*), alors, sur le mode du genre le plus élevé, la définition devrait explorer toutes les subdivisions de la composition de « l’homme qui rit » (*homo inquantum risibilis*). Selon Scotus, la division porrétane en une *species specialissima* est un non-sens, puisque la vraie personne qui rit existe en tant que première et deuxième substance aristotélicienne, qui est équipée de cet accident. Cette détermination composite de la substance constitue la dernière étape de la compréhension métaphysique de l’être en tant qu’être. Il est fondamentalement séparé du non-être grâce à l’identité conceptuelle minimale (*conceptus entis rati*). L’être minimal de l’homme, donné comme une détermination métaphysique d′*ens ratum*, diffère d′une *aliquitas* de la chimère. Leur être peut être défini par la résolution en genres et espèces ; mais en réalité, rien ne correspond à son but, car il ne s’agit que d’une définition nominale (*quid nominis*). Sur la base de la détermination purement formelle de l’être comme différence du néant (*non repugnat esse*) naît la double détermination de l’identité objective : celle étayée en termes réels et celle simplement fictive. La chimère n’a pas d’existence assurée, car son identité est purement nominale. Pour cela, *humanitas* appartient à la détermination objective d’*ens ratum*, car sa signification est donnée en chaque personne. L’humanisme objectif de la modernité, qui repose sur le principe formel de non-contradiction, ressemble à ceci.

« Si nous comprenons l’être assuré de la deuxième manière, alors il est vrai que la personne réelle prise pour elle-même est un être certain (*homo est ex se ens ratum*), car il ne contredit pas l’être de manière formelle (*formaliter ex se non repugnat sibi esse*). Ce qui se contredit, il le fait également du point de vue de la définition formelle, et ce qui ne se contredit pas est donné conformément à cette définition. Si l’homme, pris en lui-même, contredit l’être objectivement déterminé (*si homini de se repugnaret esse*), alors cette contradiction ne pourrait être éliminée par aucun argument venant de l’extérieur. » [[459]](#footnote-459)

Dans le cas de la cognition empirique, Scotus part de la position aristotélicienne, où la première substance a l’actualité dans la réalité (*homo est ex se ens ratum*). Mais la détermination objective de l’homme possède une forme minimale d’être donnée par l’exclusion d’une autre possibilité (*formaliter ex se non repugnat sibi esse*). Ce point fait la différence fondamentale par rapport au premier averroïsme ; la cognition est déterminée par les premières substances réelles reconnues par les sens, puis par l’*intellectus possibilis*. Scotus abolit la détermination de la cognition basée sur le datif métaphysique, puisque la modernité accepte directement la parousie du sens donné dans la pensée éclairée. Les illuminés modernes n’ont pas besoin de la réalité des premières substances pour une connaissance certaine ; ils préfèrent la négation logique à celle-ci (*non repugnat sibi esse*). Le néant constitue le mode de base pour faire l’imposition de l’être. Scotus entamait l’époque du nihilisme métaphysique sous la forme objective. Contrairement à Parménide, qui suit l’orbite du Soleil réel, il est vrai dans les temps modernes que la détermination formelle de la forme minimale d’*ens* au dernier niveau de résolution consiste uniquement et exclusivement en la pure différence du non-être. La ratification objective de l’homme en tant que cadavre essentiel donné *per se* contient en soi le modèle de base du Sophisme oxfordien. Elle a été lancée pour la première fois dans l’interprétation de Rufus des *Secondes Analytiques* (*secundum-quod-ipsum-est* ; OBJ II, ch. 3.3.1). Scotus s’aligne à nouveau sur la thèse tragique de Rufus qui étaye la pensée de la modernité (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur*, ibid). Le premier averroïsme affirme que le cadavre n’est pas un être humain, car l’imposition appelée « *secundum quid* » ne provient pas de la première substance vivante réellement. Le deuxième averroïsme affirme dans la version de Scotus que le cadavre est objectivement un être humain. Pris dans le mode porrétan « *semel—semper* », il contient la définition de l’être humain qui est logiquement correcte et fondée sur l’essence avicenniste. Selon Scotus, le cadavre n’est pas un être humain si nous procédons à travers le système aristotélicien d’imposition à partir de la réalité de la première substance. Cependant, si le jugement rationnel représente la trace de la rationalité divine dans la création, alors, objectivement parlant, le cadavre est un être humain, même si aucun être humain n’avait jamais vécu. La reconnaissance objective du Soleil est également possible grâce à la causalité divine qui guide objectivement notre cognition, même si aucun Soleil n’existait (ch. 5.3.2). Scotus a créé une différence entre l’homme réel et « l’homme—cadavre » objectif en déduisant le sens pris de la rationalité divine dans la création. Cette solution nihiliste et logiquement sans faille a établi une nouvelle métaphysique située en dehors de la réalité de la première substance. La définition de base objective de l’existant ratifiée vient de la différence logique entre le « quelque chose » et le néant. Grâce à la double négation de Gandavus (*duplex negatio*, ch. 5.2.1), la supposition objective du sens n’a pas besoin d’être imposée par la réalité. Gandavus a ancré l’*ens ratum* des choses créées dans Dieu moderne, parce que son *ratitudo* est donné dans l’habitus de chaque être déterminé comme un être relationnel (*esse ad*). En conséquence, Gandavus a créé une prédication de l’essentialité divine sous la forme catégorique de « substance—accident », également en ce qui concerne l’habitus hypostasié divin et la relation réfléchie. Les deux attributs sont essentiellement donnés directement dans l’être divin.

Scotus rejette toute détermination substantielle de l’objectivité en Dieu, car l’être divin perdrait sa simplicité actualisée.[[460]](#footnote-460) Le traité sur l’objectivité de Dieu dans la création doit d’abord définir la nouvelle objectivité objective (*ratitudo*) dans la sphère secondaire de la rationalité divine (*vestigium*). Cette nouvelle forme d’objectivité doit être séparée de toute relation catégorique définie avec l’essence divine et l’intellect. Le terme univoque de Gandavus « *esse ad* » est un être impossible en raison de l’attachement direct des choses créées à l’essence divine. L’écriture citée *Ordinatio I* prolonge la critique d’Henri de Gand déjà donnée dans *Lectura I* qui traite maintenant des termes d’une relation objectivement déterminée (*Vat*. VI, no. 15–19, p. 250–251). Scotus affirme qu’il n’y a pas d’« *esse ad* » dans l’essence divine au sens de l’objet intentionnel, qui est en soi donné par un certain rapport situé directement dans l’essence divine. Dieu reconnaîtrait passivement cette entité à travers la relation essentiellement donnée à lui-même, c’est-à-dire qu’il accepterait passivement lui-même comme une essence reconnue. Scotus a séparé la rationalité de l’essence divine par le fait que la conclusion est établie sous la forme de l’essence objective. La conclusion de la rationalité divine est donc séparée de l’essence divine (*essentia praecise*). La rationalité est déterminée, mais indirectement par l’être infini essentiel qui nous est inconnaissable. Dans le raisonnement déductif qui place l’essence comme conclusion rationnelle, l’essence divine en tant que telle n’est plus présente, mais la rationalité divine résultante, donnée par les syllogismes. La déduction objective définit nécessairement l’objet de la pensée, et donc cet objet garde un caractère essentiel d’*ens ratum*. La nouvelle forme d’*aliquitas* est limitée principalement par le fait qu’elle diffère des autres contenus (*determinatione repugnante indeterminationi ad contradictoria*). Il y a une double négation, à la fois de l’essence divine et des autres conclusions objectives tirées par la déduction divine. La double forme du nihilisme crée une identité objective de l’être en forme de « quelque chose » sur le mode *ex nihilo*. En même temps, cette objectivité exemplaire donnée sur le mode de l’être minimal est séparée de l’être réel créé (*praecise*). La règle « *non repugnat esse* » faite à l’égard de la pensée divine, elle signifie le simple fait que le rapport d’une perspicacité divine intuitive et déductive est objectivement différent d’un autre rapport. Le principe du tiers exclu s’applique dans la sphère de la pensée divine parce qu’un objet de la pensée est différent de l’autre et qu’il n’y a pas de troisième possibilité ; sinon, la pensée divine n’aurait aucune identité. Scotus a créé une nouvelle forme logique et objective d’*individuum* de Porphyre (OBJ I, ch. 1.3) qu’il a inséré entre la « substance—essence » de Simplicius en tant que *tertium ens* hypostatique et la deuxième substance aristotélicienne. Maintenant, la nouvelle forme de *dativus incommodi* implique directement l’école du deuxième averroïsme à Oxford. Les termes objectifs de Rufus (*scibile, concretum, species obiecti existentis*) élaborés comme des hypostases modernes dans le paradigme de l’hylémorphisme universel ont cessé d’être des énoncés valides de la nouvelle prédication objective. Scotus est devenu le fondateur de la logique absolue bien avant Hegel, car avec elle il a remplacé la psychologie absolue de Gandavus provenante de l’augustinisme avicenniste. L’identité de l’intentionnalité et de la rationalité divines diffère du reste de la création sur la base logique. Dieu garde *ens ratum* comme un *positum* complet donné sur un mode infini parce qu’il forme la conclusion nécessaire de sa rationalité. Le moderniste garde cet *ens ratum* sur un mode négatif limité, car il le sépare logiquement d’un autre terme donné *ex nihilo*. Le contenu minimal de l’être pour l’entité objective appelée « *homo* » est établi du fait qu’il ne s’agit pas d’une chimère. Scotus doit contester la détermination de Gandavus d’être comme un habitus donné par la participation à l’essence divine. La base de la réalité objective en Dieu est la pure différence avec le non-être, qui n’est donnée que dans la sphère rationnelle de la création (*vestigium*) et notre connaissance objective de cette rationalité (*imago*). La définition d’un nouvel être créé à partir de rien est complètement donnée dans le mode en soi.

Le nihilisme moderne était directement intégré dans le domaine de la rationalité divine. Ainsi la mort du Dieu moderne a été établie comme un *factum* humain incontournable, conformément au *dativus incommodi* créé par les Furies objectivement formées. La double négation en tant que nouveau *positum* métaphysique a créé un nouveau substrat catégoriel (*subiectum*), qui est devenu la base de la prédiction des accidents objectifs. Simplicius était l’auteur original du schéma catégoriel qui impliquait cette pseudo-substance. La forme résultante de l’être objectif dans la création revient à la détermination avicenniste d’être au-delà des catégories (ch. 5.3.1). La certitude d’être procède dans les énoncés métaphysiques selon la prédication catégorielle (*resolutio in quid*). Il inclut maintenant la possibilité de prédication de la relation et d’autres accidents.

« La pierre en tant que pierre participe à son être de telle sorte qu’en tant que pierre elle possède un être fermement donné en réalité (*positus in entitate rata*). Ensuite, nécessairement et du point de vue de cette deuxième manière d’être (*per se secundo modo*), la relation à soi-même est objectivement posée (*habet respectum participationis*). Sans cette relation, son être contiendrait une contradiction en soi ; comme un sujet sans propriétés ou une détermination de la relation sans éléments, car la relation est déterminée sur la base des deux membres. » [[461]](#footnote-461)

La citation distingue deux modes d’identité. L’entité réelle est primaire et donnée en elle-même (*positus in entitate rata*). Principalement, il y a l’acte d’être réel des substances premières. En conséquence, la métaphysique est revenue à la conception d’*ens ratum* selon le premier averroïsme qui n’existe que comme première substance actualisée. Mais au niveau objectif, donné comme une prédication positive, la forme objective d’autoréférence surgit (*participat ipsum esse*). En conséquence, la prédication objective est donnée dans l′être réel ou possible (*positum*). Sous le déguisement de l′école des *sophistae Latini*, Scotus fait redoubler la relation de l′existant totalement fictif à soi-même pour créer *ex nihilo* une nouvelle forme de *tertium ens*. Il faut noter, que Porphyre avait utilisé la même procédure pour créer la première relation néoplatonicienne dans l′Un (διττὸν τὸ εἶναι, OBJ I, ch. 1.3.1). Du point de vue de l’aristotélisme, c’est un non-sens total. Aucune imposition ne peut être produite par le mode d’hypostase pure (*esse in*) de Simplicius. Il manque d’*ens ratum*, qui est donné par l’imposition de la première substance hyparchique. Cependant, Scotus a établi sa propre forme d’*ens ratum*, qui est donné dans l’intellect. Il a conçu une nouvelle définition sur le mode « *esse ad* », dans laquelle la définition objective repose sur l’identité logique (A=A). Ainsi il établit une relation hypostatique selon le modèle néoplatonicien de l’être redoublé. Il a ensuite placé de manière sophistiquée les effets objectifs des substances dans le syllogisme démonstratif, parce qu’il a maintenu la causalité objectivement conçue et donc non existante dans le maillon médian de la preuve. Puisque la causalité objective « agit » sur des substances non existantes données comme *tertium ens*, tout est logiquement en ordre. La nouvelle « prédication positive » acquiert ainsi un caractère catégorique objectif que Gandavus n’avait pas. L’argumentation souligne que cette autoréférence objective n’a qu’un caractère secondaire (*secundo modo habet respectum participationis*). Scotus se démarque de la pure nullité en utilisant une fois de plus la logique « *reductio ad absurdum* ». L’identité est produite par le fait que l’être détient une relation positive avec lui-même au niveau logique ; il ne peut être autre chose du point de vue de l’être minimal (*posito termino illius relationis*). Sans ce fait objectif, il ne serait pas considéré comme tel, ce qui pourrait constituer une contradiction du point de vue de la rationalité divine et humaine (*sine qua ipsum “esse” includit contradictionem*). L’aristotélisme considère cette autoréférence de la « chose elle-même » eidétique comme un non-sens, car elle n’est donnée qu’en pensée et non en réalité. Une telle relation objective est une pure mythologie, car elle présuppose un point de vue anthropologique par rapport à Dieu moderne (ergo non existant). L’être redoublé selon le dialogue *Sophistes* de Platon ne peut finalement pas se passer d’un Dieu redoublé qui fait un *speculum* nécessaire à la métaphysique spéculative en tant que fata morgana de la réalité. Dans la perspective de la métaphysique classique, une telle entité mythologique faite par redoublement ne peut être insérée dans la preuve démonstrative selon l’axiome « *ex inmediatis* ». La métaphysique ne peut se fonder sur une chimère, comme c’est le cas de la supposition logique. Une telle identité d’un être suppositionnel est une *contradictio in adiecto* métaphysique et produit un conte de fées philosophique logique, comme c’était le cas avec la métaphysique de la chimère de Gandavus. De plus, du point de vue théologique, cette identité est inutile, puisque Dieu est le Créateur suprême et non un penseur académique moderne. La projection de l’être de la pensée des illuminés dans la réalité faite par la prédication « *in artificialibus* » ne peut établir une métaphysique qui explore l’unité des substances réelles. Pour l’établissement d’une nouvelle métaphysique, la détermination clé de l’objectivité en tant qu’identité absolument pure ne diffère que du non-être. Ce sens minimal donné à l’origine seulement logiquement inclut maintenant une prédication catégorique basée sur la version nihiliste de Scotus du Sophisme oxfordien. L’identité objective d’être créé *ex nihilo* a établi la première version objective de *metaphysica generalis*. Scotus cite comme exemple « *equinitas est tantum equinitas* » d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.3.2). La citation citée de la « nature équine » objective d’Avicenne présente *ens ratum* dans son occurrence objective et positive dans la création (*Vat*. III, no. 324, p. 195.10‒14). Scotus a trouvé le premier porteur de sens métaphysique (*subiectum*) qui concerne l’être en tant qu’être. Le sujet nihiliste, défini uniquement par la différence du non-être, a remplacé la seconde substance aristotélicienne. Le premier averroïsme et Ockham plus tard, soutiendraient qu’un tel « sujet » ne peut pas être dérivé de vraies substances premières par l’imposition du sens. La supposition logique s’applique à absolument tout ce qui est possible, car la logique n’est pas la métaphysique.

Scotus se plaça au niveau divin et proposa une nouvelle position métaphysique pour une pierre vraie. Cette position objective inclut la volonté divine dans la création, ce qui a été résolu dans l’écriture *Lectura I*, voyons le chapitre précédent. Le travail ultérieur *Ordinatio I* apportait un équivalent métaphysique de cette objectivité exemplaire sur le mode de l’objectivité finie dans la création (*vestigium*). Dans la nouvelle forme de prédication faite au-delà des catégories classiques, ce sujet minimal joue le rôle d’une substance du troisième genre distincte de toutes les autres déterminations de l’être. La nouvelle métaphysique transcendante devait déterminer la réalité objective de cette substance d’une manière aristotélicienne modernisée, car Scotus n’était pas un platonicien. Une logique pure ne peut pas établir la métaphysique, parce que l’abstraction logique n’a aucune détermination à être tirée de la réalité, comme dans le cas de la détermination métaphysique essentielle d′*ens inquantum ens* (ch. 5.3.1). La nouvelle métaphysique transcende les catégories aristotéliciennes classiques, le datif métaphysique et la réalité des substances premières. Par conséquent, Scotus doit accomplir un double type de ratification de l’être : d’abord en Dieu et ensuite en réalité. Cette double ratification de l’être constitue le sens de l’être comme « quelque chose » objectif (*aliquitas*). Scotus a trouvé une réponse complète à la déduction ontothéologique de Gandavus dans le triple mode de *deus creativus, creaturus et creans* (ch. 5.2.3). Réalisée dans sa plénitude à Paris, la déduction en tant que nouveau type de la résolution métaphysique englobe méthodiquement les formes d’être antérieures ; elle forme un système unifié de nouvelle métaphysique. La synthèse de l’objectivité complète prise de la direction de Dieu se présente comme suit.

« Le premier de la série est un être, qui est l’Être en tant que tel, c’est-à-dire Dieu. Dans le second cas, la pierre est donnée comme un certain être dans sa séparation (*ens ratum, absolutum*), qui ne renvoie à rien d’autre et qui ne peut se référer à rien. Troisièmement, la relation est donnée par rapport à quelque chose d’existant (*respectus quidam*), ce qui dans ce cas établit l’identité de la vraie pierre. » [[462]](#footnote-462)

Le premier pas en dehors de l’existence de Dieu énonce l’objectivité exemplaire en Dieu, où réside la nature première de la chose (*in primo instanti naturae*) ; elle est donnée comme une identité infinie, nécessaire et éternelle. Dans cette sphère séparée de l’infini divin, l’essence de la chose est fondée d’une manière absolue. Quant à nous, elle est inconnaissable dans l’être de l’ipséité divine (*est ens quod est ipsum esse*). L’être est objectif dans la sphère divine de la rationalité déductive de manière absolue. Il y a un degré minimal d’être et une identité spécifique pure qui le sépare de toute autre identité objective. Puisque l’être rationnel de la pierre forme la conclusion du raisonnement déductif, cette « exsistence » objective n’est pas une émanation néoplatonicienne de l’essence divine subsistante. Le concept d’objectivité absolument donnée surgit à ce niveau qui est donné dans la sphère rationnelle de la nécessité séparée à la fois de l’essence divine et de la création. La deuxième étape comprend la déduction précédente du nouveau type d’être objectivement certain, qui sous la forme objective d′« *exsistere* » déborde de la première sphère divine dans la deuxième sphère de la création (*in secundo est lapis ens ratum, absolutum*). L’objectivité de la pierre est déjà énoncée au-delà de la rationalité divine, ce qui correspond formellement (mais pas métaphysiquement) à la définition de l’exemplaire de Bonaventure et de Gandavus. Cette forme d’objectivité suit la nécessité rationnelle donnée par la déduction des vérités éternelles dans la création (*respectus quidam*), par la participation de la pierre au mode susmentionné « *per consequens* ». Cette objectivité garde déjà un caractère positif, car elle est liée principalement à soi-même et non à la rationalité divine. L’être se présente comme une entité finie et un *positum* créé ; en vertu d’un tel être positif, il garde une autoréférence à sa propre identité objective. Le modèle du deuxième niveau de l’émanation objective devient une nécessité donnée vraiment et donc positivement dans l’ordre de la connaissance divine, qui est liée à l’existence réelle de la pierre (*consequens ad ipsum lapidem*). La citation fournit une triple objectivité qui détermine la totalité de l’être : l’être absolu en Dieu (*exemplar*) ; l’existence objectivement donnée dans sa pensée syllogistique (*vestigium*) ; l’existence relativement participative comme un être objectivement nécessaire que nous reconnaissons en pensant à travers le *positum* de la chose réelle (*imago*). Ces trois types de justification d’*ens ratum* objectif (exemplaire, vestiginale, positive) forment un ensemble univoque de la déduction métaphysique. Scotus a décrit la manière du « comment » (voyons le « *Wie* » herméneutique) l’objectivité originelle de Dieu (et non en Dieu) vient dans la création. En conséquence, la pensée divine se manifeste dans la création qui est conçue comme une image spéculative de la rationalité objective divine. Par cette énumération et par l’interdépendance du sens trinitaire de l’être mentionné ci-dessus (*exemplar, vestigium, imago*), une nouvelle métaphysique de l’Occident a été fondée. La forme originale de cette objectivité affirmait Al-Fárábi comme le premier aristotélicien de la falsafa contre le néoplatonisme Al-Kindi. Le prédécesseur immédiat de Scotus est le philosophe trinitaire chrétien Ibn Adi, qui fut le premier aristotélicien spéculatif de l’Université de Bagdad (OBJ I, ch. 2.2). L’écriture *Ordinatio I* acheva le projet de la première philosophie. Scotus établit une nouvelle métaphysique de *Modernorum* en raison du statut modifié de la substance objectivement établie.

La dernière partie de l’*Ordinatio I* est consacrée à la reconnaissance humaine de l’objectivité donnée dans notre intellect, ce qui fait le sujet principal du traité *De imagine*. Scotus conçoit une nouvelle théorie de la cognition, qui reprend les propriétés objectives du *scibile* divin purement formel et potentiel. Il le met dans le schéma de la cognition selon le premier averroïsme donné sous forme de *tabula rasa*. À partir du deuxième averroïsme, Scotus prend le modèle de l’observation directe faite par la dénudation avicenniste. La combinaison de deux écoles crée une nouvelle forme de la vision objective. L’âme reconnaît l’image objective directement et sans aucun fantasme, car elle est donnée sur le mode de l’être intentionnel comme une chose universelle potentielle. La déduction précédente de l’objectivité sur le mode de la causalité universelle directe mise dans l’âme comme *tabula rasa* indique une nouvelle façon de connaître les choses universelles (ch. 5.3.1). La citation suivante expose le schéma de la cognition objective à travers le syncrétisme du premier et du deuxième averroïsme.

« De là, il devient clair que l’intellect peut reconnaître les universaux, puisque la proposition suivante s’applique : “L’intellect peut saisir l’objet reconnu dans l’acte de cognition universelle ; cet acte fait par lui-même la définition de l’objet reconnu (*in ratione obiecti*) avant la reconnaissance de la chose réelle.” En conséquence, l’intellect devient conscient de lui-même (*per se sibi praesens*), car il reconnaît autre chose avant lui-même. Il s’ensuit que pour l’intellect l’objet de la connaissance réside d’abord dans l’espèce intelligible. Par conséquent, dans l’acte de cognition, il dispose d’abord de la cognition de cette espèce. » [[463]](#footnote-463)

Scotus classe l’être objectif comme une sorte de *species intelligibilis* selon le premier averroïsme. Ensuite, il n’a aucun problème à prendre la connaissance en exposant le sens de l’être fait de face, tout en utilisant l’exposition avicenniste du sens de l’être fait par-derrière. Alors il est clair qu’il doit exclure l’actualisation de cette connaissance qui provient des sens ; sinon, il devrait laisser l’abstraction aristotélicienne opérer dans le schéma de la connaissance objective, et non la dénudation avicenniste. Dès le premier averroïsme, Scotus a laissé le fait que nous reconnaissons l’objectivité des espèces intelligibles, qui ne sont pas données dans la réalité, mais seulement comme un objet intentionnel dans la pensée. L’espèce objective donnée sur le mode de la positivité objective s’est détachée du schéma du deuxième averroïsme qui a rejeté la structure de base de la cognition selon *De anima*. L’intellect de Scotus est principalement passif et doit donc être mis à jour à partir de l’espèce objective actualisée, qui entre en connaissance par déduction de l’extérieur. Cette espèce objective ne provient pas des substances premières, comme dans le premier averroïsme, car avec l’intellect, nous considérons principalement la rationalité divine donnée dans la création (*vestigium*). L’actualité de l’*imago* va de la première substance réelle à la rationalité divine, qui est la cause objective de la perspicacité essentielle de l’être créé. Scotus exclut la cognition sensuelle de l’objectivité, qui pour le premier averroïsme fait la source fondamentale d’actualisation pour la correspondance des choses, des sens et de l’intellect. La modernité n’a principalement pas besoin d’actualité extraite de la réalité, car l’espèce objective est universelle et elle se trouve à l’origine dans la pensée divine. L’intellect humain agit objectivement et causalement à travers la rationalité divine nécessairement donnée qui est présente dans la création. Les parties précédentes ont clairement montré que la reconnaissance de l’espèce donnée pure et simple procède au niveau objectif de la détermination primaire qui se situe en dehors des fantasmes. Il faut voir le schéma des chapitres précédents dans le mode catégorique de « *resolutio in quid* » qui est déterminé par la perspicacité de « *conceptus simpliciter simplex* ».

De la position susmentionnée de Dieu en tant que cause principale de la cognition, il devient clair que Scotus considère l’espèce universelle comme une *imago* qui est présente dès le début dans l’acte de cognition sur le mode de l’actualité objectivement donnée. Sinon, il ne serait pas possible de déterminer un être sur le mode de la réalité ratifiée (*ens ratum*). Le terme « *receptio intellectionis* » montre le rôle primordial d’*intellectus agens* dès le début de la cognition (*Vat*. III, no. 386, p. 234). La considération de l’espèce primaire comme pure objectivité ne dépend pas d’*intellectus possibilis* qui est formellement liée aux sens par l’abstraction. La cognition empirique à la manière de *scientia* de Grosseteste n’est pas fausse, mais elle n’est pas nécessaire pour la spéculation objective. Scotus répète la thèse des semiaverroïstes, comme l’était Aegidius Romanus, sur la cognition sensuelle singulière séparée, qui ne peut pas produire des espèces universelles communes.[[464]](#footnote-464) Les espèces sensuelles n’ont qu’un statut secondaire pour la cognition, car elles sont données à partir de l’abstraction déterminée uniquement par l’existence contingente des choses (*praesentia reali*). Scotus comme un volontariste prend la cognition de *species sensibilis* comme une forme inférieure de cognition parce que la réception sensuelle ne dépend pas de la volonté. Scotus, d’ailleurs, prend la fonction de mémoire augustinienne entièrement dans l’esprit du second averroïsme. Par conséquent, il tend à la réception des espèces de la mémoire intellectuelle, ce qui pour lui fait la source fondamentale de l’identité habituellement donnée. Pour cette sphère d’objectivité, le traité *De imagine* confirme la *memoria* augustinienne comme un *locus specierum*, où se combinent la réalité objectivement donnée et la réalité subjectivement reconnue. Le champ de la révélation du sens de l’être est éclairé de l’intérieur, et intellectus possibilis accepte directement les espèces intellectuelles objectivement actualisées qui provoquent le mouvement de la cognition (*est motus rei ad animam*).[[465]](#footnote-465) La mémoire, sous la forme du *locus specierum* actualisé, a partiellement remplacé l’intellect réceptif d’Aristote. John Locke a ensuite étendu ce rôle de la mémoire à l’identité humaine et a créé la définition occidentale du sujet juridique et de l’identité pour l’individu moderne (ch. 4.4.3). La cognition aristotélicienne en tant que *tabula rasa* consiste en une abstraction des fantasmes. Scotus doit distinguer cette méthode de la cognition objective, qui utilise la forme augustinienne de la mémoire et la réception des espèces objectives. Ce type de cognition avicenniste donné par dénudation est basé sur les formes de déduction mentionnées ci-dessus. L’essence objectivement donnée (*obiectum*) est investie dans la mémoire et équipée par la forme de réception intellectuelle (*species impressa*) et possède l’être substantiel donné comme conclusion du raisonnement syllogistique divin. Nous considérons et saisissons directement les espèces objectives, car elles forment l’essence de la cognition intellectuelle au sens de conclusions syllogistiques. En ce qui nous concerne, la rationalité divine se manifeste dans *vestigium* en tant que substance objective. La citation ci-dessus dit que la chose (*res*) commence la cognition dans l’intellect (*motus rei ad animam*). Sous l’expression « *res* », Scotus comprend l’être objectif de la chose donnée dans la structure trinitaire d’objectivité mentionnée ci-dessus (*aliquitas*).

La deuxième version de la déduction métaphysique, cette fois donnée du côté du sujet cognitif, on la trouve dans la partie suivante d’*Ordinatio I*. Résumons la partie qui élabore la nouvelle forme de métaphysique du point de vue du traité *De imagine*. Le commentaire concerne le passage clé d’*Ordinatio I* (*Vat*. VI, p. 258, 4–15). Le premier élément de la déduction est la reconnaissance de l’essence comme identité absolue de la pierre, qui est donnée de manière exemplaire par rapport à l’essence divine (*sub ratione mere absoluta*). Ce niveau est donné par l’intimité et l’exclusion absolue de l′*actus essendi* divin. La deuxième reconnaissance de l’objectivité a lieu à travers l’intellect divin, qui va de la pierre à l’objet intentionnel et dont le terminus se trouve dans l’intellect divin (*intellectio divina terminat relationem “lapidem ut intellecti” ad ipsam*). En conséquence, les relations de véracité métaphysique et de nécessité logique objective sont apparues et elles sont liées à une rationalité exemplaire. Son acte originel est donné dans le mode infini séparé de l’essence divine. Ce niveau est établi par l’intimité et par l’exclusion absolue de l’*actus cognoscendi* exemplaire, qui est donné sous la forme de la perspicacité divine intuitive dans son propre intellect. Dans la troisième étape, Dieu compare ces contenus intentionnels les uns avec les autres. À la suite de la comparaison des substances infinies données dans le raisonnement, une relation objective (et nullement réelle) crée un exemple démiurgique de rationalité pure (*ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis*). Ainsi, dans la sphère de l’intellect divin, la logique de base est compilée, ce qui établit les relations syllogistiques. Seule la forme secondaire de la rationalité divine exemplaire originelle rayonne dans le monde. Par conséquent, la rationalité de la création sous la forme du vestige objectif est complètement séparée de l’essence divine. La quatrième étape de la cognition divine purement objectivement donnée reflète ces relations causales objectives et primaires au niveau du vestige comme objet de sa cognition (*potest quasi reflecti super istam relationem causatam*). La réflexion de Dieu sur sa propre rationalité dans la création est importante, car elle fait renaître cette rationalité dans l’essence divine. Cette rationalité est simultanément donnée dans le mode objectif de *vestigium*. Mais en raison de l’autoréflexion, Dieu a un contrôle mental permanent sur la rationalité donnée au deuxième étage. Là, au deuxième étage, la rationalité quitte l’entendement divin. Ce deuxième niveau d’objectivité correspond à la détermination de Gandavus d′« *esse ad*». Cependant, la cognition autoréflexive divine dans la métaphysique de Scotus ne procède que dans l’intimité de l’essence divine. La réflexion divine qui en résulte inclut logiquement la sphère précédente de la rationalité vestiginale divine, qui est donnée *ad extra*, en direction de la création. On retrouve cette étape d’autoréflexion chez Descartes qui a créé une sphère évidente de connaissance de soi dans l’acte de *cogito*. Le *cogito* a remplacé le deuxième étage divin de l’autoréflexion dans la création. Chez Descartes, l’homme seul contrôle le cours correct du transfert de l’être objectif de Dieu à lui-même et dans la création. Scotus avait encore besoin de Dieu moderne pour des raisons absolument nécessaires, c’est pourquoi il a créé ce concept philosophique.

En conséquence, Dieu des scotistes réalise la construction complète de la réalité à un niveau exemplaire et objectif. La déduction au niveau de l’imago séparait les niveaux suivants en Dieu : l’essence absolument existante (*essentia Dei*) ; l’exemplarité objective rationnelle (*exemplar*) ; leur vérité et leur nécessité rayonnées (*relatio, ens obiective*) ; la relation créatrice causale potentielle (*relatio, mensura, ratio) ;* la réflexivité de son travail objectivement donné (*factibile, ponibile, ens ratum* objectif) ; la relation causale efficace volitive du Créateur (*creatio, ens ratum* réel). Si, dans la direction opposée, nous effectuons une déduction transcendantale de l’objectivité de la création vers Dieu, alors la cognition commence par les choses sensuelles et passe par l’abstraction aristotélicienne. Mais la cognition empirique du monde n’est pas importante pour Scotus. La forme objective des choses s’offre à nous dans une perspicacité directe, qui fournit une vérité et une certitude évidentes. La reconnaissance de la surface, par exemple, est donnée dans la partie citée du traité *De imagine* de manière très moderne, comme l’espèce intelligible dans l’intellect lui-même, car elle procède principalement de l’intellect (*Vat*. III, no. 398–99, p. 242–44). Ce n’est que dans la deuxième étape que la couleur blanche perçue sensuellement est détectée à la surface. L’accident objectif a eu pour effet que la surface, en tant qu’objet de cognition, est principalement donné directement dans l’intellect et non dans les sens. Husserl postmoderne prend cette conception du *scibile* objectif comme base de la réduction eidétique. Il offre un exemple similaire qui concerne la réalité universelle de la blancheur.[[466]](#footnote-466) Après tout, l’esprit combine l’espèce sensuelle et l’espèce objectivement donnée en un seul élément. Le résultat en est la reconnaissance composite d’espèces universellement données. Mais dans le mode *per prius*, cette reconnaissance est objective et non empirique. Il faut voir le chapitre précédent concernant la différence de reconnaissance dans le mode « *confusum—confuse* » (ch. 5.3.2). Le traité *De imagine* n’a pas eu à opérer une révolution dans la question de la cognition. L’exposition de l’intellect faite par-derrière a été donnée dans les deux traités précédents (*De cognoscibilitate Dei*, *De vestigio*). L’objectivité se révèle principalement dans le mode d’exposition du sens faite par-derrière ; l’espèce objective et réelle est reconnue dans le mode du premier averroïsme grâce au caractère réceptif de l’intellect. La détermination trinitaire de l’être est donnée dans le mode *per prius*, et nous la reconnaissons dans le mode *per posterius* de l’abstraction aristotélicienne, en commençant au niveau des substances premières empiriquement reconnues. Mais les illuminés modernes comme Scotus, Descartes et Husserl savent que la rationalité objectivement présente dans le monde est directement visible pour de certains penseurs exceptionnels. Le reste de l’humanité moins éclairée n’utilise qu′*intellectus debilis* de Grosseteste (OBJ II, ch. 3.1.2). Par conséquent, ces gens dotés d′un intellect « débile » acceptent volontairement les conclusions objectivement nécessaires des illuminés modernes. Leur « science gaie » est dirigée par Furies objectivement non existantes. En somme, voilà la tragicomédie de l′objectivité, ce qui fait un nouveau théâtre du gnosticisme antique. Aujourd’hui, nous recevons cette doctrine objective sur le mode de la nécessité historique de Hegel, dans laquelle le *vestigium* de l’Esprit absolu est fourni par des nouveaux illuminés. Leur religion objective forme le dernier lien avec la rationalité de Dieu moderne maintenant mort. Il n’est donc pas étonnant que l’activité frénétique d’*intelligentia spiritualis* contemporaine maintienne vivante l’image globale de ce simulacre à travers des idéologies académiques, des mensonges médiatiques et des manipulations financières. L’hégémonie académique et culturelle des premiers illuminés objectifs comme Olivi et Scotus a été transformée en rationalité instrumentale de l’époque nihiliste d’aujourd’hui.

### 5.4.4 Mort de Dieu moderne et destin du postmodernisme

Scotus introduisit l’hégémonie culturelle et académique de modernité en créant une vision mystique de la rationalité objective donnée en dehors du monde réel ; elle a été acceptée comme une sorte de métaphysique. Chaque niveau d’objectivité a sa propre constitution et donc sa propre manière de connaître Dieu ou l’homme. L’être objectif a été créé grâce à l’intentionnalité de l’intellect divin (*relatio determinans*), qui produit un contenu essentiel (*ratio entis*), qui n’est déterminé que par l’être objectivement donné comme concept minimal de l’être (*ens deminutum*). L’exemplaire n’a qu’une seule *haecceitas* potentielle et objective de la chose, contrairement à l’idée créatrice divine. L’idée démiurgique est donnée dans la volonté créatrice réelle, qui produit déjà la chose réellement créée. L’être objectif (*ens potentiale*) diffère en ce qui concerne l’être créateur et effectif de Dieu, car il n’y a pas de relation causale (*relatio actualis*) au niveau de l’être objectivement déterminé. En tant que substance reconnaissable, la pierre n’a qu’un être potentiel au niveau de l’être pur et n’existe donc pas en tant que vraie pierre. Alors il est vrai que l’être objectivement ratifié (ens ratum) « exsiste » uniquement en ce qui concerne la cause exemplaire et il ne peut pas être donné dans le système de causalité créatrice effective. Un exemple, selon Scotus, peut être la statue de César, qui le représente au-delà de son existence réelle, c’est-à-dire même après son assassinat. Personne ne dit que c’est l’être diminué de César. Par conséquent, « *esse diminutum* » des scotistes représente une manière différente de représenter la chose dans la pensée de Dieu, qui a un caractère purement objectif. L’être objectif minimal n’est formellement pris que sur le mode « *secundum quid simpliciter* ».[[467]](#footnote-467) Dans cette détermination, le noyau de l’objectivité est donné, car cet être est un pur objet fabriqué par l’intellect divin. Par l’exclusion logique du tiers, cet être minimal n’est séparé de la nullité et donc suffisamment différencié d’un autre étant. Mais l’être minimal, défini comme une substance, fit que Scotus devait rejeter une analogie donnée dans le cadre de l’abstraction mathématique et de la géométrie euclidienne. La prédication métaphysique « *ad unum* » est prise strictement comme des déclarations catégoriques, mais pas comme les catégories d’Aristote, car l’essence d’Avicenne sert de base à la prédication (ch. 5.3.1). Scotus prédit l’objectivité dans le mode *per prius* par rapport à Dieu et *per posterius* par rapport à la création.

La déduction de l’objectivité de Dieu dans la création telle que conçue par les traités suivants *De vestigio* et *De imagine*. La trace (*vestigium*) de l’intellect divin dans la création est montrée par les vérités divines éternelles objectivement données qui sortent dans le monde en prenant la forme d’*ens ratum* objectivement déduit. L’intellect humain naturel considère la trace de la rationalité objective divine à travers la déduction d’une nouvelle métaphysique. Ce que l’intellect divin infini produit par la forme déductive du raisonnement (*vestigium*), l’intellect fini assume dans le même type de déduction (*imago*). Notre pensée reconnaît la rationalité divine sur le mode formellement identique de la nécessité objective et métaphysique infiniment et finie. La rationalité de la preuve scientifique assure la correspondance objective entre la rationalité divine et humaine, qui est séparée par les différents habitus de la pensée infinie et finie. La production de l’objectivité sur le mode de la causalité formelle (*quo est*) abolit le monde de *tertium ens* et établit une définition positive de l’être sur le mode « *quod est* ». La « *humanitas tantum* » d’Avicenne reçut la causalité finale et formelle en faisant l’état de l’être minimal et nécessaire. Scotus incorporait les deux règles de Bonaventure (*regula agentis in/creati*) dans le système des catégories aristotéliciennes. La nouvelle forme de double déduction (*la resolutio semi/plena* de Bonaventure) forme désormais une structure métaphysique uniforme et strictement déductive. Cette forme de rationalité continue d’avoir un effet aujourd’hui à travers *Wirkungsgeschichte* de diverses versions de l’objectivité. La dérivation de l’objectivité du Dieu non existant de *Modernorum* est logiquement sans faille et complètement paranoïaque. Pour les partisans du premier averroïsme, un début similaire de métaphysique était la preuve de l’état insensé d’esprit de l’école des sophistes Latins. Scotus est le premier hégélien parce qu’il a produit la première version objective de la logique absolue par l’intuition qui concerne la nature de la pensée divine. Sous la direction des Furies objectives, la vision des illuminés d’Oxford comme Grosseteste (*immutabilitas praesentialis in mente et scientia divina*; OBJ II, ch. 3.1.2) est disparu sous une nouvelle forme de *dativus incommodi*. La nécessité donnée dans la création comme conclusion rationnelle sur le mode de la *rectitudo* divine est devenue certaine dans l’esprit des illuminés selon la *certitudo* d’Avicenne. En suivant une déduction logiquement sans faille, l’illuminé « observe » l’objectivité dans la création. Après cette combinaison mythologique de deux sortes de certitudes au moyen d’une déduction essentialiste pure, l’odyssée du Sophisme oxfordien est terminée. Scotus est le premier scolastique moderne, car il a créé un Dieu objectif comme base rationnelle incontestable de la nouvelle métaphysique. La forme objective de la contemplation théorique de Scotus faite à partir de Dieu moderne (voyons *scholè* de Platon et Aristote) établit la rationalité objective et elle constitua le deuxième début de la métaphysique dans l’Occident latin. Dieu est devenu un scolastique moderne, et le scolastique moderne l’a sans aucun doute reconnu de la même manière.

L’herméneutique doit trouver la réponse définitive à la question suivante : Comment l′être objectif devient-il une mesure mathématique universelle de tout l′existant (*dativus mensurae*) ? La nouvelle métaphysique intègre la fonction de la rationalité divine infinie (*vestigium*) dans le monde fini, qui est limité par l’émergence et le déclin de l’être (*imago*). Le métaphysicien progresse de manière déductive de la création au Dieu objectif et vice versa. La métaphysique objective produit une sorte de *tertium ens* qui représente une *imago* objective de la rationalité divine (*vestigium*). Le sujet moderne reprend la règle divine pour le transformer en un fait objectif (*concretum*). Le métaphysicien connaît la rationalité formelle de la règle divine à tout moment ; il effectue à travers cette rationalité la dérivation des faits donnés de manière objective et contingente dans la création. En conséquence, il effectue une dérivation mathématique de la rationalité divine au point X. Le métaphysicien connaît la rationalité formelle de la règle divine à tout moment et effectue à travers elle la dérivation des faits donnés de manière objective et contingente dans la création. La dérivation métaphysique donnée par la forme innovée de la catabase néoplatonicienne est dirigée du Dieu moderne vers l’homme moderne (vestigum→imago). Elle est complétée par une intégration objective qui va de l’homme moderne au Dieu moderne (imago→vestigium). Le processus de dérivation métaphysique de l’objectivité va de Dieu à l’homme ; le processus d’intégration métaphysique de l’objectivité va de l’homme à Dieu. Le concept de fonction mathématique est défini comme « regula agentis increati » par rapport au point X. Le métaphysicien effectue une dérivation mathématique de la rationalité divine au point X. Il connaît la rationalité formelle de la règle divine à tout moment et déduit ensuite des faits contingents objectivement donnés sur la base de la rationalité formelle de la règle divine. Le terme « *conceptus simpliciter simplex* » utilisé par Scotus représente la tangente. Le point de contact sépare le *vestigium* divin et infini de son *imago* objective et finie. Cette tangente métaphysique représente une nouvelle forme de copulation mythologique de l’infini et du fini. Elle constitue un pur concept métaphysique (puis mathématique), puisqu’elle implique une définition formelle d’un être minimal. Ce type de rationalité objective offre la base du nouveau projet de *metaphysica generalis*. Scotus apportait l’importante innovation du système des porrétans qui fondaient la mathématique de la dérivation et de l’intégration (OBJ II, ch. 1.6). Suivant l’école de *Nominales*, le calcul infinitésimal effectué selon Scotus est donné dans la dialectique « *infinitum—finitum* ». Faite selon le mode porrétan *« semel—semper* », une regula correctement dérivée et intégrée détermine chaque état contingent d’une hypostase rationnelle particulière qui constitue tel ou tel *scibile* objectif. En combinant dérivation métaphysique et intégration, Scotus a établi l’objectivité universelle (*exemplar, vestigium, imago*). En même temps, la distinction des deux conceptions de l’objectivité donnée par le mode de l’infini et du fini a été préservée. L’objectivité infinitésimale a fondé une nouvelle *mathesis universalis* d’abord en métaphysique et, après la mort de Dieu moderne, seulement en mathématiques. La substantivation du nombre intégral et différentiel par la nouvelle forme d’objectivité ontothéologique enrichit l’existentiel du datif objectif d’un autre maillon dans la série des déterminations d’époque (*dativus mensurae*). L’émergence de science unifiée montre comment l’essence objective, donnée seulement dans la pensée, est devenue la mesure universelle de tout ce qui existe. Cette étape accomplit le destin du second averroïsme. La théorie de l’illumination augustinienne et avicenniste est devenue complètement inutile dans la mathématique qui est devenue une sorte de la métaphysique. La métaphysique infinitésimale de Scotus a rejeté la définition nominale de ce qui est ; elle ne voulait pas être une simple logique, mais la première science de l’être en tant qu’être. L’*ens* objectif a été conçu dans le cadre de la cognition naturelle qui se rapporte à l’être pur. Scotus transformait l’ontothéologie en une spéculation minimaliste et rationnelle. Il légitime métaphysiquement Dieu moderne dans son rôle objectivement créatif en l’intégrant dans la première forme de *metaphysica generalis*. Donné sous la forme d’un simulacre, Dieu moderne est objectivement séparé de sa propre rationalité. Cette idole de la modernité est nécessairement morte d’une atrophie intellectuelle en raison de l’inactivité exemplaire de son essence (*deus otiosus*). Le déisme ultérieur détruisit ce simulacre moderne en transformant la déification métaphysique de Scotus en un déisme mathématique et physique postmoderne. En déplaçant le premier et le second averroïsme (*dativus incommodi*), Scotus accomplit les possibilités du datif métaphysique sur le mode de l’erreur objectivement victorieuse de la modernité (*Irrtum*). La mort de Dieu moderne et la déification de la science en tant que dernière relique rationnelle fondamentalement nécessaire sont devenues le fondement de pensée postmoderne. La science objective est préservée dans les institutions académiques de l’Occident après la mort de Dieu moderne comme un reliquaire absolument précieux enveloppé dans le voile mystique de l’informatique en nuage.

Revenons au moment clé de la déduction objective quand Dieu conserve un contrôle mental permanent sur la rationalité donnée dans la deuxième étape de la création conçue objectivement (*vestigium*). À ce moment critique de la mythologie objective de Scotus, la rationalité divine quitte le domaine de l’exemplarité divine et elle commence à opérer dans le monde sous une forme partiellement aliénée. Dieu, en tant qu’ancienne *causa prima*, a été transformé en une rationalité secondaire. L’herméneutique a analysé cette aliénation du Dieu moderne selon la notion d’Olivi d’un libre arbitre intérieur opérant dans le monde capitaliste (*alio et alio modo se habens*, ch. 5.1.2). Scotus a fondé une nouvelle forme de *dativus incommodi* liée à la transformation de Dieu moderne. Après le départ définitif du démiurge divin volontariste et capitaliste créé par la déduction de Scotus, seule la rationalité objectivement donnée subsiste dans le monde. L’impératif de régulation éthique était auparavant donné sous la forme de l’ontothéologie biblique. Dans la nouvelle métaphysique de la création faite par Scotus, il a disparu du capitalisme naissant de la modernité. Cette forme d’ontothéologie biblique a formé sa base métaphysique sur le mode de *dativus ethicus*. À l’époque paradisiaque des premiers *Modernorum*, Dieu anthropomorphe se promenait dans une brise fraîche dans le jardin de la connaissance objective cultivée par les illuminés à Oxford. Cette grotte a été visitée par le corbeau mystique d’Élie. L’Arbre objectif de la connaissance et de la vérité unique a été officiellement planté dans le paradis académique de la modernité par la condamnation de Paris et d’Oxford en 1277. Muni avec l’épée de métaphysique aristotélicienne sophistiquée, Scotus chassait des avicennistes modernes du paradis de l’intimité et de la subjectivité divine, juste après qu’ils avaient commis le péché primaire des émanations et de la comitation. Scotus établit une nouvelle forme de *dativus incommodi* relative à la transformation de Dieu moderne. Après le départ du Démiurge divin volontariste et capitaliste créé par la déduction de Scotus, seule la rationalité objectivement donnée subsiste dans le monde. L’impératif de régulation éthique était auparavant donné sous la forme de l’ontothéologie biblique. Dans la nouvelle métaphysique de la création, cet impératif a disparu du capitalisme naissant de la modernité parce qu’il a été remplacé par une rationalité impersonnelle. Les cartésiens avicennistes ont essayé en vain d’y retourner par l’idée innée de Dieu en nous. Le premier Démiurge capitaliste ne fonctionne plus comme une « *causa remota* » pour fonder la logique des choses selon une « *regula agentis increati* ». La mythologie de la modernité garde une horreur du vide ; heureusement, cette *horror vacui* créée après la mort du premier Capitaliste était très facile à corriger. Après la transformation de Dieu en un médium rationnel neutre, la conquête du monde est devenue une croisade du capitalisme autoritaire et idéologique. Encouragés par Bonaventure, les croisés mystiques et l’*intelligentia spiritualis* savante d’Oxford et des illuminés de Paris se lancent dans la croisade ouverte par *via Modernorum*. La croisade de *Modernorum* a établi un nouveau *dativus ethicus* donné par la conquête impériale du monde. Il est bon de savoir que la Chine, qui était guidée par une forme très différente de *dativus ethicus*, s’est fermée au même moment sur elle-même, mettant fin à l’ère des expéditions commerciales outre-mer réalisées entre le XVe et le XVIIIe siècle.

L’introduction de l’être objectivement donné dans le système de la première métaphysique complète de *Modernorum* a jeté les bases de la future *metaphysica generalis* (F. Suárez). Elle devint la première science sur l’être ; la théologie, en tant que science sur Dieu conçue de manière rationnelle, fut subordonnée à la *metaphysica generalis*. Le dernier tournant dans la conception de la métaphysique a eu lieu après 1600, lorsque l’ontologie de Christian Wolff et d’Emmanuel Kant a fondé le postmodernisme. La mort de Dieu faite par les scotistes a commencé lorsque la métaphysique et les mathématiques postmodernes ont repris la fonction de contrôle sur le deuxième niveau d’objectivité que Dieu moderne avait auparavant exercé de manière autoréflexive. La métaphysique postmoderne a repris la *translatio* d’objectivité faite par Simplicius (μεταδίδωσι; OBJ I, ch. 1.3.1) en établissant une nouvelle forme de *translatio entis*. La déduction autonome de l′objectivité par le sujet humain amorça l′évolution du postmodernisme. Le démiurge humain est devenu le seul producteur d′objectivité. La sphère de la rationalité finie a été séparée de l′essence divine infinie et de l′intellect exemplaire. Cette séparation entre les deux formes d′objectivité provoqua la mort de Dieu moderne dans la métaphysique occidentale. Il était dépouillé de sa rationalité objective et finalement abandonna la création continue du monde. Son incapacité factice à gérer le monde déclenchait le processus de sécularisation. Elle est devenue le signe fondamental de la modernité à travers le mot-clé « *etsi deus non daretur* » (ch. 5.4.2). À l’époque du déiste postmoderne, il n’était plus certain que Dieu mourant de la modernité puisse gérer cette traduction importante du sens objectif de l’exemplarité divine intime dans le monde extérieur (*translatio studiorum*). Le siècle des Lumières bien comprit que Dieu mourant avait besoin d’aide. La translation de l’objectivité fit le fondement métaphysique moderne. L’effondrement de ce processus aurait privé le postmodernisme de son capital intellectuel majeur. Dieu de Scotus aurait pu être mort, mais certainement pas le fondement de l’objectivité que ce démiurge diligemment produisit dans sa pensée. C’est pourquoi Arendt proclame, citant René Char, que la modernité est la première époque sans le testament datant des temps antérieurs (ch. 4.4.3). La dernière ronde de la divine comédie reprit par un nouvel acte de transfert du sens de l’être partant de Dieu mourant à son successeur nihiliste. Après la disparition des Furies objectivement non existantes, les Muses ont mis en scène la forme éternelle de *religio* laïque et objective qui nous relie au début perdu de la métaphysique de Scotus. Finalement, Nietzsche a déclaré la mort de Dieu moderne, mais elle a été provoquée par la métaphysique de Leibniz et par le déisme de Newton. Leibniz et Newton fondaient la mathématique moderne et la physique cosmologique sur la base de la rationalité objective et homogène de Scotus. Une nouvelle « *communicatio idiomatum* » avec un Dieu déjà mort de modernité est réalisé par la nécromancie académique qui est devenue totalement objective. Leibniz créa la première boule de cristal nécessaire à cette activité scientifique. Dans l’esprit de la théodicée, il mathématisait le royaume des vérités éternelles de Scotus (« c’est la région des vérités éternelles »), qu’il met à la place de la matière réelle (« qu’il faut mettre à la place de la matière »). Dans cette région, il trouva « la source des choses » (ch. 5.2.3). Leibniz a transféré la construction susmentionnée de la corrélation objective et de la nécessité de Scotus en mathématique et il a transformé la rationalité divine en un calcul créatif absolu. Refait selon la théodicée, Dieu de Leibniz doit encore traiter au moins des mathématiques, de sorte que le monde puisse exister dans une mesure raisonnable du bien et du mal (ch. 5.2.3). Situé dans la philosophie de Leibniz, Dieu objectivement réhabilité cessait de penser métaphysiquement. Il commençait à penser de manière uniquement animale, dans l’esprit de *vis aestimativa* améliorée, qui est donnée comme une rationalité instrumentale. À l’époque de Kant, Dieu moderne d′emblée cessa d’être bon et religieux, car ces qualités divines essentielles passaient sous le contrôle de l’esprit naturel (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1794). Kant transformait le calculateur absolu de Leibniz en une substance inactive déiste chargée de préserver les formes fondamentales de la religion et de la moralité. Alors, leurs limites sont déterminées *a priori* par l’esprit humain. Enfin, il n’y avait plus de travail rationnel pour Dieu postmoderne.

Kant prit un rôle contradictoire dans l’émergence du postmodernisme. Sa conception de la morale a enterré Dieu moderne. Mais sa déduction de l’objectivité suivit Scotus et produisit une version objective du premier averroïsme. Kant résolut une fois de plus le dilemme des *Seconds Analytiques* concernant le lien entre deux types de connaissance (*Anal. Post*. 84a11–14 ; 87b28–31). La pensée scientifique objective ne peut exister sans la relation causale avec les choses réelles. L’éclipse astronomique existe dans le mode réel *per prius*, parce qu’il y a des planètes réelles qui exercent les effets causals les unes sur les autres. Aucune mathématique ne peut remplacer ce phénomène. En tant qu’astronome, Kant savait bien que la détermination de l’intellect dans la partie centrale de la cognition doit être basée sur la réalité. C’est pourquoi les empiristes objectifs tels que Hume ont quelque peu raison contre le mathématicien Leibniz. Par conséquent, l’exposition du sens de l’être procède de l’avant, de la direction de la causalité effectivement donnée dans les choses réelles que nous reconnaissons par les sens. La connaissance directe défend au niveau sensuel le principe « *ex inmediatis* » comme dans le premier averroïsme. Seul l’effet causal fait au niveau des substances premières est perçu de manière adéquate par les sens. Kant a créé un nouveau support pour la déduction scientifique, dans laquelle le lien médian du syllogisme est déterminé à partir de la direction des substances premières hyparchiques. Les premières substances et leurs effets causaux sont donnés dans la réalité. La première connaissance doit être individuelle et empirique, sinon la correspondance entre l’esprit et la chose ne soit pas établie (*Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen*).[[468]](#footnote-468) Mais Kant est revenu à un avicennisme fondé sur *Oxfordian Fallacy* lorsqu’il forgeait le concept de causalité. La causalité repose sur un schéma temporel défini *a priori* qui est universel et objectif. La causalité réelle passe par une structure universelle donnée *per* *prius* qui est établie comme une déduction objective selon Scotus. Cela signifie que la causalité reçut un caractère hypostatique et essentiel *a priori*; sinon, elle ne pourrait pas être objective. Ce schéma temporel hypostasié est reconnu dans le mode empirique *per posterius* par les sens et par la conscience, qui perçoit la causalité du monde réel. Les choses ont un effet réel et simple les unes sur les autres ; mais dans la pensée humaine, cet effet individuel et sensuellement reconnu des substances premières est universalisé par le schéma temporel donné *a priori*. Ceci fournit une forme objective de correspondance entre la causalité réelle et le concept universel de causalité. Le schéma temporel universel est donné sur le plan *per prius* comme une condition établie *a priori* de causalité universelle selon Rufus (*medium et causa idem* ; OBJ II, ch. 3.3.1). Ce schéma temporel hypostasié est déterminé en mode *per posterius* par les sens, qui perçoivent la causalité du monde réel. Le schéma temporel, qui établit le concept universel de causalité, existe dans le sujet comme un habitus inné sous la forme de *potentia substantialis*. Kant postmoderne définit ce schéma comme une hypostase des porrétans. L’effet causal s’exprime à l’aide du schéma temporel d’Aristote pour les mouvements physiques des corps effectués sur le mode « avant—après » (*ihre Verbindung in der Zeit überhaupt*).[[469]](#footnote-469) Le temps acquit un caractère objectivement hypostasié (*die Zeit selbst*). Ce schéma formel de la séquence temporelle est donné de manière permanente et universelle dans la pensée humaine (*durch a priori verknüpfende Begriffe*). En conséquence, le concept de temps dans l’œuvre d’Aristote *Physique* est aboli, puisque le temps dans l’âme n’apparaît que secondairement et par la connaissance abstraite des corps réels qui sont en mouvement (OBJ I, ch. 1.3.3). La forme objective de la correspondance de Scotus est exprimée dans le concept d’« analogies de l’expérience » (*Analogien der Erfahrung*, KdRV, B 218–64). Le schéma temporel de Kant est présenté dans le cadre des analogies de l’expérience qui forment une substance du troisième genre. Kant reprit l’aperception transcendantale de Descartes. Il établit les premiers principes de la connaissance dans l’âme en tant qu’hypostases des porrétans. La présence de formes empiriques pures (le temps, l′espace) et des catégories pures données comme des schémas dans l’esprit humain créent un habitus immanent de la pensée qui est établi *a priori*. Kant postmoderne, comme Scotus, affirme que la sphère de cognition et de rationalité créée *a priori* est donnée par une pure déduction transcendantale. Cette déduction a créé un deuxième étage d’objectivité donnée *a priori* et déterminée par la déduction pure. Elle est définie sous la forme d’*intellectus adeptus* hypostasiée d’Avicenne comme un être du troisième genre. En fin de compte, un *illuminatus* nommé Kant, comme Scotus, doit « voir » *a priori* et directement un schéma essentiel de la causalité ; sinon, il ne serait pas en mesure de le décrire et de le justifier objectivement.[[470]](#footnote-470) La forme du Sophisme oxfordien de Kant est exposée dans la citation décrivant la vision directe de l’identité objective qui traite des essences eidétiques (*wenn es nicht vor Augen hätte*). En suivant Scotus et Arnauld, Kant « observe » objectivement les choses comme les étants du troisième genre, qui n’existent pas réellement. Le concept d’esprit est donné à l’aide de l’intellect hypostasié d’Avicenne à travers les catégories de l’intellect pur (*Kategorien der reinen Verstand*), qui forme un principe formel et synthétique de toutes les expériences (*ein formales und synthetisches Prinzipium aller Erfahrungen*, KdRV, A 119). Ce schéma correspond à l’époque moderne au concept de « *potentia substantialis* » de Rufus (OBJ II, ch. 3.3.1). L’école du premier averroïsme et Ockham l’auraient rejeté en principe, car l’âme est une pure *tabula rasa*. Si l’âme n’était pas une pure puissance, elle ne pourrait pas reconnaître le monde universellement. Kant a créé une nouvelle forme d’habitus objectif et il a introduit la rationalité hypostasiée des formes données *a priori* directement dans le sujet. Cette conception des hypostases dans l’âme, le premier averroïsme l’avait critiquée dès l’année 1235, lorsque Grosseteste et Rufus introduisirent ces hypostases des porrétans dans le syllogisme déductif scientifique. Le philosophe de Königsberg acheva la révolution ouverte par le fondateur de l’objectivité en abolissant la dernière compétence métaphysique de Dieu moderne. Le sujet éclairé garantit l’objectivité de la création par son habitus objectif. Kant confia à l’homme la tâche historique de produire le sens de l’être uniquement à partir de lui-même (*er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen* ; OBJ II, ch. 3.5). Le rôle fondateur de la substance première dans le mode classique de *dativus possessivus* a été remplacé par un nouveau sujet. Son nouveau rôle sous la forme de *dativus auctoris* a créé un nouveau démiurge des formes rationnelles.

Séparé de sa pensée, Dieu moderne devait nécessairement mourir, car il était atteint d’une atrophie intellectuelle. Initié par Scotus, *deus otiosus* mourant du modernisme atteignit la phase de mort clinique achevée par le nihilisme de Nietzsche au début du XIXe siècle. Ce penseur radicalement vrai n’a fait qu’affirmer objectivement sur le mode de la vérité basée sur la volonté de puissance d’Olivi que ce produit de la modernité n’avait jamais vraiment existé ; alors, il ne pouvait vraiment mourir non plus. La volonté humaine de puissance créa Dieu de la modernité, et la même volonté de puissance ensuite enterra ce simulacre inutile. Dieu de *Modernorum* n’a jamais vraiment existé, tout comme le sujet humain démiurgique n’a jamais vraiment existé. Il a créé ce Golem fondateur du capitalisme à travers la prédication mythologique « *in artificialibus* ». La nouvelle forme de divine comédie commençait en délivrant le certificat de décès de Dieu moderne. Nietzsche déclarait mort d′un Dieu oisif de la pensée atrophiée et de la religiosité inutile. Dieu s’est étouffé par la métaphysique créée par les décadents intellectuels et les rêveurs.[[471]](#footnote-471) L’ère des croisades postmodernes débutait avec une faim des espagnols catholiques, c’est-à-dire une faim universelle de l’or ; elle trouvait son achèvement dans la version capitaliste sophistiquée du fardeau de l’Homme blanc de Kipling (ch. 5.5). L’Homme blanc de l’Occident s’assit sur le trône orphelin de Dieu moderne et il entama une nouvelle croisade du capitalisme impérialiste. Dieu n’a géré que le salut théologique, dont le postmodernisme ne se souciait pas trop. Le nihiliste des temps derniers (*novissimum*) se rachète grâce au pouvoir de la connaissance objective. Au lieu de Dieu, l’Homme blanc européen et américain, célébré par Rudyard Kipling, porte désormais le fardeau du salut. Dieu moderne est mort à la fin de la modernité dans le dépotoir de l’histoire, loin des centres objectivement victorieux de la rationalité instrumentale. Cette rationalité frénétique a déclenché la Première Guerre mondiale. Le postmodernisme transférait la rationalité divine au stade impérialiste du capitalisme, ce que Lénine déclare précisément dans l’ouvrage *L’impérialisme comme le stade le plus élevé du capitalisme* (1916). La mort de Dieu postmoderne n’a été remarquée que par quelques-uns au début du XXe siècle, car son successeur avait beaucoup à faire. Le nihilisme métaphysique des illuminés impériaux procédait à une division du monde et diligemment préparait la Première et la Seconde Guerre mondiale en apprivoisant la matière désobéissante de toutes sortes. Dans le nihilisme consommé de métaphysique, le Dieu anthropomorphe est devenu un ballast inutile de l’esprit postmoderne. La rationalité nihiliste déjà pleinement laïque du capitalisme est guidée par l’impératif de la vérité comme l’assimilation faite par Rufus. L’herméneutique confirme que la principale cause de la mort du simulacre divin dans le postmodernisme était un manque de l’activité raisonnable. Dieu moderne, objectivement séparé de sa rationalité et de sa volonté démiurgique, s’est retrouvé avec une nécessité fatale dans le cimetière des *scibilia* modernes. Après la mort de cette divinité moderne, le royaume de rationalité de Scotus devint pleinement indépendant dans son activité. Les mathématiques ont créé une nouvelle sphère d’« *esse intelligibile* » purement humaine. Elles se sont imposées comme une nouvelle forme de la religion laïque. Le monde est devenu un espace de rationalité neutre, façonné dans une forme nihiliste par l’instinct de conservation (*conatus*) établi par la rationalité instrumentale désormais dominante. Les *banksters* font le travail divin de la rationalité objective et la technoscience nihiliste conquiert le monde pour une fraction des élus illuminés qui dirigent des sociétés supranationales grâce à l’intelligence artificielle. L’habitus impérial et pleinement capitaliste des illuminés occidentaux suit le type moderne de nécessité basé sur la venue d′Antéchrist qui crée l′enfer de la rationalité instrumentale. Elle est déterminée par l’instinct de conservation d’un pour cent de l’élite mondiale qui essaie de dominer les 99 pour cent des soi-disant ressources humaines. La rationalité de préservation de soi ainsi établie, elle fonde une *Mobilmachung* totale, opérée par les nouveaux démiurges mondiaux presque paranoïaques. Cela correspond à la désignation nouvelle et objectivement vraie de l’époque contemporaine nihiliste appelée « anthropocène ».

## 5.4 Don Quichotte du premier averroïsme (William Ockham)

Dans la décennie suivante de Gandavus, Duns Scotus organisait les funérailles du second averroïsme. Il transformait le schéma ontothéologique réalisé selon le néoplatonisme de Simplicius en une prédication catégorique conçue objectivement qui suivait l’enseignement d’Aristote. Le second averroïsme prit une forme définitive qui entraîna sa mort. Dieu ne s’incarne plus dans le monde à travers des émanations objectives faites par son intentionnalité et sa volonté, comme c’était le cas chez Gandavus. Dieu de Scotus habite objectivement dans le monde à travers la rationalité neutre qui peut être connue scientifiquement (*imago*). Une déduction univoque et nécessaire formellement ranimait la relation de rationalité infinie et finie de Bonaventure basée sur le terme « *regula agentis in/creati* ». Les illuminés modernes marchant sur *via Modernorum* sont devenus actionnaires de l’entreprise divine et pleinement rationnelle qui produisait constamment la nécessité basée sur la rationalité objective. Après la mort du divin Fondateur, le sujet postmoderne a complètement privatisé ce travail rentable, pour se débarrer d’abord les actionnaires minoritaires. Les représentants totalement inutiles du premier averroïsme ont été envoyés au Léthé. L’ancien concept d’« homme—corps » est devenu des « ressources humaines » qui doivent être retravaillées selon la nouvelle version du *Cantique des Cantiques* (ch. 4.1.2). Cet *opus magnum* du capitalisme commençait par la copulation mythologique des deux puissances irrationnelles susmentionnées de cupidité (*appetitus*) qui ont créé la cosmogonie mythique originale du capitalisme. Le traitement de toutes sortes de « *inoboedientia materiae* » est passé par le terme d’« *informatio* » qui était ancré dans la pensée moderne depuis l’époque de Rufus (OBJ II, ch. 3.3.2). La découverte clé, qui définitivement acheva l’école du second averroïsme, est représentée par la causalité aristotélicienne et la substance que Scotus introduisit dans la métaphysique avicenniste. L’introduction de l’essence dans la structure de la prédication catégorielle fondait une connaissance certaine et déductive des propriétés divines et de la causalité objective divine. Lorsque la rationalité exemplaire a été envoyée dans le monde, la pensée humaine trouvait une règle objective et nécessaire pour procéder. Grâce à la nouvelle forme de déduction objective, la pensée éclairée n’a pas à emprunter la voie contingente de la connaissance fondée sur les substances premières réelles. Scotus n’a déduit la causalité créatrice qu’à partir de la logique de la pensée divine et il conçut *ex nihilo* l’être minimal donné objectivement. Le nouveau schéma de l’avicennisme éliminait le concept d’illumination qui servait de « *causa remota* » pour fonder la connaissance des illuminés modernes. L’exemplar est devenu une composante de l’essence divine. Son simulacre objectif, donné sous la forme de la conclusion déductive de la rationalité divine diffuse, acquit une forme objective d’être (*aliquitas*), qui est représentée de la manière finie dans la création (*imago*). L’*homo viator* moderne de Scotus reconnaît cette rationalité divine objective avec une certitude totale, bâtie sur la base de la connaissance objective qui est reconnaissable ensuite dans les substances réelles.

L’herméneutique suit la manière dont la première substance a progressivement acquis un caractère négatif par rapport à l’intellect éclairé des augustiniens et des avicennistes modernes. L’interprétation des *Seconds Analytiques*, présentée par Grosseteste à Oxford en 1230, amorçait l’éclipse de la première substance. Le mépris du principe « *ex inmediatis*» qui se référait aux substances réelles reçut une confirmation définitive dans la première version du Sophisme oxfordien créée vers l’an 1250. L’année 1256 marque une étape décisive dans l’avènement de modernité, lorsque les mendiants académiques remportent la première bataille contre les maîtres séculiers parisiens pour obtenir leur propre chaire à l’université de Paris. L’émergence de l’objectivité est liée à la naissance de la théologie moderne fondée par Bonaventure. La théologie moderniste devient une ontothéologie qui englobe le monde, Dieu et l’homme de manière mythologique, sur le mode de la vérité comme assimilation (*coaequatio*) faite par Rufus. Dieu moderne est devenu le fondement absolu et le porteur (*subiectum*) d’une nouvelle ontothéologie à travers un *Cargo culte* décrit par les anthropologues, cette fois concernant l’avicennisme modernisé. Dieu moderne est devenu l’idole principale et le simulacre (εἰδώλων) d’une intéressante tribu occidentale des illuminés qu’Albert appelait « *doctores Latini* ». Dieu objectif demeurait la principale idole académique de l’Occident latin pendant plusieurs siècles. Cette idole était adorée par les gnostiques modernes de la tribu appelée *intelligentia spiritualis*. Cette tribu académique des illuminés s’est alors engagée sur le sentier de la guerre des contemporains (*via Modernorum*) ; elle apprit à combattre l’école du premier averroïsme à partir de 1255. Dieu moderne portait toute la structure de la métaphysique chrétienne et il est mort à l’âge du postmodernisme, faute d’activité raisonnable manquante. Sa mort était historiquement nécessaire ; Hegel, un illuminé philosophique, en tant que porteur académique honoré du Saint Graal, l’a expliquée dans le paradigme de la logique absolue. Après la mort du Dieu moderne, l’idéalisme allemand s’est accroché à un peu d’esprit absolu pendant une courte période avant que Karl Marx n’entra en scène. La modernité a créé un nouveau mythe cosmogonique qui assure sa reproduction intellectuelle sous la direction de Furies académiques remodelées subjectivement. La survie de la modernité est assurée par une mythologie objective qui donne naissance à toutes les variantes possibles de *tertium ens*. Le démiurge humain assumait toutes les obligations métaphysiques que Dieu moderne avait exercées auparavant. Nietzsche organisa l’enterrement de cette idole à l’époque du nihilisme métaphysique intégral. La transformation d’Aristote faite par Scotus en une figure objective de l’avicennisme radicalement réformé démarrait la première étape philosophique des funérailles divines. Sa version géniale du Cargo culte faite à partir de l’avicennisme créa un nouveau type de rationalité qui annonçait la fin du premier et du second averroïsme. L’ontothéologie unitaire de modernité inaugurait une nouvelle époque, dans laquelle elle s’est progressivement approprié le monde, l’homme et Dieu pour les transformer en objectivité nihiliste. Elle est donnée aujourd’hui par la différence structurelle de toutes les choses par rapport au néant ou par la différence binaire du un mathématique par rapport au zéro pur. Le nihilisme fit l’histoire de l’Occident en suivant le mode destructeur d’une folie métaphysique (*Irre*) instaurée après la mort du Dieu adoré dans la tribu savant de *Latinorum*. L’époque du nihilisme contemporain a été inaugurée. La génération de philosophes dominés par la pensée d’*Oxfordian Fallacy* reprit la doctrine de l’objectivité de Scotus vers l’an 1300, d’abord à Oxford. Ces modernistes ont été influencés par le mélange du thomisme objectif et du scotisme, au point de sacrifier l’aristotélisme classique proclamé par le premier averroïsme. La nouvelle métaphysique confirma la victoire du nihilisme métaphysique et du tournant anthropocentrique de la pensée au début du XIVe siècle.

L’interprétation herméneutique de gigantomachie concernant la substance est obligée de décrire la dispute finale entre l’école du premier et du second averroïsme. William Ockham (†1347) fut un autre brillant tertiaire franciscain à Oxford qui s’opposa résolument à la nouvelle métaphysique de *Modernorum*. Il faut esquisser au moins les grandes lignes de ce dernier combat donquichottesque contre la modernité victorieuse. Au moins, un penseur d’Oxford suivait Roger Bacon et défendait la pensée du premier averroïsme contre les interprétations des modernistes et des scotistes de l’époque, qui transformaient la doctrine des anciens *Nominales* en métaphysique objective. Ce penseur critique s’est joint à l’effort des derniers représentants issus de l’école du premier averroïsme. L′herméneutique considère ce penseur comme le continuateur philosophique de Roger Bacon et Siger de Brabant. Le modernisme et le postmodernisme ont affecté cet auteur à leurs propres rangs, ce qui constitue une ironie totale ; cela correspond à un succès objectif de la tribu victorieuse appelée *sophistae Latini*. La conversion d’Ockham en un soi-disant nominaliste donnait lieu à une histoire sophistiquée de la philosophie. Après le déclin du premier et du second averroïsme, elle a codifié une nouvelle *Wirkungsgeschichte* de l’objectivité. L’herméneutique de l’objectivité doit retrouver toutes les thèses principales du premier averroïsme dans l’œuvre d’Ockham. Le point le plus important est l’interprétation exacte des *Catégories* selon la primauté de la substance première et la détermination de la cognition intellectuelle à partir de la substance actualisée reconnue sensuellement selon l’écriture CMDA. La conception aristotélicienne d’Ockham de l’imposition du sens (*suppositio*) défend fondamentalement l’exposition du sens de l’être fait de face qui forme la base de la vraie connaissance de réalité. Ockham soutenait sans compromis le principe « *ex inmediatis* » selon *Seconds Analytiques* en rejetant l’enseignement basé sur le Sophisme oxfordien défendu par les scotistes de l’époque. Il rejeta la métaphysique de Scotus sur tous les points essentiels en se référant à l’enseignement d’Aristote et à l’interprétation du *Corpus Aristotelicum* qu′Averroès avait exposé en totalité. Selon Ockham, le concept d’Avicenne et de Scotus qui concernent les universels objectifs *in re*, des espèces autonomes et de toutes les sortes exposées dans le panoptique de la pensée faite par les variantes nominalistes de *tertium ens*, elles ne peuvent pas exister ; tout cela est complètement absurde du point de vue de la métaphysique classique. Ockham n’a pas commenté l’écrit *De Anima* ou *Seconds Analytiques*, dont l’interprétation détermine l’appartenance à l’une ou l’autre école averroïste. Les générations suivantes ont donc manqué de l’élément décisif de l’interprétation, qui est nécessaire pour classer la philosophie d’Ockham dans l’école du premier averroïsme. C’est l’une des principales raisons pour lesquelles sa bataille philosophique contre le second averroïsme, qu’il fit surtout dans la première partie de sa vie mouvementée, est restée incomprise. Son combat philosophique prit fin en mai 1328, lorsqu’Ockham se joignit à Louis le Bavarois lors d’une inquisition lancée par Avignon papal. Guillaume défendit brillamment les prétentions politiques de Louis, concernant la souveraineté première du peuple et le pouvoir politique qui en découle. Comme dans le cas de Siger de Brabant et d’Olivi, l’enseignement de ce franciscain n’a jamais été publiquement condamné comme hérétique. La punition ecclésiastique concerne sa fuite d’Avignon, qui lui a probablement sauvé la vie. L’herméneutique doit expliquer le sens originel de la phrase bien connue « *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* ». Plus tard, des scotistes comme John Ponce (vers 1639) ont résumé l’enseignement d’Ockham sous cette phase, y compris le « rasoir d’Ockham », que William Hamilton introduisit dans la philosophie vers 1852. Le sens originel de cette expression correspond aux traits fondamentaux de la correction aristotélicienne qu’Ockham prit à l’égard de Scotus. Ockham défendit excellemment la doctrine du premier averroïsme, ne laissant aucune forme d’être du troisième genre qui nuirait à la connaissance de réalité.

À l’époque d’Ockham, l’université d’Oxford était complètement dominée par le Sophisme oxfordien ; en outre, elle était le berceau du scotisme objectiviste. Il n’est pas étonnant qu’Ockham se soit retrouvé dans la même situation que Roger Bacon, qui avait contesté l’école de Kilwardby et de Pecham. Les scotistes rejetèrent académiquement cet aristotélicien et connaisseur d’Averroès et le persécutèrent avec autant de zèle que, dans la génération précédente, les adeptes du second averroïsme avaient rejeté et persécuté Roger Bacon. En éliminant Ockham et en le transférant à l’école du soi-disant nominalisme, la modernité estompait la dernière trace de cette « obscurité » qu’Averroès avait vue dans la métaphysique d’Avicenne. La suppression de cette dispute et de tous les conflits ultérieurs entre le premier et le second averroïsme confirma le début de la nouvelle époque et détermina l’orientation nihiliste de la métaphysique moderne. Le conflit d’Ockham avec le second averroïsme en figure du scotisme d’Oxford était inévitable, car il concernait le dernier cycle de gigantomachie sur la substance entre les deux écoles. Auparavant, l’aristotélicien Abélard avait argumenté de la même manière contre les platoniciens, tout comme Anselme. Cette querelle rejoint la querelle précédente dans la Falsafa entre Averroès et Avicenne. Les matrices précédentes ont analysé toute une série de formes différentes de l’éclipse de la première substance (Avicenne, Grosseteste, Rufus, Scotus). L’oubli historique de l’être (*Seinsvergessenheit*) a été lié à la manifestation objective de l’être et transformé dans la métaphysique de *Latinorum* en éclipse de la réalité due à la forme moderne de la vérité. Elle est devenue une correspondance de l’esprit éclairé avec lui-même (*rectitudo*). Cela a donné lieu au caractère nihiliste de modernité qui est lié au déclin de la substance première dans la connaissance scientifique. Le Sophisme oxfordien donna naissance au vagabondage paranoïaque de la philosophie occidentale (*Irre*), qui a pris le chemin de *Modernorum*. Tout le parcours de cette « science » moderne commençait quand l’école moderniste′s d’Oxford et de Paris mal interprétait la preuve métaphysique et scientifique donnée dans *Seconds Analytiques* (OBJ II, ch. 3.3.1). Rappelons l’oracle des mystères donné par Plutarque, qui commandait à une philosophie nouvelle et déjà confuse de sauver les phénomènes (OBJ I, ch. 1.3.3). La dernière analyse de l’éclipse de l’être entre Avicenne et Averroès (OBJ I, ch. 2.4.1) doit nécessairement porter sur le conflit entre Ockham et Scotus. Selon Ockham, les thèses fondamentales du second averroïsme et du scotisme conduisent au dualisme entre pensée et réalité, qui forme la philosophie absurde des Modernes. Les matrices d’objectivité précédentes ont montré qu’Alvernus, Albert et Bacon ont adopté un point de vue critique similaire à l’égard du groupe des *sophistae Latini*. La nouvelle constellation de la gigantomachie concernant la substance était établie par l’émergence de la métaphysique scotiste. Le dernier représentant du premier averroïsme argumente contre le scotisme de la même manière que ses prédécesseurs contre les premiers modernistes. Selon Ockham, les entités objectives de Scotus premièrement n’existent pas et, deuxièmement, elles n’ont aucun sens dans une métaphysique correctement conçue. L’objectivité en métaphysique représente donc un cas modèle de multiplication inutile de *tertium ens*.

Ockham n’a pas sauvé la métaphysique de sa dévaluation objectiviste dans le scotisme naissant. Le dogme du Dieu anthropomorphe était si brillamment présenté dans la métaphysique de Scotus que les générations suivantes des modernistes, des postmodernistes et des nihilistes philosophiques contemporains n’ont pas pu résister à l’apparition de cette nécessité objective faite comme une *veritas* objective. William Ockham a joué le rôle ingrat et donquichottesque du dernier premier averroïste à Oxford. Ce brillant penseur et logicien aristotélicien intégralement défendait la réalité des substances premières qui exercent effets causals sur la cognition donnée naturellement. Le sens est fondamentalement créé à partir de la direction des choses réelles, en exposant le sens à la pensée provenant de face. L’intention première de la cognition donnée de cette manière (*intentio prima*) est déterminée par l’imposition première du sens donné *per prius* à partir de la direction de la première substance (*personaliter*). Ockham défendait la cognition selon CMDA et il sauva la relation entre la partie active et la partie réceptive de l’intellect. Dans la polémique contre le scotisme, il défend la théorie de la connaissance et de la vérité, qui produit une synthèse de l’expérience sensorielle et intellectuelle. C’est le premier averroïsme de l’école de Blund, de Siger et de ses disciples. Contre la métaphysique d’Avicenne, il fallait opposer une version actualisée de la « méta-physique » d’Averroès et défendre la connaissance des substances premières dans les nouvelles conditions historiques. Ockham s’est brillamment acquitté de cette tâche, en concentrant sa critique contre le scotisme. Dans l’intérêt de la vérité, ce tertiaire franciscain adopta la même approche cohérente à l’égard de Scotus que Bacon à l’égard de Rufus, Albert à l’égard de Kilwardby et Aquin à l’égard de Pecham. Ockham expliquait le sens originel des *Catégories* et *De Interpretatione* à partir de la position aristotélicienne. Puis, à la manière de l’école sicilienne, il interpréta de façon critique les points erronés de la métaphysique de Scotus. Le dernier défenseur du premier averroïsme exposait pour la dernière fois la théorie de la vérité comme correspondance réelle. Il n’y a pas de lien ontologique intermédiaire entre la première et la seconde substance, car l’une est donnée *simpliciter* dans la réalité, et la seconde est donnée *universaliter* dans la pensée humaine. Par conséquent, toutes les sortes de *tertium ens* sont superflues. Pour une véritable connaissance du monde, les entités qui existent dans la réalité ou dans la pensée sont tout à fait suffisantes. Pour répondre aux critiques logiques et sémantiques des modernistes, il a utilisé les commentaires du *Corpus Aristotelicum* d’Averroès et il pleinement défendait l’interprétation de la cognition selon CMDA. Le titre du chapitre consacré à sa philosophie montre qu’il s’agissait d’une sorte de lutte donquichottesque. Le dernier Mohican du premier averroïsme n’a pas pu arrêter l’offensive victorieuse de *sophistae Latini.* L’abolition victorieuse du premier et du second averroïsme par Scotus a été achevée par ses disciples à Oxford. Cet exploit déjà pleinement façonnait l’histoire de l’époque à travers *via Modernorum* nouvellement ouverte. Ockham probablement terminait ses études à Londres, où il a reçu le titre de *Doctor theologiae* vers 1317. Il est compréhensible que ce brillant philosophe n’ait pas obtenu ce titre académique à Oxford. Il fut contesté sur le plan académique par les principaux représentants du modernisme et il fut envoyé à Avignon pour une enquête inquisitoriale en 1323. Le connaisseur d’Aristote et d’Averroès à Oxford et le logicien classique hors pair connut une fin tout aussi tragique dans son *alma mater* que son prédécesseur Bacon une génération avant Ockham.

### 5.4.1 Défense de l’aristotélisme authentique

Commençons par la découverte la plus importante pour l’herméneutique, à savoir l’exposition du sens d’être pris de face, en actualisant la cognition à partir des substances premières. La paternité par Ockham de l’ouvrage *De intellectutu possibili secundum Averroem* (OTh 8, 237-47) est considérée comme controversée. L’herméneutique confirme que la conception de l’*intellectus possibilis* dans ce traité est interprétée selon l’intention originale d’Averroès (OBJ I, ch. 2.4.3). Le rejet de l’intellect cosmique séparé s’explique par l’interprétation des deux problèmes (*duae difficultates*) dans l’enseignement d’Averroès. Il faut d’abord éliminer l’interprétation avicenniste d’Averroès, car elle est erronée. Ockham rejette la conception de l’intellect cosmique qui agit sur notre connaissance comme un moteur externe, parce qu’elle contredit la foi chrétienne.

« Je dis que l’intention du Commentateur dans son troisième livre *De anima* est donnée de telle manière qu’il y a deux intellects qui sont réellement (*realiter*) différents en tant que substances. Celles-ci ne sont pas données à l’homme comme ses capacités (*non sunt in homine sicut perfectiones in perfectibili*), mais agissent sur lui uniquement de l’extérieur, en tant que moteur du corps. Il a ainsi défini les intelligences cosmiques liées à la sphère céleste comme le mouvement des sphères effectué par des moteurs initiateurs. Cette conception doit être rejetée du point de vue du christianisme. » [[472]](#footnote-472)

L’interprétation averroïste a combiné de manière univoque deux formes complètement différentes de l’intellect en un seul être du troisième genre, ce qui est une erreur de principe. Le traité *De intellectu possibili secundum Averroem*, mentionné plus haut, interprète le processus de cognition selon Averroès en faisant référence au terme « *copulatio* »*.* William explique la partie importante de CMDA qui traite de la question de l’unité de l’intellect matériel et spéculatif (CMDA III.5, p. 392.158–63). Ockham respecte l’avertissement du Commentateur sur la difficulté du sujet. Suivant l’exemple de l’évêque Alvernus et de l’école du premier averroïsme, il distingue clairement deux phénomènes, à savoir la forme cosmique de l’intellect en tant que substance immatérielle actualisée et la faculté humaine de l’intellect, qui est donnée par les activités de la personne. Ces deux formes sont fondamentalement différentes l’une de l’autre quant à leur être. Il devient alors clair que dans le cas de la cognition humaine, il n’est pas possible d′utiliser les formes substantielles cosmiques de l’*intellectus possibilis* et de l’*agens*, mais seulement les capacités susmentionnées de l’homme. Après cette différenciation fondamentale des deux types d’intellect, il est possible de d′interpréter la capacité de compréhension selon CMDA, ce qui constitue une autre difficulté fondamentale. Il faut bien suivre la direction de raisonnement qui part d′*intellectus possibilis* comme *quartum genus* pour arriver à cet intellect comme *tertium genus*.

« Qui veut suivre l’enseignement du Commentateur doit dire que l’intellect possible est la première faculté qui appartient pleinement à l’homme (*intellectus possibilis est prima perfectio hominis*). L′act de cet intellect (*intellectio*) arrive an second et il est l’achèvement de cette capacité humaine. Ensuite on peut constater que l’intellect possible chez l’homme est donné par un lien spécial ou par une acquisition, que le Commentateur appelle par le terme de “par connexion” (*copulationem*). Sur la base de cette connexion, on peut dire que l’homme est une créature douée de compréhension et de rationalité. » [[473]](#footnote-473)

La partie réceptive de l’intellect individualise la connaissance au niveau de la première actualisation qui concerne la connaissance intellectuelle (*intellectus possibilis est prima perfectio hominis*). L’intellect possible en acte établit l’ensemble du processus de compréhension dans le mode *per prius*. Cette composante active crée ensuite le contenu universel (*intellectio, quae est actus secundus*) dans le processus achevé d’abstraction (*ultima perfectio*) réalisé dans le mode *per posterius*. Averroès nomme la relation entre les deux composantes de l’intellect dans l’âme par le terme « *copulatio* » qui, dans le CMDA, n’a rien à voir avec l’intellect séparé des néoplatoniciens et d’Avicenne. Rappelons les déclarations similaires de Siger sur l’âme humaine composite. Il définit l’intellect qui vient de l’extérieur par rapport à la partie sensuelle de l’âme. Ockham sait bien que l’intellect possible se rapporte principalement à l’actualisation de la connaissance sensuelle et non à un intellect actif séparé. La puissance de l’intellect tient au fait que l’*intellectus possibilis* immatériel est actualisé par les espèces sensuelles et, grâce à son immatérialité, il les reçoit en tant qu’espèces intelligibles. L’*intellectus agens* transforme ensuite ces contenus en une connaissance universelle réalisée par le processus d’abstraction. L’unité de la connaissance individuelle, qui est universellement donnée à tous les hommes, est énoncée dans la dernière phrase (*homo sufficienter dici intelligens et rationalis*). Rappelons le point de vue similaire de Siger de Brabant, qui souligne clairement que CMDA utilise ce terme pour relier les composantes passives et actives de l’intellect individuel (*de natura sua solum est in potentia ut nobis copuletur*; ch. 4.4.3). La connexion de l’intellect réceptif avec l’être humain (*homo*) dans le mode objectif de la *copulatio* selon la définition de l’intellect dans CMDA procède uniquement par abstraction, alors sur le plan de *quartum genus*. La partie suivante du traité défend l’acte individuel de l’intellect selon CMDA sur le mode de *tertium genus*. La citation sépare la conception authentique de l’intellect d’Averroès de l’interprétation averroïste des modernistes.

« L’intention du Commentateur est de voir que l’entendement est effectivement causé par les phantasmes et est élaboré par l’intellect (*intellectio causatur a phantasmate effective et intellectu*). Il est donc nécessaire qu’une certaine idée sensuelle soit donnée dans une personne concrète et pas dans une autre. Celui qui n’a pas cette idée manque d’une partie de la causalité nécessaire à la cognition ; donc, il ne tient pas la cognition intellectuelle basée sur les fantasmes. » [[474]](#footnote-474)

La citation défend l’exposition du sens pris de face, par la direction des espèces sensuelles actualisées. Cette espèce est nécessaire au processus d’abstraction conçu individuellement et donc au type unique de cognition (*intellectio causatur a phantasmate effective*). Étant donné que la perception sensorielle est personnalisée, le processus de cognition donné par l’actualité des phantasmes appartient à chaque personne de manière unique (*unum phantasma potest esse in uno homine et non in alio*). La conclusion souligne que la cognition n’est pas complète sans les phantasmes (*deficit causa partialis requisita ad intellectionem*). En raison de ce déficit, le schéma de la cognition est défectueux à la fois dans le second averroïsme et dans le scotisme. Leur cognition ne va pas jusqu’aux substances premières réelles et, par conséquent, la première intention donnée dans le phantasme ne devient jamais une *causa efficiens* de la seconde intention universelle. Une conséquence classique de cet échec de la modernité est l’incapacité d’accepter la conception de la vérité d’Aristote comme la correspondance présentée par le Commentateur comme *proportio* ou *similitudo*. Nous trouvons la défense de l’exposition faite de face à la suite du premier averroïsme dans un court, mais philosophiquement très dense passage de *Quodlibet I*, q. 11. L’auteur rejette non seulement la conception de l’intellect numériquement unifié pour tous les hommes, mais aussi le raisonnement du second averroïsme. La réponse distingue l’enseignement authentique et inauthentique de CMDA sous la forme de deux apories à résoudre (*duae difficultates*). Dans le cadre du premier et du second averroïsme, la connaissance intellectuelle prend deux perspectives complètement différentes. La distinction d’Ockham est exacte et s’appuie sur une connaissance approfondie de la querelle entre Aquinas et Siger qui a été présentée dans la matrice précédente. Par l’unité de l’intellect, Ockham entend l’intellect comme puissance qui ne représente que le concept abstrait de l’intellect dans la pensée, donné comme *quartum* *genus* dans CMDA. La question plus complexe vise la reconnaissance de l’intellect comme moteur de l’âme, pris comme processus réel de connaissance (*tertium genus*).

« En ce qui concerne le second point, il y a un double problème (*duae difficultates*). La première est donnée par le fait que nous comprenons l’intellect comme une forme corporelle, c’est-à-dire l’intellect comme faculté de compréhension (*intellectu tamquam per formam corporis vel potentiam intellectivam*). La seconde difficulté est donnée par le fait que l’intellect n’agit en nous que comme moteur du corps et non comme une forme (*intellectus sit in nobis solum sicut motor corporis et non sicut forma*). » [[475]](#footnote-475)

Ockham prit la brillante interprétation de Siger de l’unité de l’intellect en tant que capacité cognitive de l’âme, qui agit à travers l’âme en tant que forme unique du corps. Il rejette ainsi le semiaverroïsme d’Aquin qui considère l’intellect comme une forme hypostasiée dans l’âme. Ockham est bien conscient qu’il existe une double interprétation de CMDA dans l’école du premier averroïsme. La clé est la double conception de supposition qui concerne la perspective de la connaissance de la nature de l’intellect ; elle est explorée dans le syllogisme concernant l’unité de l’intellect (*suppositio quod*). Ockham distingue précisément la nature existentielle de l’intellect (*tertium genus*) et son concept universel (*quartum genus*). Le terme « *supposito* » comprend tout d’abord l’interprétation authentique d’Averroès présentée par Siger. Il défend l’intellect comme la faculté de l’âme, qui est la forme du corps. Ockham le prend pour acquis, car c′est une seule possibilité pour réaliser l’unité de la personne selon le principe de Siger « *homo ipse intelligit* » (ch. 4.4.3). La seconde conception de l’intellect selon l’Aquinate défend l’*intellectus possibilis* hypostasié comme une forme autonome dans l’âme (*qua2*, ch. 4.5.3). Le point de vue de Thomas est clairement rejeté dans la deuxième phrase. L’intellect ne peut agir comme une forme indépendante à côté de l’âme (*non sicut forma*). L’intellect humain, pris en lui-même, représente une pure puissance et il ne peut jamais être dans l’homme comme une forme actualisée, d’une nature autonome, agissante et subsistante. L’âme est la seule forme du corps et non l’intellect. Ockham fut probablement le dernier connaisseur de CMDA interprétée selon l’école sicilienne qui distinguait la différence majeure dans l’interprétation du premier averroïsme entre Siger et Aquin. La deuxième partie de la supposition rejette la notion néoplatonicienne de *copulatio*, qui est donnée par l’influence d’un intellect cosmique externe sur notre intellect. Si l’intellect est défini comme *tertium genus* selon CMDA, alors il est donné sur le mode de Siger « *inmixtus* » et « *ab extrinsece* » par rapport au corps en tant que son moteur intellectuel (*intellectus sit in nobis solum sicut motor corporis*). Comme nous l’avons expliqué dans les parties précédentes, les alexandrins modernes ont défendu cette vision d’un intellect hypostasié et séparé. Averroès clairement rejetait l’avicennisme comme une erreur fondamentale de falsafa. Après lui, le premier averroïsme fit de même à l’égard des *Modernorum* Latins. Ockham n’a aucun problème avec le rejet d’*intellectus possibilis* numériquement uniforme de l’averroïsme pour tous les hommes ; c’est un non-sens évident en termes de cognition (*impossibile quod idem simul et semel sit sciens et ignorans*, ibid, p. 67.25). La critique d’Ockham rejetait de manière compréhensible le dualisme primitif de l’âme et du corps constitués en deux substances indépendantes, parce qu’il représente l’averroïsme typique de *Modernorum*. Pour l’herméneutique, la défense de l’exposition de l’intellect par la direction des phantasmes est essentielle. Elle transmet à l’intellect l’actualité de la réalité reconnue et lui fournit le contenu sensuel nécessaire à l’abstraction intellectuelle. La citation reproche aux représentants du second averroïsme d’attribuer ce type de connaissance à l’intellect actif séparé qui rejoint l’âme connaissante.

Ockham rejette en principe toutes les explications de cognition naturelle qui ne sont pas basées sur des fantasmes corporels. Les modernistes ont présenté la conception avicenniste de *copulatio* qu’ils ont prise à tort pour la doctrine d’Averroès. Voir la conception susmentionnée et rejetée de *copulatio*, qui est liée à l’*intellectus agens* autonome. Les autres averroïstes prétendent que l’actualité d’*intellectus agens* est à l’origine de la diversité des contenus reconnus par le fait que l’intellect actif se connecte directement aux phantasmes individuels. Ockham attire l’attention des modernistes sur le fait que cette reconnaissance individuelle ne serait pas possible dans le cas d’un intellect séparé. Ce type d’*intellectus agens* est la substance ou la forme immatérielle actualisée ; en tant que telle, elle entraîne un effet causal selon le principe « *operatio sequitur esse* ». Selon l’être unique de l’intellect cosmique substantiel, sa causalité est également donnée sur le mode de « *hoc aliquid* ». Alors l’intellect actif détaché se rattacherait à la pensée à chaque fois de la même manière, sur la base de son être unique. Suivant l’interprétation existentielle de CMDA et de Siger, Ockham soutient que la connaissance intellectuelle est en notre pouvoir. L’*intellectus agens* autonome (même sous la forme de l’Aquinate *qua2*) ne peut produire des actes de pensée en tant que sujet propre de pensée, parce qu’il déterminerait causalement l’acte intellectuel comme son propre effet. Ockham défend la ligne de Siger sur le mode « *subiective—obiective* », car il est le seul philosophe après Averroès et Siger à établir l’unité de cognition sur le mode de l’ipséité de la personne. La connaissance intellectuelle est l’acte de la personne existante.

« Si vous prétendez que l’acte individualisé de penser peut être tenu par l’acte différent de connecter l’intellect avec des fantasmes, c’est faux. Dans le cas de diverses connexions à l’intellect, il serait impossible que le sujet de ces connexions pense le contraire. Cependant, puisque les fantasmes sont une cause effective de cognition pour les contenus reconnus dans l’intellect, les actes de pensée opposés sont contenus dans l’intellect de manière subjective (*sunt in intellectu subiective*). » [[476]](#footnote-476)

La citation explique aux alexandrins modernes comme Bonaventure, Kilwardby et Scotus leur erreur fondamentale concerne l’exposition de connaissance faite par-derrière. L’intellect moderne reste dans son actualité immanente en tant que substance ou la forme et il rejoint les fantasmes de la personne (*propter diversam copulationem intellectus cum phantasmatibus*). Aquin attribuait la même théorie à l’*intellectus possibilis* séparé à l′averroïsme. Cependant, du point de vue de l’aristotélisme, il s’agit là d’une pure absurdité. L’intellect n’est pas un *tertium ens* au sens d′une quasi-substance actualisée (*in eodem subiecto primo*) qui faisait par elle-même la cognition en initiant une connexion avec les phantasmes. La citation s’inscrit à nouveau dans la ligne de l’école de Siger. Les connaisseurs du Commentateur conçoivent l’acte de l’intellect immatériel séparé comme une pure puissance dans le mode *subiective* et l’intellect gouverne avec le corps dans le mode *obiective*, parce qu’il n’a pas d’organe sensoriel (ch. 4.4.2). Les espèces sensuelles exercent une causalité effective ; la personne hylémorphique est le seul sujet en tant que porteur corporel des facultés intellectuelles. Le second averroïsme et Aquin dans le premier averroïsme ont pris l’intellect hypostasié comme le sujet de connaissance. Il forme une substance du troisième genre dans le second averroïsme ; Aquin le prit pour une forme du troisième genre. Seul Siger prend l’intellect comme une simple puissance ; son acte de connaissance est donc pleinement personnalisé et la personne est pleinement unifiée. Ockham explique en vain aux semiaverroïstes d’Oxford, c’est-à-dire aux thomistes et aux scotistes, que la substance du troisième genre fait sortir la cognition d’elle-même. La thèse de Siger « *homo ipse intelligit* » perdrait sa validité. L’âme moderne ne peut pas être potentiellement tout, selon le *De anima*. Chaque substance prend sa détermination actualisée par le fait qu’elle est « *hoc aliquid* ». La phrase suivante rappelle aux modernistes leur erreur fondamentale. La pensée donnée par *intellectus possibilis* n’a pas d’actualisation nécessaire pour se modifier. La détermination causale de l’intellect procède uniquement de phantasmes (*phantasmata non se habent nisi effective ad illa quae recipiuntur in intellectu*). Par conséquent, Averroès adhérait au concept de Themistius d’*intellectus materialis* en tant que composante réceptive par rapport aux sens déjà actualisés, afin de maintenir l’acte individuel de la cognition. Selon Ockham, si l’intellect était donné comme substance, il ne serait pas capable de reconnaître quelque chose de différent de lui-même ou de connaître le sens de l’alternance d’oppositions accidentelles (Socrate assis, Socrate couché) qui se greffent sur une base substantielle et donc actualisée. La substance est donnée *simpliciter* et *per se*; elle est donc ce qu’elle est, et ne peut être autre chose par elle-même. L’intellect de *Modernorum* ainsi conçu serait un pur non-sens. Le changement dans la cognition se fait toujours à travers la causalité effective des espèces sensuelles. Nous changeons de cognition parce que l’intellect fait une puissance dans notre âme ; il est donné sur le mode *subiective* en ce qui concerne son propre acte de pensée immatérielle et *obiective* en ce qui concerne la relation extérieure (mais actualisée) avec le corps matériel. La cognition se modifie en fonction des effets venant de l’extérieur afin de conserver la vérité comme correspondance. L’*intellectus possibilis* accepte les *species sensibilis* actualisées de la cognition sensuelle ; l’âme composite les comprend sur le mode « *inmixtus* » et donc « *obiective* ». Pour la plénitude de la réceptivité, il est vrai que l’universalité de l’intellect n’est donnée que subjectivement et potentiellement en ce qui concerne les effets des phantasmes actualisés. Par conséquent, l’intellect *per se* ne peut apporter aucun changement réel en lui-même. Si le contraire était vrai, alors la version extrême de la vérité d’Anselme comme *rectitudo* se produirait, par laquelle l’intellect est donné essentiellement (*res cogitans* de Descartes). Il compare ses propres formes intelligibles ou supposées comme des déterminations accidentelles opposées de sa propre substance. Un tel « intellect—substance » n’existe pas réellement et il représenterait un être absurde et superflu du troisième genre ; de plus, il ne connaissait rien de réel. Chacun de nous pense personnellement et non parce qu’une forme intellectuelle s’unit à nous. La vérité en tant que correspondance est possible parce que la puissance cognitive de l’intellect est actualisée par les fantasmes sensuels (*ad illa quae recipiuntur in intellectu*). L’actualisation des fantasmes détermine principalement la composante purement passive de l’intellect dans le mode d’exposition venant de l’avant. Un tel effet de la réalité sur l’intellect (*ad illa*) porte le caractère fondamental d’une efficacité causalement donnée (*phantasmata non se habent nisi effective*). Ces conditions remplies, la composante intellectuelle de l’âme est potentiellement tout selon *De anima*. C’est précisément pour cette raison qu’*intellectus possibilis* n’est pas une substance ou une forme, comme le prétendent à tort les modernistes jusqu’à ce jour.

Un changement causé par *species sensibilis* et par la suite par *species intelligibilis* ne peut être causé que par des choses actualisées qui affectent les sens corporels. Grâce au substrat cognitif du corps animé en tant que première substance actualisée, nous sommes capables d’absorber les contraires des perceptions (corps—œil—noir/blanc). Puisque nous reconnaissons les choses réelles avec les sens corporels, notre corps change et, sur le mode de proportionnalité, la cognition intellectuelle de l’âme réceptive change en conséquence. L’intellect ne produit pas de connaissance par lui-même, car il ne reconnaît que grâce à sa réceptivité. Nous ne sommes pas un ange avec son intellect actualisé, encore moins l’intellect divin. La critique de l’exposition de l’intellect faite par-derrière est contenue dans la citation, qui confirme l’unité d’Ockham avec le premier averroïsme. La relation entre l’intellect passif et actif est définie par rapport au second averroïsme. La clé est la distinction entre les termes « *intelligibile in actu* » et « *intellectum in actu* ». Ockham rejette en principe la théorie du *scibile* hypostasié qui se trouve objectivement dans les choses réelles. Ce mode de connaissance moderne, donné par la dénudation des formes universelles, est considéré comme le signe fondamental du deuxième averroïsme. Le schéma moderne de l’intellect actif hypostasié n’a pas besoin de l’intellect possible, car il actualise les formes universelles potentielles directement à partir des choses. Ockham est fondamentalement opposé à une telle théorie. Cette interprétation n’est pas conforme à l’argumentation d’Aristote ni au sens de CMDA.

« Si l’on prétend que la connaissance actualisée naît d’un état potentiel donné dans les choses connaissables (*de intelligibili in potentia intelligibile in actu*), alors je dis que ni le Philosophe ni le Commentateur ne raisonnent de cette manière. Tous les deux argumentent ainsi : l’intellect actif génère (*intellectus agens facit*) à partir de l’intellect passif sa forme actualisée (*de intellecto in potentia intellectum in actu*). Et cela est vrai parce que l’intellect actif produit la connaissance de telle sorte que quelque chose est donné comme un contenu actualisé de pensée (*aliquid est in actu intellectum*) qui n’était auparavant que potentiellement donné (*prius fuit in potentia intellectum*). » [[477]](#footnote-477)

La phrase initiale rejetait fondamentalement la possibilité que la cognition soit apparue à la suite d’*intellectus agens* qui transfère les espèces du troisième genre en tant qu’universalia potentiels (*intelligibili in potentia*) sous une forme universelle actualisée (*intelligibile in actu*).

Une telle traduction des universaux hypostatiques ou objectifs (*scibile, concretum*) dans la réalité possède un caractère mythologique, qui est donné par la nature actualisée et hypostatique de l’intellect des illuminés académiques. Ce faux schéma cognitif a fondé l’erreur moderne (*Irrtum*) de pensée occidentale ; l′histoire démarrait par Avicenne qui produisit la réalité objective à partir de lui-même (*incepit quasi a se* ; OBJ I, ch. 2.5). La différence entre l’intellect hypostatisé de la modernité en tant que producteur démiurgique de la cognition et le contenu abstrait (*intellectum*) tiré des espèces sensuelles détient un caractère fondamental. Encore une fois, la double nature des espèces se distingue clairement dans le premier et le deuxième averroïsme. L’être du troisième genre n’est pas le même que l’objet intentionnel assumé dans l’acte d’*anima intellectiva*. Selon CMDA, l’intellect absorbe l’actualité des fantasmes sensuels et intelligibles ; il a donc besoin de l’intentionnalité et du diaphanum. Les matrices précédentes ont expliqué comment et pourquoi la médiation due au diaphanum cessa d’exister dans la modernité. L’intellect ne crée pas d’espèces intelligibles en lui-même en absorbant des contenus intelligibles par une médiation formelle. Une synthèse active de la connaissance n’est accomplie que par *intellectus agens* (*facit de intellecto in potentia intellectum in actu*). La modernité a échangé *intellectum* fait à partir de réalité avec son propre simulacre sous la forme d’*intelligibile* ; elle créa un schéma absurde de la cognition objective et de la vérité objective. Les modernistes ne retiennent aucune sorte de vérité comme une correspondance aristotélicienne de la réalité extérieure et de l’intellect humain.

La citation explique clairement aux modernistes, en forme de la dernière connaissance historiquement correcte d’Averroès, que le processus d’acquisition de la connaissance est absolument différent de la manière cognitive de *via Modernorum* devenue le vainqueur. L’*intelligibile* moderne des objectivistes n’est pas l’*intellectum* du Commentateur. L’intellect actif ne peut pas par lui-même former des contenus universels de pensée à partir de sa propre actualité donnée en dehors de l’expérience sensuelle, puis les transférer dans la cognition actualisée. Bacon déclarait déjà que c’était un non-sens, et son disciple à Oxford confirme la même chose. Du point de vue de la connaissance, l’âme est une *tabula rasa*. L’*intellectus agens* humain est donné comme une simple faculté et il n’a aucun contenu inné (voir *locus specierum* d′Augustine), qu’il pourrait transférer à la réalité. Le rôle indiqué de l’intellect actif, en ce qui concerne l’actualisation due à l’espèce du troisième genre ou au Dieu moderne en tant que cause effective de la pensée de Scotus et Descartes, un tel schéma n’existe ni dans l’enseignement d’Aristote ni dans celui d’Averroès. Ockham considère le platonisme des avicennistes comme insensé. Une thèse similaire postule la pluralité des substances chez l’homme. De plus, cette pluralité d’entités absurdes est doublée par la supposition erronée liée à l’existence du troisième genre. Cet être impossible remplace la première substance et sa connaissance. Les matrices précédentes ont déclaré que ce schéma est apparu vers 1230 dans le cadre du Sophisme oxfordien, selon lequel les essences de porrétans ont commencé à jouer le rôle de la première substance. Une cognition vraie doit aller aux choses dans la réalité, comme Aristote et le Commentateur l’ont fait toute leur vie. Par conséquent, les êtres du troisième genre ne peuvent pas être multipliés à la manière des néoplatoniciens et des avicennistes modernes. Il est nécessaire de décrire l’actualisation de l’intellect par les choses réelles elles-mêmes. La phénoménologie d’Ockham faite dans le style de Siger dit clairement que nous devons voir l’acte de savoir fait par l’intellect actif (*quod intellectus agens facit*). L’activité de l’intellect ne concerne pas principalement l’être objectivement donné, car il n’existe pas dans la réalité. La détermination de l’intellect est actuelle parce qu’elle se déroule sur le mode d’*abstractio* et non de *denudatio*. Il n’y a pas d’être du troisième genre sous la forme d’*intelligibile* moderne, qui puisse être observé directement, à travers n’importe quel intellect éclairé. Les projets à la *scibile* de Rufus, *intelligibile* de Scotus ou *eidos* de Husserl prétendent le contraire. La citation dit que l’intellect arrive au contenu de la cognition (*intellectum*) à travers la composante réceptive de l’intellect. L’herméneutique ne prend donc pas pour testament d’Ockham sa fameuse défense des universaux qui ne sont donnés que dans l’esprit.[[478]](#footnote-478) Certes, les universaux n’existent que dans l’esprit, mais cela ne signifie pas qu’ils surgissent *ex nihilo*, comme le croient les modernistes. Ce testament dit « nominaliste », souvent cité, doit être replacé dans le contexte de cognition faite selon l’interprétation de Siger dans l’école sicilienne. Les universaux sont donnés comme concepts universels conformément à l’enseignement général du premier averroïsme dans le mode *quartum genus* ; par conséquent, ils n’existent que dans l’intellect. Scotus reprit cette conception des universaux du premier averroïsme, de sorte qu’il n’y a pas de différence entre son semiaverroïsme et Ockham sur ce point. Le cœur de l’enseignement d’Ockham est la défense de l’unité authentique de l’intellect selon CMDA, qui, en termes du sens, suit l’option phénoménologique fondamentale qui justifie l’ipséité de la personne comme l’a fait Siger (ch. 4.4.3). Le terme clé « *ad omnem* » dans la citation suivante détermine l’exposition du sens de l’être selon Siger.

« Nous savons bien par nous-mêmes que pour tout mouvement d’un endroit à un autre ou pour le changement (*ad omnem motum localem et alterationem*), les actions du corps et de tout ce que nous expérimentons sensuellement en nous-mêmes sont suffisantes, comme cela est évident dans le cas de la cognition et de la volonté. » [[479]](#footnote-479)

Nous faisons l’expérience de la perception sensorielle et des activités intellectuelles sur le substrat physique, qui est à la base de notre personnalité (*dispositiones corporis*). Grâce à sa réceptivité potentielle et à son actualisation substantielle, le corps animé est capable d’accepter toutes les déterminations contradictoires, car il est une première substance actualisée ; elle forme un *subiectum* de cognition réalisé sur le mode *ipse*, qui est la personne actualisée (*experimur in nobis*). Ockham insiste sur l’actualisation de l’intellect uniquement à partir des sens et à travers le corps animé comme le seul substrat de la cognition. Seul le corps animé porte la capacité de subir un changement, soit qu’il est donné matériellement dans le cops, soit non matériellement dans l’intellect. Cette connexion du sensuel et de l′intellectuel de l’âme en tant que seule forme du corps établit la manière phénoménologique qui explique l’actualisation de cognition quand à son cours réel. L’expérience de cognition correspond à la vision de Siger de l’ipséité attachée à la première personne (*experimur—conscii sumus*), que le Maître du Brabant opposait à « l’Homme volant » d’Avicenne. L’intellect est actualisé en tant que puissance immatérielle de l’âme à partir des sens. Toutes nos facultés et capacités sont données dans la première substance, dont la forme unique est l’âme subsistant dans le corps personnel. Ensuite, selon Siger, nous acquérons à la fois la connaissance des sens et la réflexion de la connaissance (*nos enim consciii sumus ex virtutibus corporis intellectum*, ch. 4.4.2). L’unité de l’intellect est résumée dans la citation suivante d’Ockham qui rejoint la défense d’Averroès mentionnée ci-dessus.

« Dans l’acte d’existence actualisé (*in primo instanti in quo est*), l’homme n’a pas d’intellect qui serait ajouté de l’extérieur et connecté à lui (*intellectum sibi copulatum et unitum*). Alors il n’avait besoin d’aucun fantasme pour reconnaître, en raison de laquelle il fait une abstraction des choses. » [[480]](#footnote-480)

Ockham défend l’existence de la personne comme une sorte personnelle d’*actus essendi* unique (*in quo est*). Cela avait été accompli peut-être pour la dernière fois dans l’histoire de la pensée avant que Heidegger n’introduise la phénoménologie de *Dasein*. L’intellect constitue une composante de l’acte de cette subsistance unique. Par conséquent, nous ne pouvons rien leur ajouter de l’extérieur (*non haberet intellectum sibi copulatum*). L’intellect n’est pas ajouté à l’homme de l’extérieur comme une quasi-substance ou une quasi-forme de *Modernorum* qui est différente des substances premières hylémorphiques. L’ajout d’un « être » à la personne existante est un non-sens, qui devrait être rejeté. Seule la personne existe en tant que première substance, et rien de substantiel ne peut être ajouté à l’acte de son existence de l’extérieur. On ne peut pas multiplier des êtres absurdes et complètement inutiles du troisième genre ; la métaphysique n’est pas un cabaret fantaisiste de la modernité. Les citations ont également montré que l’intellect hypostasié de la modernité ne peut pas être actualisé de manière à obtenir une connaissance sensuelle et naturelle du monde. La contemplation mystique de Dieu et de sa rationalité ne fait pas partie de la philosophie. Seul l’intellect immatériel réceptif réalisé comme un acte d’existence comme *ipse* sur un substrat sensuel et corporel est capable d’extraire la cognition actualisée des fantasmes. En raison de l’immatérialité et de l’actualisation, l’intellect séparé des modernistes n’a aucune possibilité d’accepter les déterminations actualisées données par les fantasmes (*tunc non habet phantasma quod abstrahitur a rebus*). Le résultat d’absurdités similaires est la dichotomie de la cognition, de l’homme et de la réalité, qui détermine la confusion mentale de la modernité et du postmodernisme. Soit une *res cogitans* cartésienne opère dans la matrice artificielle, qui est un pur simulacre de la réalité, soit les alexandrins postmodernes ont transféré l’intellect humain au niveau matériel des capacités animales, qui ne sont données que par les sens et les fonctions cérébrales. Les deux théories font une dégradation de l’homme, qui culmine à l’époque du nihilisme métaphysique occidental. Pour le premier groupe de sophistes, que le monde extérieur disparaisse ; le second groupe, à son tour, a perdu l’unicité de l’homme qui repose sur le mode spécifique de son existence intellectuelle et de sa connaissance immatérielle du monde.

Ockham était le dernier adepte du premier averroïsme, qui rejetait d’une manière principale les deux variantes de la destruction moderne de l’esprit aristotélicien qui était définie dans l’interprétation *De anima* faite par le Commentateur. Selon le dernier connaisseur occidental de CMDA, la défense de la nature réelle d’*intellectus possibilis* donne une raison fondamentale au rejet d′Averroès qui concerne *intellectus possibilis* comme une substance uniforme donnée à tous de l’extérieur. L’écriture CMDA résolut le lien entre la réceptivité de l’intellect et le contenu sensuel en distinguant le *tertium* et *quartum genus*. La réceptivité est commune à toutes les personnes en termes de capacité à « être réceptif ». Le concept de *quartum genus* d’Averroès dans CMDA suit la première partie de la citation aristotélicienne dans *De intepretatione* (OBJ II, ch. 1.1). La primauté de l’intellect réceptif en tant que *potentia substantialis* fondamentale est universellement valable, car elle définit la cognition humaine (*intellectus possibilis sit prima perfectio hominis*). La capacité universelle de l’intellect en tant que puissance explique pourquoi tous les gens pensent formellement le même contenu (*quartum genus* d’Averroès). L’actualisation primaire de l’intellect à partir des sens, à son tour, garantit que le concept n’est pas pensé existentiellement de la même manière, car l’acte de penser est une faculté personnelle (*tertium genus*). L’acte de compréhension est réel et, par conséquent, seul le cours personnel de la pensée est réel. La cognition procède par l’actualisation de *potentia accidentalis* au niveau de l’intellect réceptif en tant que première étape actualisée de la cognition intellectuelle (*prima perfectio*). Sous cette forme potentielle, le cours réel de la cognition correspond au terme « *tertium genus* » dans CMDA. Ockham revient une fois de plus sur la scène de la théorie de la vérité d’Averroès comme correspondance défendue par le premier averroïsme. Selon CMDA, la relation de puissance substantielle et accidentelle est explicitement donnée sur le mode de *proportio* afin de créer la correspondance de cognition sensuelle et intellectuelle de la chose extérieure réelle, comme cela est requis par Aristote. Cette cognition est la même pour toutes les personnes en termes de mode de réceptivité de l’objet, mais pas en ce qui concerne l’acte de réception subjective. La différence décrit les deux côtés de l’apparence d’un seul et même intellect individuel. Pour la distinction des deux dispositions, Ockham utilise la différence entre la *potentia substantialis* et *accidentalis*, qui avait été développée dans l’école franciscaine par Rufus (OBJ II, ch. 3.3.1). Le terme « *potentia substantialis* » a reçu un nouveau statut par Olivi et Gandavus en ce qui concerne la prédication catégorique de la relation au niveau de la substance (*relatio substantialis*, ch. 5.3.3). Ockham rejetait une transformation de la puissance en une substance du troisième genre ; aucun aristotélicien critique ne peut multiplier les espèces de *tertium ens*. Nous voulons citer le chant du cygne du dernier connaisseur authentique d’Averroès et du dernier défenseur du premier averroïsme.

« Cela ressort clairement de l’interprétation du troisième livre *De anima* quand il est dit que l’intellect est donné en puissance avant que quelque chose ne le rejoigne ou avant qu’il ne commence à le reconnaître, et d’autres voies viennent après cela. Avant cela, il est dans la puissance substantielle pure (*ante est in potentia essentiali*) et après cela, lorsqu’il quitte cet état par l’activité, il est dans la puissance accidentelle à l’acte qui lui est semblable (*in potentia accidentali ad actum consimilem*). Par conséquent, l’état habituel de l’intellect est donné dans l’acte (*intellectus per habitum generatum ex actu*) et il est dans la puissance accidentelle (*in potentia accidentali*). Mais alors on ne peut rien expérimenter dans la puissance accidentelle pure en ce qui concerne la cognition (*nunquam experitur*), car elle n’est produite qu’après l’acte de compréhension. » [[481]](#footnote-481)

La citation définit deux modalités de l’intellect réceptif : le premier mode est donné comme l’intellect en soi sous la forme d’une espèce abstraite ; le second mode signifie la cognition personnelle actualisée (*aliter est intellectus in potentia ante addiscere vel invenire quam post*). Nous ne reconnaissons que par les sens et l’intellect réceptif est une *tabula rasa*.[[482]](#footnote-482) Dans cette perspective, l’*intellectus possibilis* représente un concept vide du quatrième genre d’Averroès, qui n’existe pas dans la réalité, car la puissance n’existe pas dans la réalité, seulement en tant que concept dans la pensée. Ockham comprend par le terme « *potentia essentiali* » quelque chose de très différent de la conception de Rufus et de Scotus de l’intellect hypostatique comme *tertium ens*. L’intellect est de nature essentialiste en raison de la connaissance basée sur les sens qui est liée au corps comme une substance singulière. L’herméneutique a commenté le texte clé sur la capacité de l’intellect à tout comprendre (*De anima* 430a14–15). Le Commentateur déclare clairement dans la page correspondante de CMDA que cet intellect conçu abstraitement comme puissance devient une faculté existentielle dans l’acte de l’âme (*illud quod fit* ; OBJ I, ch. 2.4.3). Ockham refusait le terme d′Oxford « *potentia substantialis* » en tant qu’être du troisième genre qui fait un mélange d’intellect passif et actif. La forme universelle et immatérielle de l’intellect n’existe que comme concept dans la pensée, sur le mode de *quartum genus* selon CMDA. Ockham, comme Siger, souligne que l’intellect humain en soi est une simple puissance mentale. Le terme « *potentia essentialis* » ne doit en aucun cas être compris comme une substance porrétane selon Rufus, mais en ce qui concerne la conception de Siger de l’intellect comme la puissance immatérielle de la personne donnée comme première substance. L’intellect est la puissance donnée comme « *inmixtus* » par rapport au corps en tant que substance matérielle, car l’intellect n’a pas d’organe corporel. Par conséquent, l’intellect ne peut en aucun cas être hypostasié, comme le font à tort les modernistes. L’intellect possible du premier averroïsme n’a aucune possibilité substantielle d’existence en soi.

Le deuxième averroïsme et le semiaverroïsme thomiste postulent, par ignorance de CMDA, un *intellectus possibilis* séparé des averroïstes comme une « substance—puissance » immatérielle qui est la même pour tous. Contrairement aux sophistes modernes, Ockham lisait CMDA aussi attentivement qu’Albert, Bacon ou Siger. La définition essentielle de l’intellect possible du passage cité ci-dessus CMDA 437.18–438.24 montre la double ipséité de l’intellect par rapport à l’intellect défini abstraitement (*hoc pronomen 'ipsum' potest referri ad intellectum materialem*) et par rapport à la personne qui comprend quelque chose (*ad hominem intelligentem*). La première conception d’Ockham de l’intellect en tant qu’abstraction (*ante est in potentia essentiali*) exprime la même définition que celle que nous trouvons dans Siger (*de natura sua solum est in potentia ut nobis copuletur*, ch. 4.4.3). Aucun intellect universel ne peut reconnaître quelque chose dans l’acte réel de cognition ; l’intellect en tant qu’être du troisième genre n’existe pas réellement. Autre chose est la forme existentielle de l’intellect donnée dans la cognition actualisée de la personne. Nous expérimentons l’acte de reconnaissance à la première personne et de manière contingente, uniquement à travers *potentia accidentalis*. Il s’agit d’un habitus réel de réception passive au sens de *tertium genus* d’Averroès, qui est lié à l’acte personnalisé de l’intellect (*intellectus per habitum generatum ex actu*). Ce passage s’appuie sur le commentaire cité de CMDA, car Ockham commente la phrase suivante de CMDA en ce qui concerne l’habitus. L’intellect d’Averroès ne devient un intellect que dans l’acte de cognition réelle (*illud quod fit*) et il reçoit ainsi son habitus (*quod est in habitu*). La citation souligne contre les modernistes que l’habitus de la réceptivité ne surgit que dans l’acte personnel de cognition. Il ne peut pas en être autrement, puisque la puissance pure n’a aucune possibilité d’existence. On ne peut pas faire de l’intellect une quasi-substance donnée *a priori*. Cela signifierait la multiplication des êtres du troisième genre, ce qui est absurde du point de vue de CMDA et d’Ockham. Les scotistes et les porrétans modernes ont hypostasié l’habitus et ils ont ainsi créé un autre être du troisième genre. Ockham rappelle à l’école des scotistes que l’intellect possible par cet acte personnel devient une capacité réceptive actualisée de l’âme corporelle expérimentée (*est in potentia accidentali*). L’intellect possible n’existe que dans l’âme personnelle et dans le corps ; par conséquent, l’actualité de l’intellect possible n’est pas innée au sens d’une puissance objective donnée dans une substance intellectuelle universelle et actualisée (*potentia substantialis*). Puisque l’habitus réceptif est donné dans l’âme en tant que faculté, nous pouvons le reconnaître universellement dans le mode de correspondance (*ad actum consimilem*). Le mot-clé « *consimile* » se réfère expressément à la partie centrale de l’enseignement de CMDA 409.654–62 qui concerne l’intellect réceptif comme quatrième genre au sens de la capacité humaine commune (*intelligible esse oportet dividi in consimilia hiis duobus*; OBJ I, ch. 2.4.3). Ockham strictement rejetait le scénario de la cognition selon le deuxième averroïsme, que l’on retrouve également dans l’enseignement de Scotus. La modernité fait hypostasier tous les capacités ou phénomènes en le mettant sous la forme avicenniste d’une essence (*potentia essentialis*). Ensuite, ils énoncent « exsistence » de cette quasi-substance comme une occurrence contingente d′une hypostase porrétane qui se trouve en réalité (*potentia accidentalis*). Ockham abolit ce concept en détruisant l’intellect absurde de *Modernorum* qui produit cette erreur. Le second averroïsme et l’école des scotistes doivent trouver dans l’intellect une île d’actualité, qui est constituée par l’habitus *a priori* et substantiellement donné au-delà de cognition accidentelle faite de perceptions sensuellement données (ch. 5.3.2). Depuis Pecham, la modernité introduisit la mémoire augustinienne du troisième genre (*memoria*) comme lieu mythologique de l’espèce actualisée, d’où elle tire à volonté l’intellect substantiel actualisé (*locus specierum*, ch. 4.3.1). Cette actualité mythologique, qui renvoie au monde de *tertium ens*, n’est, bien sûr, qu’immanente parce que le non-sens n’existe pas vraiment. Les Furies académiques allument alors la splendeur indispensable de l’illumination objective dans l’intellect éclairé de *Modernorum*, ce qui assure l’illumination du sens venant par-derrière.

Ockham a fondamentalement contesté cette solution folle de cognition « naturelle » (alors : objective). Voyons l’ensemble de l’argumentation consacrée à ce problème dans le traité *Reportatio II*, qq. 12–13. L’habitus n’est donné ni par Dieu, ni par l’actualisation des idées innées ou des principes premiers, ni par la mémoire habituellement donnée comme un *locus specierum* des penseurs augustiniens. Ockham rejette fondamentalement toutes les possibilités d’actualisation *a priori* de l’intellect. La modernité se tient et tombe avec l’exposition de l’intellect conçue par-derrière, car elle séparait sa cognition paranoïaque de l’actualité des fantasmes sensuels. Ockham déclare clairement qu’une autre cognition n’est pas possible pour l’homme (*intellectus possibilis nihil intelligit nisi per conversionem ad phantasmata*; OTh 7, 278.6–7). La transition de la pure potentialité de l’intellect en tant que *tabula rasa* ne peut être réalisée par aucun chemin immanent à la Avicenne ou au concept d′« Homme volant » de Descartes et Husserl. L’habitus objectivement donné comme hypostase n’existe pas, car la possession habituelle de cognition ne naît que sur la base des actes de cognition déjà appris, qui sont donnés au niveau de la réceptivité accidentelle et strictement personnelle de l’intellect. Les modernistes définissent l’intellect comme un habitus qui est doté de sa propre actualité immanente provenant de la nature ou de Dieu. Ockham s’oppose en principe à une telle solution.

« L’habitus ne peut pas transférer l’intellect de la puissance essentielle à une puissance accidentelle. L’habitus présuppose l’existence de la cognition actualisée déjà donnée et suppose que la transition de l’essentiel à une possibilité accidentelle est déjà en train de se réaliser. L’habitus n’est donné qu’en ce qui concerne la connaissance des choses réelles. » [[483]](#footnote-483)

L’intellect est en soi une puissance pure donnée en pensée. En soi, rien d’actualisé n’existe sous aucune forme d’habitus (*habitus non potest esse*). La citation nous rappelle que l’habitus, en tant qu’accident classique sur la deuxième substance, est la faculté de cognition, qui a son origine dans l’acte extérieur (*habitus praesupponit actum*). L’habitus présuppose que l’intellect abstrait, en tant qu′une *potentia essentialis* pure, est déjà actualisé par l’acte de telle ou telle action individuelle de l’intellect (*praesupponit intellectum reductum de potentia essentiali*). Par conséquent, du point de vue de l’imposition du sens, l’habitus est déterminé par la première substance hylémorphique (*habitus non est nisi respectu complexorum*). La perspicacité des illuminés modernes existe en soi, avant toute expérience sensuelle. De cette vision de modernité, la conception douteuse de la vérité comme assimilation de *tertium ens* a été aménagée, pour faire du système dogmatique de l’unique vérité. Selon Ockham, toutes ces possibilités nient le statut de l’intellect réceptif et annulent la définition aristotélicienne de l’âme comme *tabula rasa*. Dans la citation suivante, Ockham rejette explicitement l’habitus inné de Rufus et de Scotus qui concerne les premiers principes de la cognition, ce que Descartes, Kant et Husserl ont repris. L’intellect radicalement potentiel ne peut pas être un habitus actualisé en soi, car il découle des sens et des substances réelles grâce à la cognition réelle. Résumons la conclusion de l’argumentation entière dans *Ordinatio II*, qq. 12–13. Le rasoir d’Ockham se distingue par sa simplicité et par sa précision, car il annule l’espèce objective de Scotus en indiquant le cours réel de la cognition. L’espèce objectivement existante avait besoin de l’habitus hypostasié comme une composante *a priori* actualisée de l’intellect. Le rasoir d’Ockham a éliminé ces deux entités absurdes.

« Par conséquent, tout ce qui peut être défini par des espèces objectives peut être défini par l’habitus de cognition. Alors l’habitus est suffisant pour la reconnaissance et toutes ces espèces sont superflues. » [[484]](#footnote-484)

Les espèces mythologiques modernes sont placées dans le diacosmos de la rationalité objective entre Dieu et l’homme ; Ockham les considère comme inutiles. Leur fonction remplit de manière assez fiable l’habitus aristotélicien donné par l’exposition de la cognition prise de face. L’habitus donné par la cognition répétée est capable d’expliquer complètement l’autonomie de l’intellect en tant que faculté de cognition. Lorsque l’habitus est établi par l’exposition du sens de face, il génère la reconnaissance et la réflexion des premiers principes de la cognition (*omnia… possunt salvari per habitum*). Alors aucune espèce objective univoque n’est nécessaire, ce qui justifie une reconnaissance des simulacres donnés en dehors de la réalité (*species superfluit*). Une telle reconnaissance ne peut exister, car elle abolirait le présupposé fondamental de *suppositio*, que nous avons énoncé dans l’introduction des Catégories sous la forme de la prédication hyparchique donnée pour la relation entre la première et la deuxième substance (OBJ I, ch. 1.3).

Ockham sait exactement de quoi il parle lorsqu’il explique les règles de base de la prédication et de la supposition selon Aristote, Boèce et Abélard. Nous pouvons résumer son concept de supposition. Il est donné par la différence entre l’imposition du sens de la première substance (*suppositio personalis*) et la supposition logique faite sur le mode de l’homonymie (*intentio secunda*).

« Les termes signifient sur le mode de la première intention (*nomina primae intentionis*), à condition qu’ils aient une supposition de sens donnée à l’égard des choses réelles (*supponunt personaliter*). Par conséquent, ces termes ne sont fondés que sur des choses réelles (*supponunt tantum pro rebus*). Ensuite, ils ne peuvent être vérifiés que par le fait que ces termes ont une supposition liée au sens du terme donné de cette manière (*supponunt pro suis significatis*). Par conséquent, ces termes ne sont ni liés à eux-mêmes (*non pro se ipsis*) ni à aucun autre sens, qui dérive uniquement de la signification elle-même (*nec pro aliis a suis significatis*). Ensuite, il s’applique que le dicton “l’homme est une chose unique”, qui est donné sur le mode de la première intention, n’est lié qu’à la personne actualisée (*pro re*) et ne s’applique pas dans le cadre de la seconde intention (*non pro aliqua intentione secunda*). » [[485]](#footnote-485)

La première hypothèse de signification universelle vient uniquement et exclusivement de la réalité (*supponunt tantum pro rebus*) et n’est donc vérifiable que par rapport à la réalité (*verificantur de nominibus rerum*). Cette supposition est donnée en pleine mesure comme une imposition, ce qui signifie le sens hyparchique de réalité (*illa nomina supponunt pro suis significatis*). La citation défend le principe fondamental « *ex inmediatis* » tiré des *Secondes Analytiques* interprétées selon Abélard et selon du premier averroïsme. La première supposition de sens va aux premières substances (*nomina primae intentionis*) sur le mode du datif métaphysique. Cette supposition est donnée comme une imposition de la signification univoque liée aux substances réelles hyparchiques. Ockham est bien conscient que l’écriture *Catégories* défend un concept d’imposition et de supposition complètement différent de celui des porrétans modernes. Ils avaient mélangé de manière sophistique la signification métaphysique de la première substance unique et la signification universellement énoncée de la deuxième substance à Oxford pendant à peu près d’un siècle. Ockham affirme que la conception de la vérité dans le contexte de la correspondance de la chose réelle et de sa cognition scientifique ne peut être remplacée par rien, car l’imposition primaire du sens (*suppositio personalis*) dans l’ordre de la cognition est catégorique et univoque. Elle est séparée de la simple dénomination et de la correspondance analogique ou autrement équivalente donnée uniquement en pensée (*secunda intentio*). La deuxième substance ne peut être remplacée par aucun être du troisième genre au sens de l’*ens* objectif de Scotus, qui définit la chose abstraite de manière univoque. Cela coïncidait avec la métaphysique objective créée par Scotus et son école, car elle postule une supposition objective universellement donnée (*conceptus simpliciter simplex*, ch. 5.3.2). La signification objective de l’être ne peut exister au niveau des substances premières hyparchiques, car elles existent en elles-mêmes et par elles-mêmes. La valeur univoque du sens existe au niveau de la deuxième substance, dont l’énoncé signifie sur le mode de la première intention (*nomina primae intentionis*). Dans ce cas, l’imposition du sens est donnée à l’égard des premières substances réelles. Toutes les autres formes de prédication appartiennent déjà à la sphère de l′homonymie de la signification logique donnée uniquement en pensée (*intentio secunda*). Une telle signification renvoie d’un concept à l’autre niveau des termes homonymes qui réfèrent à eux-mêmes (*per se ipsis nec per aliis a suis significatis*). Selon Ockham, la prédication objective de Scotus est simplement un exercice logique et non une métaphysique. La signification équivalente ne peut remplacer la première intention donnée dans le contexte de la prédication univoque et catégorique (*enuntiatio*). Cette prédication catégorique à l’égard de la réalité est définie par les écrits *De anima*, par l’introduction *De interpretatione*, ainsi que la position du membre médian de la déduction dans *Secondes Analytiques*. Ockham défend contre les scotistes la même position qu’Abélard avait déjà prise contre les porrétans. Encore une fois, il est vrai que tout doublement de la première intention par la deuxième intention est absurde, car il crée un être inutile et absurde du troisième genre. L’univocité et l’homonymie ont un statut différent en termes de cognition scientifique (*demonstratio*), car elles diffèrent dans la question métaphysique fondamentale de savoir comment la première imposition ou la deuxième supposition est donnée. L’énoncé vrai (*enuntiatio vera*) n’est déterminé que par la supposition donnée par la chose extérieure (*quando supponunt pro rebus supponunt significative et personaliter*).[[486]](#footnote-486) Rappelons la distinction d’Abélard entre la simple *significatio* et l’*enuntiatio* scientifique pour la déduction démonstrative du syllogisme scientifique (OBJ II, ch. 1.3). Pour Ockham, le scotisme et le second averroïsme ne s’appliquent que sur le mode de l’homonymie, c’est-à-dire au niveau de la seconde intention établie comme abstraction logique.

La séparation de l’imposition des substances premières réelles et de la supposition donnée seulement en pensée a été défendue dans la génération précédant Ockham par Bacon contre les analystes d’Oxford de l’école de Kilwardby (OBJ II, ch. 3.4.3). Cette division clé du sens, selon le texte canonique *Cat*. 2a14–16 explique la série des affirmations dites "nominalistes" d'Ockham, qui seraient en accord avec l'enseignement de Scotus. L’herméneutique, conformément à l’interprétation précédente, affirme que cette correspondance n’est valable que sur le mode de la seconde intention, ce qui, pour Ockham, n’établit le sens que sur le mode de plurivocité logique. Il faut voir, par exemple, la polémique avec le terme de Scotus « *esse completive universale* ». L’écriture *Ordinatio II* de Scotus considère que la détermination objective de l’être est univoque valable pour tous les individus (*ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quodlibet individuo* ; *Ordinatio II*, d. 3, q. 1, no. 38; éd. Vaticana VII, 407). Scotus mélangeait l’imposition et la supposition parce que son individu remplaçait la seconde substance aristotélicienne. Cette détermination objective est prise pour être univoque dans la métaphysique de Scotus. Selon Ockham, il s’agit d’une erreur fondamentale, car la plurivocité logique ne peut pas remplacer le sens catégorique univoque donné par l’imposition. La métaphysique n’est pas la logique. Pour la métaphysique classique de l’imposition, le principe de « *destructio primis* » s’applique, tandis que la supposition logique se contente de la métaphysique de la chimère. L’identité objective est donnée par la négation de la nullité et sur le mode de l’être minimal, qui ne peut pas remplacer la prédication faite à l’égard des substances premières. Mais en raison de l’être minimal du troisième genre, il forme un substrat universel pour toute prédication d’individus et il est donc objectivement univoque. Ockham déclare de manière critique que le concept de Scotus de « *esse completive universale* » est conçu sur le mode de l’imposition sophistique par rapport à la réalité. Pour Ockham, l’être universel ne peut jamais être donné dans le mode porrétane d′« *exsistere* », car le mode objectif « complétif » remplacerait l’imposition de sens donnée par les substances premières hyparchiques. Selon Ockham, la prédication de Scotus n’est pas univoque et donc ni scientifique ni métaphysique. La conception de Scotus imite simplement l’imposition du sens tiré des vraies substances premières. Selon Ockham, une telle imitation faite de l’affirmation catégorielle abolit la vérité en tant que correspondance et le concept aristotélicien de la science selon le principe « *ex inmediatis* » des *Secondes Analytiques*. La signification établie à tort représente une erreur typique dans le mode « *fallacia secundum quid et simpliciter* », qui justifiait l’erreur fondamentale (*Irrtum*) de la modernité. Ockham explique aux scotistes que leurs déterminations objectives sont prises pour une prédication catégorique ; elles ne sont qu’universelles et homonymiques, et elles n’existent que comme de simples intentions secondes dans la pensée du connaisseur. Ceci est prouvé par le principe « *destructio primis* », car après la destruction de la première substance réelle nommée « Sortes », l’imposition qui établit le sens universel expire également (*destructo sorte destruatur quodlibet essentiale sibi, sequitur quod aliquod commune vere destruatur*).[[487]](#footnote-487) Par conséquent, l’imposition sur le mode de « *suppositio personalis* » diffère du simple terme homonyme « Sortes » (*secunda intentio*) qui est établi uniquement en pensée. Mais de manière équivoque (métaphoriquement, poétiquement, logiquement, etc.), il est vrai que cet individu est un être humain parce qu’il lui reste une signification minimale et non divisible (*certum est quod remanet aliquod commune ex quo remanet individuum*). La citation montre clairement aux scotistes que leur individu ne fait qu’un terme équivoque qui n’a rien de commun avec la signification catégorique de la seconde substance. Sa signification disparaît après la disparition de la première substance, car le cadavre n’est pas un être humain.

### 5.4.2 Réalité versus métaphysique

La deuxième étape du rasoir d’Ockham montre quelle situation absurde était créée dans le cas d’un redoublement objectif de réalité. Ockham précisément attaquait le point le plus problématique de la déduction objective des catégories faite par Scotus. Cette déduction fondamentale de l’objectivité est dénotée par *dativus possessivus* (ch. 5.3.1). Le groupe des illuminés prend l’essence minimale d’Avicenne comme un sujet nominal qui remplace la seconde substance aristotélicienne. La supposition logique est prise au sens *absolute* et l’imposition métaphysique a été complètement supprimée. Cette opération absurde doublait la détermination d’être en une détermination réelle et une objective. Le différend sur l’interprétation de « *destructio primis* » (OBJ I, ch. 1.3) indique la différence fondamentale entre les modernistes et Ockham. Scotus éteignit le soleil et il ne retient que son rayon dans le mode de l’espèce objective (ch. 5.3.2). Revenons au point de vue de Scotus. Scotus expliquait la thèse clé des *Catégories* sur la primauté de la substance (*Cat*. 2b5-6) au sens d’une essence avicenniste (ch. 5.3.1). Ockham considère ce point comme une erreur fondamentale de *Modernorum*. Le concept universel d’essence n’apparaît que dans le processus d’abstraction logique ; par conséquent, il garde le caractère de la deuxième intention. La supposition du sens contenue dans la seconde intention ne peut remplacer l’imposition du sens faite par les premières substances réelles. Dans la deuxième intention, la supposition établit simplement un concept plurivoque de vérité. Cette évolution a été achevée aux derniers temps de la folie intellectuelle (*Irre*) à la manière de la différenciation et de la métaphorisation de Derrida et Rorty des soi-disant *post-truths*. Ou cette hypothèse est réalisée par des mensonges médiatiques et par des manipulations du un pour cent des illuminés, qui défendent leur pouvoir et leurs intérêts financiers à travers le cloud computing. Conformément à toute l’école du premier averroïsme, Ockham nie fondamentalement que le cadavre soit un être humain au sens de la personne objectivement existante, ce qui présuppose la thèse de Scotus « *esse completive universale* ». L’homme n’existe pas objectivement, parce que l′« exsistence » objective ne peut être trouvée que comme un être du troisième genre. Ockham déclare clairement que des théories similaires ne s’appliquent que dans l’ordre de la deuxième intention et ne se réfèrent pas aux substances réelles et aux suppositoires dans l’ordre de la première intention. Dans le cadre de la deuxième intention, Ockham ne s’intéresse pas particulièrement à la supposition, car elle n’a aucun rapport direct avec la réalité ; elle possède un caractère complètement équivoque. En conséquence, le sens n’est pas basé sur la vérité comme correspondance aristotélicienne nécessaire à la connaissance scientifique de réalité. L’hypothèse de la seconde intention n’est valable que dans l’ordre du sens déterminé par le sens nominal d′un mot. Ce point de vue antimoderniste est exprimé dans l’œuvre principale d’Ockham *Summa logicae* et en particulier dans la partie consacrée à l’imposition de sens à partir de la direction de la chose réellement existante. La citation suivante rejette la fiction des porrétans modernes ; ils interprètent la chose réelle par décomposition analytique en deux hypostases dans le mode « *quo est* » et « *quod est* ». Cette procédure était empruntée de Boèce (ch. 5.3.3) en utilisant son enseignement de manière sophistique.

« Si l’on prétend que l’individu nommé Sortes exprime une signification liée à la composition de l’essence et à la différence individuelle, et que cette composition est capable de porter son essence, alors cela est faux. Comme il a été montré ci-dessus, une telle composition est absurde. » [[488]](#footnote-488)

Les averroïstes de la deuxième vague ont lié deux types d’espèces ensemble, depuis Rufus qui fit le concept d′un *scibile* univoque. La première espèce est considérée comme une essence de la pensée (*quod est*), et la seconde espèce en vient à être dans le processus de dénudatio avicenniste liée aux choses réelles (*quo est*). Ils ont combiné ces deux hypostases dans la théorie de la vérité de Rufus en tant que *coaequatio* pour créer une « *res* » objective dans le cadre de l’hylémorphisme universel. Ockham prend le *tertium ens* composé de telle manière d′être non-sens. Les choses sont séparées de notre cognition et existent en réalité dans le mode *simpliciter* et non *universaliter*. La citation dit qu’une supposition du sens surviendrait à propos de la composition absurde (*Sortes supponit pro uno composito*). Les nominalistes et les objectivistes ont fait un mélange absurde de choses réelles (*ex natura*) et de la dernière différence, qui sépare *species specialissima* de la signification qui ne peut être divisée davantage (*ex differentia individuali*). On ne peut pas faire plus absurde ; la signification ne rejoint jamais directement les choses réelles et l’*individuum* ne comporte pratiquement pas de signification propre à lui–même. Tout cela fait une stupidité au second degré. L’hypothèse objective des *Nominales* suit l’exemple de la division des significations universelles dans l’Arbre du Porphyre. Cela descend au niveau de l’individu ou à la conception univoque d′*ens inquantum ens*. Pour Ockham, ce genre de sophistique représente un non-sens total (*hoc non valet*). Aucune essence ou différence ne peut être insérée dans les choses réelles de telle manière qu’un individu porrétan puisse être créé. L’imposition primaire concerne uniquement les substances premières externes et actualisées ; voyons la remarque précédente du commentaire sur *Peri hermeneias* (*quando supponunt pro rebus supponunt significative et personaliter*). Si nous doublions la première substance simple par une différence supplémentaire, alors un monde absurde de modernité surgirait au niveau d’une seconde création du monde dans la doctrine de l’hylémorphisme universel (OBJ II, ch. 3.2). Scotus transformait l’ontothéologie des premiers modernistes en une métaphysique objective. La critique de la doctrine scotiste montre que la métaphysique moderne, en raison de la prédication catégorique erronée, n’est qu’un exercice sophistique au niveau des anciennes écoles des *Nominales*. Les scotistes et les objectivistes postmodernes créent des suppositions du troisième genre qui sont objectivement ou même *univoce* valables pour la chose réelle existante dans le mode porrétan de « *completive* ». Cela donnait naissance aux êtres absurdes du troisième genre (*individuum, concretum, scibile*), qui font un simulacre sophistique de réalité. Selon Ockham, des excès chimériques de l’esprit diligent académique ne sont donnés que dans la pensée humaine, car ils ne sont pas déterminés par de vraies substances premières. Rien ne peut être ajouté à la chose en réalité ; nous ne faisons qu’énoncer son existence de manière véridique. Nous ne formons pas le sens *ex nihilo* dans l’intellect cartésien hypostasié ni ne le reflétons à partir de la rationalité divine, comme le supposaient les illuminés du scotisme.

Les scotistes ont aboli le sens originel du datif métaphysique. Aristote dit que la deuxième substance énonce l’être réel des premières substances. Ockham rejetait en principe un doublement de la deuxième substance en un être objectif pur et en une substance catégorique. La métaphysique doit énoncer l’unité du sens par le datif métaphysique par rapport à de premières substances réelles qui existent *simpliciter* et *actualiter*. Perdus dans leur parousie objective de signification mythologique, les modernistes procèdent exactement de la manière opposée ; ils projettent leurs fantasmes gnostiques dans les substances premières actualisées.

« De cette manière, l’individu existant ne peut être conçu, car, selon eux, toute essence individuelle inclut la différenciation. Ensuite, un individu existant établi par sa propre essence et différenciation inclurait également un autre individu [objectif] composé de l’essence et d′une différenciation individualisée ; c’est un non-sens. » [[489]](#footnote-489)

Faite sur le mode « *completive* », l’hypothèse des modernistes forme une composition absurde de la nature objectivement donnée de telle ou telle chose, qui serait alors différenciée au niveau de l’individu atomique (*unum compositum ex natura et differentia individuali*). Ils proclament ensuite cette composition comme une deuxième substance prédictible (*compositum*), qu’ils énoncent dans le cadre de l’unité numériquement conçue (*unum*). Cette composition de la substance réelle et du simulacre objectif (*unum compositum*) n’existe ni comme une chose réelle ni comme un contenu intentionnel qui se fait à travers l’abstraction aristotélicienne. Selon Ockham, ce genre de conte de fées objectif réalisé en mode « *completive* » est un non-sens métaphysique (*quod est absurdum*). Dans le cadre du mouvement de la différence universelle dans *Arbor Porphyriana*, une telle division représente un simple exercice de pensée équivoque ou logique, qui ne peut affecter la chose réelle (*nullam naturam individuam sustentat*). Il s’agit d’une supposition erronée qui manque de l’intention première. Une telle affirmation équivoque n’est valable que lorsqu’on compare le sens dans le cadre de la deuxième intention plurivoque. Dans l’ordre de l’abstraction logique et mathématique, on peut penser à tout et de toutes les manières et de tous les moyens, car l’abstraction basée sur l’imposition logique fait une homonymie pure des concepts universels. Dans l’ordre de l’abstraction logique et de la seconde intention, on peut projeter tout ce qui est possible dans tout ce qui est possible, à condition que ce soit logiquement correct. Alors, la métaphysique de la chimère est logiquement correcte. Malheureusement, l’exactitude logique n’assure pas du tout la vérité métaphysique ; elle est donnée sur la base de la correspondance du sens qui est catégoriquement énoncé dans le cadre de la première intention. La différence entre la première et la deuxième intention souligne que ces deux versions citées d′« *unum compositum* » ne peuvent pas être placées dans la relation de correspondance ; les modernistes l’ont fait sur la base de la doctrine erronée d’hylémorphisme universel et en raison de sa variante objective faite dans le scotisme. La correspondance des concepts mentaux ne procède que dans la pensée des illuminés modernes, ce qui est une position absurde en ce qui concerne une véritable connaissance de la réalité. En suivant Bacon, Ockham fait un retour à la première substance, soulignant aux modernistes d’Oxford les conséquences absurdes de leur attitude paranoïaque.

Le rasoir d’Ockham s’est avéré être un outil utile. La conception moderne de l’intellect, de la cognition, de la vérité et des espèces a produit des êtres absurdes du troisième genre et s’est ainsi disqualifiée. La personne dans son corps animé constitue le substrat actualisé de toutes les activités intellectuelles. En raison de la définition de l’intellect comme *tertium genus*, nous ne ressentons aucun dualisme métaphysique d′Avicenne, de Scotus ou de Descartes. Ockham rappelle aux modernistes d’Oxford qu’il y a un vrai homme comme première substance. La vraie philosophie doit prendre cette substance hyparchique pour énoncer les processus cognitifs et les énoncés catégoriels déductifs en conséquence. La paranoïa moderne peut procéder à l’envers, c’est-à-dire décomposer l’homme en deux ou plusieurs substances modernes afin de rassembler ce non-sens comme un étant objectivement nommé « homme ». Puisque l’intellect réceptif forme la faculté de l’âme en tant que forme ou faculté du corps, le schéma avicenniste de *Modernorum* était faux. Le rejet de *tertium ens* est lié à la critique fondamentale de la conception de Scotus de l’espèce objective. Les scotistes ont postulé la cognition d’espèces intelligibles autonomes données comme un être objectif. Ils reprirent ces espèces objectives et univoques dans les choses, en Dieu et en pensée (ch. 5.3.3). Même si une supposition objective existait dans le mode « *esse completive universale* », en raison de la supposition logique, elle ne pourrait pas fonder la connaissance métaphysique. Le vrai Soleil va dans une direction ; de là découle l’imposition comme une preuve déductive ; ensuite, il y a une supposition logique et des *thoughts experiments* de la pensée nihiliste d’aujourd’hui. La connaissance métaphysique (et non logique ou objective) est basée sur l’actualité des substances premières réelles qui sont prises par les espèces sensuelles pour déterminer la première imposition d’un sens universellement donné. Le cadavre n’est pas un être humain, car pour la prédication de l’homme en tant que seconde substance, il n’y a pas d’imposition du sens à partir du réel. L’actualisation de l’intellect par les premières substances préserve la valeur la plus importante que les modernistes ont détruite même en plusieurs étapes : la dévaluation de la réalité, la dichotomie de la cognition sensuelle et intelligible, le dualisme entre les deux substances chez l’homme, ainsi que la déduction objective de la cognition de Dieu au lieu de de la réalité. Ockham sait que nous ne pouvons pas multiplier les êtres parce qu’ils sont donnés dans la réalité ; cela est tout à fait suffisant pour une cognition normale et critique. La critique d’Ockham vise principalement la causalité divine de Scotus que nous expérimentons directement dans notre âme et elle établit l’objectivité (*experimur quod quando cognoscimus causam in universali*, ch. 5.3.2). Puisque les modernistes prennent une direction faussement orientée de cognition, ils doivent insister sur une division de la cognition intellectuelle des sens corporels. Pour la connaissance, le principe d’actualisation s’applique dans un sens ; le vrai Soleil traverse le ciel et nous le voyons. Les objectivistes comme Scotus tirent théoriquement leur espèce même en l’absence du Soleil. Puis, ils prétendent à tort que ces espèces actualisent la connaissance.

« Aucun universel ne peut actualiser les facultés sensuelles, car il n’est pas donné dans les choses, comme cela a été dit ci-dessus. Les sens se rapportent aux choses réelles et non à des universaux. » [[490]](#footnote-490)

L’universel est une entité potentielle et, en tant que tel, il ne peut jamais justifier la connaissance de la chose unique actualisée (*nullum tale commune movet potentiam sensitivam*). La cognition est née grâce à la chose hyparchique qui est reconnue par les sens dans son individualité (*sensus tantum est particularium*). On ne peut pas reconnaître autrement, car les universaux n’existent pas au niveau de la première substance réelle (*quia non est in re*). L’espèce intelligible ne naît que grâce à la réceptivité qui passe à travers l’actualité de l’espèce sensuelle qui à son tour actualise la réceptivité de l’intellect universel. L’exposition du sens vient de la réalité et elle fonde la détermination de cognition. Puisqu’une personne telle que Socrate et Sortes existe réellement ou existait, l’imposition de sens concernant le mot « homme » est donnée en raison de leur existence. L’individu et l’espèce actualisée sont donnés par la cognition matérielle à travers les sens. Ils représentent la base de l’imposition de la potentialité qui concerne des significations universelles dans l’intellect.

La défense de la vérité comme correspondance aristotélicienne procède de la différence entre la cognition universelle de l’intellect et la cognition singulière des sens. Mais cette différence n’est pas donnée sous la forme du dualisme moderne infranchissable, comme ce fut le cas dans le deuxième averroïsme depuis Bonaventure et Aegidius Romanus (ch. 4.3.2). L’exposition de l’être par-derrière faite par la dénudation avicenniste rend impossible le processus d’abstraction aristotélicienne et abolit la vérité comme correspondance. L’intellect est alors mû par ses propres idées. Le philosophe d’Oxford explique aux modernistes sophistes que la différence entre les deux types de cognition n’est pas donnée comme un dualisme infranchissable que la modernité surmonte en introduisant l’être du troisième genre. La différence entre les deux modes de cognition concerne la réalité actualisée de la première substance et sa cognition accidentelle et potentielle dans l’ordre de l’universalité. Revenons à la polémique concernant la connaissance du blanc selon l’objectivité de Scotus et l’inexistence noématique de Husserl du sens objectif de la  blancheur dans la conscience (ch. 5.3.3). Ockham utilise la différence entre les *species sensibilis* et *intelligibilis* pour expliquer l’absurdité de la pensée moderne. L’essence de la blancheur n’est pas une présence « réelle » ou « objective » de la vérité sur un substrat actualisé (« voiture blanche »). La vraie cognition n’implique que la première substance réelle qui établit par son actualité la cognition de la blancheur. Nous ne pouvons pas reconnaître l’inverse, c’est-à-dire de passer de l’abstraction potentiellement donnée dans la pensée (« blancheur ») à la réalité (« voiture blanche »). Ockham rejetait sans équivoque l’exposition du sens de l’être pris par-derrière, que défendaient les scotistes et les porrétans modernes.

« De plus, selon eux, l’intellect possible est guidé vers la cognition faite uniquement par les espèces intelligibles et par l’intellect actif (*species intelligibilis et intellectus agens*). Au sens propre du terme, ces espèces ne font pas l’objet de la cognition pour l’intellect réceptif, car elles sont autre chose et représentent l’objet de la cognition dans un sens différent. » [[491]](#footnote-491)

Selon les représentants du deuxième averroïsme (*secundum istos*), l’intellect est actualisé au-delà des premières substances sensuellement reconnues. Dans un tel cas, *intellectus possibilis* n’est pas déterminé par des espèces sensuelles, mais par des espèces intelligibles, qui sont données par l’intellect actif. La partie clé de la critique concerne la conception « *immediate* », car les deux éléments ont changé la conception aristotélicienne de cognition (*movet intellectum possibilem ad intellectionem immediate*). La citation constate clairement l’erreur fondamentale de *Modernorum* qui repose sur la conception analytique du principe « *immediate* ». Ce principe est compris par l’exposition d’être pris par-derrière, de la direction des essences hypostasiées. L’*intellectus agens* actualisé justifie tout seul la cognition parce qu’il dispose et manipule les espèces déjà données, qui sont soit « réelles » ou « objectives ». Elles sont contenues dans les choses ou habituellement stockées dans la mémoire moderne en tant que *locus specierum*. La dernière phrase rappelle aux modernistes que l’intelligibilité de l’espèce voulue et abstraite et la composante active correspondante de l’intellect sont réalisées dans une partie de la cognition différente de celle d’*intellectus possibilis*. L’intellect réceptif absorbe les espèces sensuelles dans le cadre de l’intention première, tandis que l’intellect actif travaille avec des entités abstraites, qu’il compare les unes aux autres en tant qu’objets de cognition. Le schéma moderne de la cognition donné par l’exposition par-derrière n’est pas vrai, car il n’a aucune réception du contenu tiré de la réalité hyparchique ; par conséquent, il n’y a aucune correspondance entre l’intellect et la réalité. Le schéma connu du modèle de Kilwardby d’« *inmediate* » abolit le principe de causalité, qui agit sur notre cognition à travers le lien médian du syllogisme (*medium*). Contre l’enseignement de Rufus et d’autres modernistes sur le *medium* essentiellement conçu, Ockham défend le concept de cognition dans le mode « *ex inmediatis* » qu’Albert défendait avant lui (OBJ II, ch. 2.4.1). Le membre intermédiaire de la déduction doit être dans le mode « *ex inmediatis* », c’est-à-dire qu’il entre dans la relation avec les substances premières qui établissent l’effectivité des choses dans la réalité. Chez Aristote, la primauté de l’existence (εἰ ἔστι) vient avant l’essence (τί ἐστιν) ; l’existence d’une substance réelle ainsi donnée détermine le lien médian de la preuve par le principe de causalité. La citation défend exactement l’ordre susmentionné des axiomes cognitifs établis selon *Secondes Analytiques*, que Grosseteste modifiait pour la première fois (OBJ II, ch. 3.1.1). L’action des substances réelles (*passio*) ne peut être remplacée par le concept, car le principe du datif métaphysique serait aboli. La substance réelle est réelle et unique. Par conséquent, il détermine la vraie signification, où la première substance est énoncée au passé et donc universellement. Il y a une éclipse du vrai Soleil, et non l’éclipse de l’essence du Soleil, comme ce fut le cas avec Rufus (OBJ II, ch. 3.3.1) et ensuite Kilwardby (OBJ II, ch. 3.4.1) et Scotus (ch. 5.3.2). Les matrices d’objectivité précédentes ont montré que le Sophisme oxfordien n’incluait pas le principe « *ex inmediatis* » dans la définition du moyen terme du syllogisme. Les modernistes ont formellement autorisé l’existence de la première substance à être valide en raison de la définition essentialiste. La définition du lien intermédiaire, selon le deuxième averroïsme (*de qua iste loquitur*), est absurde. La citation suivante voit cette erreur dans la métaphysique de Scotus, qui est dérivée de la métaphysique de l’essence faite par Rufus. Cette essence agit comme un facteur causal dans le maillon intermédiaire de la preuve démonstrative.

« En ce qui concerne la chose séparée qui se produit par son effet réel sur la cognition (*rei absolutae importatae per passionem*), il n’y a pas d’autre cause que l’externe, car seule cette cause est donnée comme l’être simple de la chose réelle. Basée sur le lien médian du syllogisme, la cognition scientifique est déterminée par une cause externe. Par conséquent, il ne peut y avoir de simples conditions formelles comme le prétend Scotus (*iste*). » [[492]](#footnote-492)

La cognition est affectée par les effets réels et extrinsèques des premières substances qui passent par l’expérience sensorielle (*non est alia causa realis nisi extrinseca*). La causalité et son effet sur la cognition ne peuvent être remplacés par aucun concept ; la première substance, et donc aussi son effet primaire, existe de manière absolument simple (*propter simplicitatem ipsius*). Le lien médian du syllogisme énonce la définition universelle de la causalité (*definitio, quae est medium*), car il est déterminé par les actions réelles des premières substances (*sumitur a causa extrinseca*). Ockham rappelle aux représentants victorieux du Sophisme oxfordien que leur définition du médium n’inclut pas la procédure déductive et démonstrative, qui à son tour inclut les actions des vraies substances premières. Les modernistes ne font qu’une prédication logique dans laquelle ils plantent un ensemble de *tertium ens* qu’ils substituent de manière sophistiquée à l’action de vraies substances premières. Aristote conçoit la *demonstratio* comme un type de raisonnement qui porte sur les causes effectives des événements. Une fois irrévocablement réalisés comme l’éclipse du Soleil, ils exercent une nécessité réelle qui entre dans la preuve démonstrative. Dans ce cas, les énoncés représentent le point de vue sur ce qu’est la chose en tant qu’être en soi donné *substantialiter* et *simpliciter* (*Anal. Post*. 90a10). Pour les modernistes, la définition formelle du lien médian de l’énoncé (*definitio formalis de quaste loquitur*) n’inclut pas l’imposition d’un sens tiré de la direction des premières substances qui assurent la causalité des choses dans la réalité. Le même sens exprime la différence d’Ockham entre la supposition de la première substance et l’existence absolument séparée de la première substance (*ens completum*), à laquelle il n’y a rien à ajouter de la part d’intellect (*incommunicabile per identitatem, nulli natum inhaerere, et a nullo sustentatum*).[[493]](#footnote-493) Ockham explique aux contemporains leur erreur fondamentale concernant les *Secondes Analytiques*. La défense de la prédication scientifique selon le principe sophistique « *immediate* » détruisait le principe de cognition métaphysique. Le second averroïsme et le scotisme représentent deux formes très similaires du Sophisme oxfordien.

Ce raisonnement précis certainement indignait des universitaires traditionnels d’Oxford. Ockham, ainsi que Bacon avant lui, détruisit la vision moderniste du monde, qui régnait depuis un demi-siècle à Oxford. En outre, il démonta le tableau minutieusement compilé de l’ontothéologie chrétienne, qui avait été créé par Bonaventure et maintenu à Oxford par les régents Kilwardby et Pecham, tous les deux archevêques bien connus de Canterbury. La condamnation du premier averroïsme de mars 1277 a montré que chaque institution académique sait aussi se défendre avec autorité lorsque cela est nécessaire à sa survie. Le plus grand adversaire d’Ockham était le scotiste John de Reading. Il était le *sententiarius* franciscain à Oxford en 1315–17 et ses contemporains le décrivaient comme le meilleur successeur de Scotus. Son attaque académique contre Ockham culmina en 1320. Parmi les scotistes d’Oxford se trouvait également l’éditeur de l’ouvrage de Scotus, Guillaume d’Alnwick ; cependant, il partit bientôt pour une mission franciscaine en Italie (Spade 1999, 22–23). Lorsque la réalité abandonnait la voie moderne de reconnaissance scientifique, cela n’était pas reconnaissable immédiatement, mais au cours des quelques siècles. Mais alors tout le différend fallait éclater à nouveau. Des penseurs originaux comme Heidegger voient à nouveau ce manque fondamental de véritable cognition comme un problème fondamental de la philosophie. Les modernistes comme Scotus, Descartes et Leibniz ont contourné l’actualisation provenant des premières substances ; ils ont mis les fondements de cognition exclusivement dans l’intellect. Voir la citation ci-dessus d’Ockham qui résume l’erreur fatale de la modernité commise par l’exposition d’être prise par-derrière. L’aristotélicien franciscain, tout comme ses prédécesseurs du premier averroïsme, ne pouvait permettre la domination de l’esprit hypostasié sur la réalité. L’autodétermination de la pensée paranoïaque séparée du corps et donc aussi de la réalité est tout à fait caractéristique de la modernité et du postmodernisme, tout comme la relation schizophrénique à la personne, qui est donnée par la division de l’homme en deux ou plusieurs substances. Entre Scotus et Ockham, pour les raisons données ci-dessus, un différend devait nécessairement surgir ; l’éclipse du bon sens était liée à l’éclipse de la première substance. Rappelons la version de Scotus du confinement du Soleil, donnée dans son schéma de l’espèce déduite du mode logique *per absurdum*. Scotus a permis la possibilité théorique que Dieu puisse abolir le Soleil en tant que substance que le rayon du Soleil soit reconnu tout seul (*si Deus destrueret soils substantiam et conservaret eius lumen*, ch. 5.3.2). Scotus introduisit une expérience de pensée similaire à « Homme volant » d’Avicenne. Cette fois, l′expériment a été conçu pour contourner la réalité externe des substances premières. La lumière, grâce aux espèces de lumière précédemment données et reconnues par Dieu, possède un être objectif dans le mode *per prius*. Scotus s’est contenté pour le jugement déductif scientifique de l’espèce universelle donnée par la rationalité divine et il n’a pas besoin de l’existence réelle des choses. Du point de vue de Scotus, Descartes et Husserl, rien de terrible ne s’est produit après la suspension de réalité, car la cognition des illuminés ne nécessite pas un monde contingent. Le modernisme d’Oxford vit dans la grotte néoplatonicienne, où, selon Bacon, le corbeau mystique d’Élie apporte la vraie nourriture (OBJ II, ch. 3.3.3). Cette créature importante était indispensable pour la philosophie moderne jusqu’à Scotus, car il détruisit la théorie de l’illumination. Ensuite, le rôle du corbeau mystique a été remplacé par Dieu pensant de manière objective. Cette idole mythologique de la modernité illuminait la pensée évidente de Scotus et de Descartes de telle manière qu’ils ont pu déduire l’existence objective du monde extérieur.

Le mécanisme de défense contre Ockham comme anti-moderniste et critique du scotisme a été créé par la projection faite par l’inversion en sens inverse (*Verkehrung ins Gegenteil*). Il a très bien fonctionné, car la modernité a déclaré Ockham d′être un nominaliste. Ockham en tant que penseur réaliste et critique rappelle aux illuminés universitaires le principe de cognition qui est la causalité effective des premières substances agissant dans la réalité. La causalité réelle ne peut pas être remplacée par un concept formel d’essence. La mythologie objective n’est pas la même que la vraie science sur les substances premières. Selon Ockham, l’expérience de pensée de Scotus donnée comme *épochè* du Soleil dans l’article susmentionné *Lectura I* est absurde.

« L’espèce est supposée d′être donnée nécessairement comme une cause efficace pour faire un aperçu direct de cognition, car cette espèce aurait gardé sa permanence même en l’absence de la chose reconnue. Par conséquent, la cognition aurait pu agir naturellement même en l’absence de la chose donnée. Ceci est faux et contre l’expérience humaine. » [[494]](#footnote-494)

L’espèce moderne est définie par l’exposition de la cognition par-derrière, due à une déduction objective. Elle ne peut pas remplacer le lien causal qui fonctionne au niveau des substances réelles (*non posset causare naturaliter cognitionem intuitivam in absentia rei*). L’existence réelle ne peut être déduite d’une essence. Inversement, il est vrai qu’une essence universelle peut être abstraite de l’existence réelle et de faire une vraie preuve déductive (*enuntiatio, demonstratio*) qui peut être formée de cette manière. Selon Ockham, seule l’exposition d’être provenant de face justifie la conception correcte de la science métaphysiquement donnée, et pas seulement logiquement, comme c’est le cas en mathématiques et en géométrie. La citation indique l’effet réel de la première substance (*causa eius efficiens*). Si l’existence de la chose est donnée et reconnue de manière démonstrative, alors nous pouvons ensuite tirer des conclusions générales et valables dans le schéma de causalité. Ockham défend le principe du datif métaphysique, par lequel l’herméneutique définit la métaphysique aristotélicienne. Mais, inversement, ce n’est pas vrai (*quod falsum est et contra experientiam*), car l’essence dans l’intellect n’est pas donnée avant l’existence réelle. Rappelons-nous le bon déroulement de la preuve déductive basée sur le principe « *ex inmediatis* » qui repose sur l’imposition tirée de l’existence hyparchique des choses extérieures (*Anal. Post*. 84a11–14). Le rejet de la théorie selon laquelle les espèces subsistent même après la disparition de la chose réelle (*illa species possit conservari in absentia obiecti*) est dirigé contre l’expérience de pensée proposée par Scotus. Il abolit le Soleil parce que la permanence logique de l’espèce est suffisante pour la cognition objective. L’aristotélisme défend la position opposée que la science analytique de Scotus qui opère dans le cadre d’une preuve logique faite *per absurdum*. La causalité de l’éclipse nécessite l’existence des corps astronomiques réels. Notre cognition est déterminée causalement par la réalité et non par le concept universel, qui surgit *ex post* dans la cognition. Puisque l’effet des vraies premières substances existe réellement, nous recherchons également les causes générales dans l’ordre de la cognition universelle (γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστι ζητοῦμεν, *Anal. Post*. 89b34). Le deuxième averroïsme remplaçait l’existence réelle par l’essence reconnue et adaptait le lien médian de la preuve à la manière formelle. L’espèce objective de Scotus ne peut fonder une véritable connaissance de la réalité ; il n’y a aucune sorte de *medium* aristotélicien qui implique l’action causale des substances premières dans la preuve déductive. Puisque l’éclipse existe en réalité, la théorie déductive sur l’éclipse est donnée. L’ordre de la preuve scientifique (*demonstratio*) généralise les effets causaux réels du Soleil et de la Lune. L’éclipse existe parce qu’il y a le Soleil et la Lune comme premières substances. On ne peut pas déduire un cas réel d’éclipse solaire ou lunaire si ce fait n’était pas observable dans la réalité. Toute la dispute est répétée en constellations désormais objectives que Popper s′en prit contre le néopositivisme du Cercle de Vienne (OBJ II, ch. 3.3.2). La déduction procède jusqu’à la généralisation de l’expérience empirique dans la preuve universelle. L’essence est donnée *potentialiter* et *simpliciter* ; la chose existe *realiter* et *simpliciter* en actualization. Dans le sens du dévoilement herméneutique (*alètheia*), la manifestation de l’existence par Ockham prend la direction opposée à celle de Rufus. L’existence conçue analytiquement à la manière des porrétans, procède par une déductiion (*exsistit*) de l’espèce universellement donnée dans l’espèce donnée dans réalité matérielle et contingente. L’existence de la première substance externe est déduite dans le modernisme et le postmodernisme de Descartes et Husserl ; aussi il est conduit par des concepts généraux d’essence (*idea innata*, *primum cognitum, scibile, eidos*…). Par conséquent, selon le datif métaphysique et selon la trajectoire solaire réelle de Parménide, le processus de preuve scientifique déductive ne prend qu’une seule direction, de la réalité à l’universalité. Rappelons la division orthotomique dans un sens que défend le dialogue *Sophistes* (OBJ II, ch. 1.4). Sous la direction des déesses du Chaos, la modernité monte et descend l’échelle mystique de Jacob comme des anges ; cela ne peut être réalisé que dans la pensée paranoïaque des illuminés. La causalité, au maillon médian de la preuve, suit l’exposition de l’être faite de face, car nous ne reconnaissons qu’à travers les fantasmes. L’exposition de cognition par les choses réelles conduisit Ockham à la défense intégrale de cognition selon Averroès. Le premier averroïsme selon CMDA déclarait que la cognition sur le plan de la vérité comme correspondance ne peut exister sans la médiation correspondante ; les choses singulières ne provoquent l’émergence du sens universel qu’indirectement, à travers la cognition donnée comme accident.

Le différend suivant entre Ockham et scotistes concernait la position du diaphanum dans le schéma de la cognition. Sa conception suit la ligne du premier averroïsme de l’école de Blund et l’interprétation ultérieure de CMDA dans l’école sicilienne. La pertinence réelle du diaphanum n’est pas liée à la lumière, car la couleur ne la déplace que formellement et non matériellement (*secundum quod dat diaphano formam*).[[495]](#footnote-495) Grâce à ce caractère réceptif, le diaphanum joue un rôle intermédiaire entre la cognition sensuelle et intellectuelle. Ockham interprète exactement tous les textes importants de CMDA concernant « *duplex esse* » de diaphanum (OTh 6, pp. 68–78). L’argument principal concerne l’être séparé du diaphanum en tant que support matériel de la lumière et la capacité intentionnelle de l’âme qui reconnaît cette lumière matériellement donnée de manière matérielle à travers l’œil en tant qu’organe des sens. Scotus peut éteindre le Soleil parce que l’espèce de lumière est présente de manière permanente et objective à la fois sous forme de rayon et dans l’œil qui la reçoit. Ockham considère cette théorie comme une erreur fondamentale en référence à CMDA. Le scotisme fabriquait de nouveau des espèces superflues comme les entitées du troisième genre. Ockham ne peut permettre que l’existence du monde extérieur soit supprimée ; après l’éclipse de la première substance, il y aurait nécessairement une éclipse de la raison commune. Suivant l’exemple de CMDA, Ockham établit un lien entre la transmission matérielle de la lumière et sa cognition sensuelle, qui est une capacité immatérielle de l’âme et non de la lumière elle-même. La reconnaissance de la couleur est la cognition résultante donnée sur la base de l’intentionnalité individualisée. Ceci est suivi par la partie clé de l’explication qui détermine le diaphanum selon la conception intentionnelle de *proportio* dans CMDA (OBJ I, ch. 2.4.4). Le diaphanum comme *intellectus possibilis* sert d’intermédiaire entre les deux types de cognition. Le diaphanum joue un rôle clé. Il permet l’émergence des deux espèces, qui sont données par l’existence d’une chose, sur la base d’un double acte d’intentionnalité : la première *species sensibilis* est donnée chez animaux par *vis aestimativa* ; la seconde *species intelligibilis* est donnée chez l’homme par *intellectus possibilis*.

« La couleur existe dans l’objet visible de manière purement matérielle ; dans l’œil, cependant, elle surgit (*existit*) de manière immatérielle. Mais la couleur surgit dans le maillon médian de l’acte de reconnaissance (*in medio exsistit*) d′une manière immatérielle et spirituelle (*aliquo modo immaterialiter et spiritualiter*). La nature procède par médiation matériellement déterminée ; mais la matière en tant que telle ne peut agir sur la cognition immatérielle (*purum materiale non agit in immateriale*). Par conséquent, l’objet sensuel n’est pas donné causalement dans les sens, mais surgit à travers l’espèce médiatrice (*species in medio*). L′acte de vision comme une capacité mentale reconnaît de manière immatérielle ; par conséquent, cette capacité ne peut pas être directement affectée par quoi que ce soit de matériel. » [[496]](#footnote-496)

La couleur est donnée sur un substrat matériel, qui porte la reconnaissance, car il s’agit d’une première substance actualisée. Cette existence actualisée de la chose blanche acquiert un caractère nouveau dans le processus de cognition. Ockham rejette la conception des porrétans et de Scotus qui revendiquent l’être objectif ; la mythologie de la modernité n’appartient pas à la pensée critique. Pris par la phénoménologie, Ockham suivant Averroès doit expliquer la connaissance en termes du « comment » herméneutique (πῶς, *quomodo*) que Siger, suivant *De anima*, attribue clairement à la chose réelle qui est accidentellement reconnue dans l’esprit (ch. 4.4.2). Il est alors nécessaire de décrire précisément la manière dont la couleur se manifeste réellement dans le processus de cognition (*color exsistit in obiecto visibili pure materialiter*). La cognition sensuelle est donnée comme une faculté de l’âme animale ou intellectuelle, qui est la forme immatérielle du corps. La cognition, en tant que faculté de cette âme immatérielle, reconnaît la couleur comme déjà vraie abstraitement et séparément de la réalité matérielle de la chose (*in oculo autem exsistit immaterialiter*). Le terme « *in oculo* » ne signifie pas l’organe matériel des sens, mais la faculté de reconnaissance réceptive et synthétique déjà non matériellement donnée de l’âme animale ou humaine. L’œil est l’instrument matériel de cette faculté mentale immatérielle, qui est entièrement individuelle dans son acte chez les animaux et les humains. Par conséquent, on peut remplacer l’œil par une prothèse, mais pas l’espèce reconnue par l’acte mental de l’animal ou de la personne. Par conséquent, le diaphanum doit en quelque sorte inclure les deux méthodes de cognition, car dans le processus de médiation intellectuelle, une espèce immatérielle surgit dans l’intellect réceptif (*in medio exsistit aliquo modo immaterialiter et spiritualiter*). La citation corrige l’erreur fondamentale du deuxième averroïsme. Il séparait la cognition sensuelle et intellectuelle l’une de l’autre, car il abolissait la médiation causale à travers le diaphanum. Le deuxième averroïsme rejetait la *proportio* d’Averroès et ainsi abolit la théorie de la vérité comme correspondance. Une connexion directe entre la cognition matérielle et la cognition immatérielle n’est pas possible (*obiectum sensibilie non immediate agit in sensum*). Par conséquent, le processus de médiation qui établit cette correspondance (*species in modo*) doit exister avec l’aide de l’espèce sensuelle ou intelligible. Ockham est bien conscient que le terme *proportio* constitue l’argument central de CMDA et il cite littéralement la partie connexe dans une autre polémique contre les scotistes.[[497]](#footnote-497) Par conséquent, les espèces abstraites du premier averroïsme ont un caractère différent des espèces dénudées du second averroïsme qui font un être du troisième genre. Le terme cité par Ockham « *species in modo* » n’est pas une substance du troisième genre selon les *Nominales* ou un être objectif qui produisit Scotus dans le mode catégorique « *resolutio in quid* » déterminé par l′intuition de « *conceptus simpliciter simplex* » (ch. 5.3.2). L’existence de l’espèce intentionnelle est liée à la première substance actualisée, qui déclenche le processus de connaissance immatérielle donné dans l’âme humaine ou animale. L’espèce sensuelle ou intelligible assure la médiation entre les deux types de cognition. L’espèce ne peut exister dans la première substance au sens d’une quelconque insistance objective, comme cela suggère le terme de Gandavus « *esse ad* » et la variation objective créée par Scotus (ch. 5.3.3). La première substance est donnée en soi et *simpliciter*; notre cognition ne la touche pas du tout. Réalisée selon CMDA, la citation suivante montre une brillante distinction entre la réalité, sa médiation physique et la reconnaissance individuelle ultérieure.

« La couleur n’existe pas matériellement dans la faculté cognitive de la vision. S’il était reçu [dans l’âme] de manière matérielle, il serait donné comme un corps matériel étendu. Il en est de même pour la couleur donnée par la médiation, car la couleur dans le diaphanum [physique] surgirait purement matériellement comme dans l’objet extérieur (*ibi exsistit pure materialiter sicut in obiecto*) et non intentionnellement ou spirituellement (*non intentionnaliter nec spiritualiter*). Par conséquent, on peut dire que la couleur apparaît de manière immatérielle dans la capacité de cognition, car la forme d’inclusion dans la cognition potentielle a une définition différente de la forme existant dans l’objet matériel (*forma recepta in potentia est alterius rationis a forma exsistente in obiecto*). » [[498]](#footnote-498)

Pris dans la perspective physique, le diaphanum forme un support matériel de lumière et lui donne ainsi l’extension matérielle nécessaire sur la surface colorée du corps (*ibi exsistit pure materialiter sicut in obiecto*). Cette causalité matériellement donnée, assurée par le transfert de la lumière à la surface, est transférée aux sens physiques, qui sont au même niveau que le diaphanum efficient et matériel. La vision est disposée physiologiquement dans l’organe physique matériellement donné. Les sens sont matériels, et l’effet des choses sur les sens est direct (*color non exsistit in potentia visiva immaterialiter*). La correspondance au niveau de l’œil est possible, car la lumière dans l’environnement du diaphanum n’existe que matériellement (*eodem modo est de colore in medio*). La citation souligne contre Scotus que l’existence de la lumière dans le diaphanum en soi n’a qu’un caractère matériel, car elle ne contient aucune espèce intelligible (*non intentionnaliter nec spiritualiter*). La manifestation immatérielle de la lumière surgit (*exsistit immaterialiter*) grâce à la réception dans la capacité sensuelle ou intellectuelle de l’âme qui fonctionne comme une autre sorte de diaphanum pour la cognition mentale. Cet acte individuel de cognition, à travers le processus d’abstraction, forme d’abord une espèce sensuelle individuelle et ensuite il synthétise l’espèce intelligible universelle. Dans le processus de l’abstraction sensuelle et intellectuelle donnée par l’âme en tant que forme du corps, un type de médiation complètement différent est créé (*forma recepta in potentia est alterius rationis a forma exsistente in obiecto*). C’est pourquoi la forme hylémorphique dans la première substance et la forme reconnue dans l’âme sont fondamentalement différentes l’une de l’autre. De la citation ci-dessus, il devient clair que l’existence du Soleil en tant que première substance ne peut pas être supprimée, car le diaphanum en lui-même ne contient pas une espèce objective de la lumière. Le diaphanum en tant que *perspicuum* transfère la lumière et la couleur aux objets matériels ; mais ces objets nous les reconnaissons d’un mode immatériel complètement différent par la faculté de l’animal ou de l’âme humaine. Le transfert est nécessaire, et Ockham, contrairement à la modernité, en connaît la raison. Il doit défendre la conception de la vérité comme correspondance située dans le cadre de la personne unifiée. Selon CMDA, la description exacte de la phénoménologie de vision et de cognition excluait tout *tertium ens* qui agirait comme l’espèce objective de Scotus après l’extinction du Soleil. Le rayon garde un effet substantiel et causal, et le diaphanum transmet cette causalité de la lumière par le mode matériel. Notre cognition reçoit les différentes formes du diaphanum et dépend donc directement de l’existence de la première substance. Les formes immatérielles de médiation par lesquelles nous reconnaissons individuellement et personnellement (*species sensibilis, intelligibilis*) n’ont pas un caractère idéal ou objectif, comme le prétendaient l’école des *Nominales* et Scotus. Il n’y a pas de membre intermédiaire ontologique au sens de certains universaux hypostatiques de la modernité qui puisse entrer dans ce schéma de connaissance. D’une part, cela n’aurait aucun sens, et d’autre part, cela abolirait la vraie connaissance du monde dans le mode *proportionaliter* tel que le postule CMDA. Il manquerait du premier maillon de médiation matérielle, nécessaire à notre cognition immatérielle. Dans le cas du confinement du Soleil, le diaphanum physique ne peut pas retenir la lumière de manière hypostatique et hypothétique, car il transmet la lumière et la chaleur réelles dans l’acte de médiation. Son créateur est le Soleil en tant que première substance autonome, qui porte un effet causal sur le diaphanum en tant que *perspicuum* physique. Si Dieu enlevait le Soleil, son effet causal prendrait fin et notre connaissance du monde aussi. La construction de Scotus, qui garantit une reconnaissance objective, est donc fondamentalement erronée.

« Si Dieu devait annuler l’effet du Soleil par rapport à la lumière, alors le Soleil ne pourrait pas provoquer de chaleur, car il ne peut la provoquer autrement que par la médiation donnée par la lumière. » [[499]](#footnote-499)

La série de l’action causale du Soleil au chauffage ou à la surface colorée exposée est donnée principalement dans les actions réelles des premières substances (*sol causare calorem*). La chaîne de causalité donnée par le Soleil et ses rayons émis ne peut pas être remplacée dans l’ordre des espèces objectives, car les instances de médiation données matériellement et donc réellement et causalement cesseraient d’exister.

Le différend sur la suspension du Soleil et la reconnaissance ultérieure de la réalité dans le cadre d’*épochè* moderne préserve un caractère fondamental. Ockham rejette la vision directe des principes premiers, ainsi que l’existence des espèces objectives que la modernité reprit pour supplanter les effets causaux des choses réelles. Ce modèle de « science objective » est fondamentalement faux. Selon Aristotélicien Ockham, l’ordre de base établi par les principes de cognition selon *Secondes Analytiques* s’applique dans la science : elle procède de la primauté causale de la première substance. Le deuxième averroïsme et Scotus ont aboli cet ordre donné par le bon sens et par *Secondes Analytiques* construits sur le bon sens. Selon Ockham, l’existence et la causalité des substances premières précèdent l’essence. La réalité du monde, par son actualité, détermine la cognition humaine universelle, dont le résultat consiste en des déclarations suffisamment vraies qui sont faites dans le cadre de l’essence universelle. Dans le mode de la prédication hyparchique « *ex inmeditatis* », nous ne pouvons connaître véritablement les choses qui sont réellement données ; seules les premières substances ainsi administrées peuvent avoir un effet sur notre cognition. Le chapitre précédent a montré que la cognition conceptuelle sans imposition et donc aussi sans correspondance n’est basée sur la cognition qu’au niveau de la seconde intention (*intentio secunda*). La connaissance de la réalité donnée uniquement en pensant est plurivoque. Sur le modu Sophisme oxfordien, les illuminés analytiques ont étendu la détermination générique des mathématiques donnée uniquement en pensée. Ils ont commencé à énoncer la connaissance de la réalité à partir de cette position utopique. Ockham objecte contre les scotistes que la cognition par une perspicacité essentielle directe n’est donnée que sur le mode de la logique formelle et non de la métaphysique. La vision des essences sous la forme de l’exemplar de Grosseteste ou de Bonaventure ne nécessite pas une chose réelle pour son acte d’existence. La paranoïa moderne, selon la brillante définition d’Ockham, est donnée dans le fait que pour la réalisation de la version analytique cartésienne et husserlienne de l’illumination, seule la signification formelle est suffisante. Les illuminés modernes et postmodernes reconnaissent avec certitude quand l’acte de voir atteint son objet final de leur intuition eidétique (*possit actum intuitivum terminare*).[[500]](#footnote-500) Que cet objet d’illumination existe vraiment ou non, c’est une question complètement différente, qui est malheureusement assez marginale pour les illuminés modernes. La citation rappelle aux modernistes que leur cognition est vraie même si la chose n’existe pas du tout (*hoc stat quod obiectum sit nihil*) ; ou, lorsqu’il est éloigné des choses réelles en raison d’une abstraction logique (*quod sit distans per maximum distantiam*). Dans le cadre de l’abstraction logique ou mathématique, la vraie science ne peut pas être établie, ni nous ne pouvons parvenir à une véritable connaissance du monde. Ockham ne nie pas que la perspicacité intuitive dans la réalité transcende la cognition naturelle sensuellement déterminée. La présence ou l’absence de l’œuvre de Dieu, des anges, etc. n’est plus déterminée à l’aide de l’expérience sensuelle. Cependant, ce domaine appartient au mode surnaturel de cognition.

« Grâce à la perspicacité directe, je peux savoir qu’une chose n’existe pas si elle n’est pas directement donnée. Mais une telle cognition ne peut pas être naturelle (*ista cognitio non potest esse naturalis*). S’il y a une telle cognition, elle n’est pas ancrée en nous d’une manière naturelle qui est basée sur un objet de cognition présent et réellement existant. Et si cet objet n’existe pas, alors il n’y a pas de cognition naturelle. » [[501]](#footnote-501)

La citation rappelle que la reconnaissance directe des formes immatérielles, des êtres et de l’objectivité ne peut être obtenue dans l’ordre naturel, car aucun objet actualisé correspondant n’est déterminé (*obiecto praesente et exsistente*). Dans l’ordre naturel des choses, une telle cognition n’est pas apparue parce qu’elle ne fait pas l’expérience de l’actualisation à partir de la réalité hylémorphique (*ista cognitio intuitiva naturalis corrumpitur per absentiam obiecti*). Reconnaître l’existence ou la non-existence des substances premières par intuition directe est une réalisation surnaturelle (*ista cognitio non potest esse naturalis*). L’*intelligentia spiritualis* moderne imagine qu’ils gardent une forme intelligible actualisée, tout comme les intelligences cosmiques. Cependant, une telle cognition n’est pas déterminée par la présence de la matière. L′intuition concerne l’ordre des formes pures et elle est donnée dans l’acte d’illumination ; cela signifie la transgression de l’ordre de cognition humaine qui est limitée par les sens. Selon Ockham, la connaissance objective des illuminés modernes est une entreprise tout à fait surnaturelle. Leur vision directe de l’essence pure immatérielle a été inspirée à son époque par le mysticisme de la scolastique, la cabale et la falsafa néoplatonicienne. Nous trouvons les sorties mystiques de la pensée du corps dans les épîtres de Paul du *Nouveau Testament* (2 Cor 12:2), y compris sa capacité de vision prophétique (Eph 1:18 ; 3:9). La même tradition existe dans le soufisme pour Muhammad (*Kitab al Miraj* *alias* *Liber Scale Machometi*), et la même chose peut être trouvée dans le mysticisme juif de la merkaba, qui spécule sur le char d’Élie dans un symbolisme similaire, comme c’est le cas avec le saut mystique de Muhammad avec le cheval vers le Ciel. L’écho de ces théories à l’époque d’Ockham, on peut les retrouver chez son contemporain Dante. Voir sa lettre importante (*Epist*. 13), qui a été écrit au duc Can Grande à Crémone (mars 1318), qui explique le plan et l’idée de la *Divine comédie*. Le modernisme philosophique adoptait cette vision dans le concept d’Avicenne d’*intellectus sanctus*, qui reconnaît lui-même, Dieu et le monde à travers *virtus sancta* et à travers *modus prophetiae* (OBJ I, ch. 2.3.1). La vision prophétique est devenue une philosophie normale dans l’environnement des modernistes mystiquement enflammés d’Oxford. Nous avons interprété l’état initial de ce différend en ce qui concerne la nouvelle vision du monde faite par Grosseteste qui proposait la construction d’événements contingents déterminés dans le futur (OBJ II, ch. 3.1.2). C’était la différence fondamentale avec l’évêque Alvernus et d’autres représentants du premier averroïsme, qui prêtaient attention à l’enseignement de la philosophie critique et vraie à l’Université de Paris jusqu’en 1250. C’est dans cette alma mater du premier averroïsme, lorsque les théories des sophistes italiens et latins ont été combinées avec l’enseignement des « *sequaces Aristotelis* » du néoplatonisme (OBJ II, ch. 2.3.1). Les modernistes fondèrent l’école de Bonaventure après la mort de l’évêque Alvernus. Ockham est le dernier représentant du premier averroïsme, qui observait et critiquait la connaissance objective des scotistes et des illuminés modernes fondée sur un mysticisme non critique.

La compréhension directe de l’essence intemporelle regarde le dernier différend herméneutiquement intéressant entre Ockham et les érudits d’Oxford issus de l’école de *Modernorum*. Le logicien aristotélicien argumente contre Grosseteste et contre les logiciens modernistes d’Oxford en ce qui concerne la bataille navale mentionnée dans l’ouvrage *De interpretatione*. Il défend strictement la ligne aristotélicienne, qui protège l’indéterminabilité fondamentale des événements contingents futurs. Une potentialité absolument pure n’a aucun caractère subsistant ; par conséquent, dans l’ordre de l’énoncé logique, il n’y a rien à déterminer. La logique, dans l’ordre de la vérité, doit suivre la métaphysique comme une correspondance, car l’imposition métaphysique détermine la supposition logique à partir de réalité. L’ouvrage *Tractatus de praedestinatione et de praescientia divina* rejette toute la construction ontothéologique de *Modernorum* qui justifie le déterminisme logique universel en référence à la providence divine. Ockham ne combine jamais les deux modes de nécessité donnés par Dieu et donnés dans la réalité l’un avec l’autre. Au contraire, il proposait la disjonction métaphysiquement fondée des deux modes de nécessité en raison de leur incomparabilité fondamentale. Le logicien antimoderne argumente encore une fois de manière cohérente selon Aristote. La logique est vraie parce que nous reconnaissons adéquatement la réalité, et non l’inverse, comme le prétendent les modernistes néoplatoniciens depuis la fondation de la logique moderne (ch. 5.1.2). Cela rend obsolète tout le schéma ontothéologique de *Modernorum*, sur lequel la logique formelle moderne s’est appuyée depuis Grosseteste et Leibniz. Ockham est fondamentalement en désaccord avec la nécessité univoque de Scotus, qui établit son système de déduction métaphysique objective dans l’ordre *« exemplar—vestigium* » (ch. 5.3.2). Le raisonnement des modernistes est erroné pour une raison de principe. Les illuminés ne sont pas des réalistes critiques, et leur pensée prend le côté de pensée divine. Nous ne sommes pas Dieu et nous ne savons pas si le monde aurait vu le jour ou non.

« La proposition “Dieu prédestinait Pierre” a été et est vraie (*fuit*) depuis l’éternité et elle ne peut donc pas être erronée. Par conséquent, elle est prise pour être nécessaire. Je conteste cette conclusion. Certains énoncés donnés sur l’éternité sont vrais ici et maintenant ; mais sur un autre mode, elles sont erronées. Par exemple, la proposition “le monde n’existe pas” était et est complètement vraie pour l’éternité ; mais sur un autre mode, cette sentence est erronée. Par conséquent, je maintiens que l′énoncé “Dieu prédestinait Pierre” est vrai sur le plan de l’éternité ; il peut néanmoins être erroné et il ne devait jamais avoir été vrai (*potest esse falsa et potest numquam fuisse vera*). » [[502]](#footnote-502)

La prédestination du reniement de Pierre et la nomination à la tête des apôtres ne font pas un problème dans l’ordre de la nécessité éternelle et irrévocablement donnée (*haec propositio fuit vera ab aeterno ... est necessaria*). Ockham, cependant, nie la conclusion univoque « *semel—semper* » donnée dans l’école des *Nominales* que les scotistes ont adoptées dans l’ordre des émanations objectives de rationalité divine. Selon la métaphysique aristotélicienne, la conclusion des modernistes ne peut s’appliquer si elle concerne la nécessité univoque en Dieu et dans la création (*nego consequentiam*). Le problème, que les objectivistes ne remarquent même pas, réside dans l’imposition non existante de cette nécessité. L’imposition de la nécessité correspond toujours à l’ordre de la connaissance humaine et non à l’ordre divin. Nous ne savons rien de la connaissance divine ; nous ne sommes pas Dieu. Ockham abolit l’élément clé de la métaphysique anthropocentrique moderne. Le monde n’existait pas avant la création, donc l’affirmation de sa non-existence était vraie (*ista fuit vera ab aeterno 'mundus non est'*) ; pourtant, dans notre mode de cognition (*tamen modo*) cette proposition est fausse (*est falsa*). Dans ce cas, il n’y a aucun lien entre une affirmation vraie et fausse. Prise du point de vue divin concernant la négation de Pierre, l’indétermination fondamentale de ces événements futurs contingents s’applique à nous. Nous ne sommes pas Dieu et ne pouvons donc même pas déterminer si Pierre renie Jésus ou ne le renie pas (*tamen potest esse falsa*). La clé est la deuxième partie de la conclusion. Ockham, grâce aux exemples précédents d’indétermination, déclare explicitement que nous ne pourrons jamais connaître le mode de véracité de cet événement (*potest numquam fuisse vera*). Contrairement à Grosseteste, il affirme que les événements futurs comme la négation de Petrus, l’arrivée d’Antéchrist ou la future bataille navale sont fondamentalement méconnaissables pour nous du point de vue de leur vérité et ils sont donc indéterminables. Transférons ceci à l’exemple de l’arrivée nécessaire d’Antéchrist, que nous trouvons chez Grosseteste (OBJ II, ch. 3.1.2). Selon Ockham, cette nécessité est donnée par Dieu, mais pas à notre égard, car dans l’ordre de réalité, elle n’est affirmée que par la foi, et non par une connaissance empirique donnée sur la base d’effets provenant de substances réelles. Selon Ockham, l’arrivée nécessaire d’Antéchrist n’a pas de supposition valable donnée par des substances premières réellement agissantes. Du point de vue de cognition naturelle, nous ne pouvons rien dire qui est philosophiquement et scientifiquement vrai à propos de cet événement intéressant. La logique moderne objective la laisse valider de manière dogmatique et mythologique, malgré sa non-existence réelle. Dans le cas de l’arrivée future d’Antéchrist biblique ou de la future bataille navale d’Aristote, l’imposition du sens à partir de la première substance réelle est absente. Pour Ockham, prendre Antéchrist comme un *tertium ens* moderne signifie une défaite de l′esprit sain, car la philosophie et la théologie sont deux sciences du genre différent. Le débat concerne à nouveau le différend précédent sur l’imposition donnée par le déni du concept de Scotus de « *esse completive universale* ». La destruction de la nécessité univoque annule le principe de la métaphysique générale unifiée que Scotus fondait par sur la logique mystique spéculative de *Modernorum* à Oxford. La vérité de la théologie n’est pas la vérité de la philosophie, bien que la théologie ne soit pas en conflit avec la philosophie. Rappelons la position de Siger et Bacon, exprimée par la Déclaration des Maîtres à l’Université de Paris en avril 1272 (ch. 4.1.2). Ockham, comme Bacon, défend la double méthode de cognition, car la théologie et la philosophie ont toutes deux leur propre sujet de recherche (*dignitatis philosophiae*). Selon Bacon, la théorie de deux « dignités » de genre différent signifie qu’aucun type de connaissance ne peut déterminer méthodologiquement un autre type de science (*nulla facultate extranea debit dominari*; OBJ II, ch. 3.4.3). Maintenant, il devient clair pourquoi Ockham, en tant qu’adepte de la double voie de la cognition à la manière des *Secondes Analytiques*, ne pouvait pas rester dans la communauté d’Oxford faite des logiciens, analystes et scotistes voués à la pensée objective. Ils ont cheminé avec diligence et victorieusement *via Modernorum* vers l’arrivée objective d’Antéchrist, du capitalisme d’entreprise et des dérivés financiers. Même chez les universitaires, il est parfois vrai que celui qui fuit, il gagne. Ockham a même dû fuir deux fois dans sa vie, pour la première fois d’Oxford. Après s’être échappé d’Avignon papal, il est resté en vie et pouvait écrire une nouvelle interprétation des écrits politiques d’Aristote, dont traite la dernière matrice.

Les averroïstes et semiaverroïstes de toutes sortes dominaient l’environnement académique des deux principales universités de l’Occident chrétien après l’année 1277. Le premier averroïsme persécuté et objectivement réprimé ne pouvait plus défendre la forme classique de la métaphysique dans les conditions nouvelles. Ockham reprit d’une manière nouvelle et tout à fait originale la thèse de base de la première philosophie selon l’ipséité d’Averroès et Siger qui a été donnée comme un acte existentiel de compréhension de la personne (*homo ipse intelligit*). Ockham n’a connu aucun succès contre les moulins à vent du modernisme sophistiqué qui avaient diligemment actualisé les nouveaux types de *tertium ens* depuis déjà un siècle. Cette tâche a été achevée au millénaire suivant par l’herméneutique de la facticité faite par Heidegger. La nouvelle ontologie fondamentale, basée sur l’interprétation existentielle d’Aristote, a été présentée dans l’ouvrage *Être et temps* (1927). La prochaine génération d’avicennistes modernes a compris la critique d’Ockham à propos de Scotus dans le cadre de l’agenda métaphysique objectivement constitué qui dominait la pensée occidentale après l’an 1300. À l’ère du postmodernisme, Ockham reçut l’étiquette comme un nominaliste parce qu’il rejetait fondamentalement l’être du troisième genre. Le simulacre d’Ockham comme un nominaliste a été victorieusement introduit dans l’histoire moderne de la philosophie. Cela prouve, sur le mode de l’inversion au contraire, l’erreur fondamentale de la modernité et du postmodernisme, ainsi que ce fut le cas avec des « averroïstes » comme Averroès et Siger. La philosophie d’Ockham se tient au pôle opposé par rapport à l’enseignement des porrétans et des *Nominales*. La philosophie analytique de Scotus prit naissance dans ce milieu. L’herméneutique a procédé à la réhabilitation d’Ockham sur le même mode d’*alètheia* que dans le cas de Siger. Ces deux penseurs brillants, critiques et vrais appartiennent à l’averroïsme authentique caractérisé par l’interprétation correcte de CMDA, contrairement au semiaverroïste Thomas d’Aquin. L’herméneutique a suffisamment expliqué pourquoi Siger et Ockham étaient objectivement punis par la version philosophique de *damnatio memoriae*. Après l’évasion d’Avignon le 26 mai 1328, quand Ockham, comme Siger avant lui, dut justifier à l’Inquisition sa philosophie antimoderniste, le sens de tout le débat entre les deux écoles fut définitivement perdu à Léthé. Du point de vue de la triade herméneutique, le jour de l’évasion d’Ockham d’Avignon désigne la date historique de l’émergence de la modernité et le début historique de la théologie moderne. Avec cette date, l’histoire du premier et du deuxième averroïsme s’est terminée sur le mode d’*alètheia*. Les deux écoles sont passées dans l′oubli historique sous la forme de la vérité en tant que Léthé. Siger est apparu devant l’Inquisition et il réussit bien, car cela a eu lieu un demi-siècle plus tôt. Ses inquisiteurs étaient instruits, connaissaient les problèmes de la modernité et acceptaient son raisonnement. Ockham s’est enfui parce qu’il ne serait probablement pas passé devant le tribunal des inquisiteurs déjà complètement modernes. L’histoire moderne, en tant qu’enseignante de la vie sur le plan de la vérité comme *veritas*, a ensuite créé l’histoire du simulacre objectif appelé « averroïsme latin », qui a été naturellement édité par les groups victorieux de la gigantomachie.

Les effets de la vérité objectivement donnée ont effacé les dernières traces de la *Lichtung* originelle qui fait manifester l’être originel de la métaphysique aristotélicienne. L’éclipse de la première substance comprenait l’événement historique de l’Être (*Ereignis*). Son sens originel n’était plus évident et compréhensible pour la pensée métaphysique de *Modernorum*. Le nihilisme de la métaphysique occidentale exprimé à travers *dativus incommodi*, a complété toutes les catégories existentielles qui ont été exposées pour la donation d’objectivité faite dans le cadre de *dativus obiectivus*. Descartes a répété la première l’*épokhē* du monde de Scotus sur le mode de l’*épokhē* rationnelle qui a commencé la sécularisation. La définition classique de la sécularisation comme « *Entzauberung der Welt* » (Max Weber) peut être objectivement juste, mais elle est herméneutiquement fausse. La modernité supprimait de la première substance et la postmodernité supprimait du Dieu moderne. Le vrai Dieu et le monde réel n’avaient rien à voir avec la divine comédie de *Modernorum*. Le processus de sécularisation postmoderne commence historiquement par la préface de l’ouvrage *De jure belli ac pacis* (1625). L’humaniste et le réformateur Hugo Grotius s’efforçait d’interpréter le sens de la loi *ex nihilo*, sans l’effet de Dieu comme source ultime de la vérité.[[503]](#footnote-503) Même si Dieu n’existait pas (*etsi deus non daretur*), l’espèce permanente de la loi doit rester sur le mode « *semel—semper* ». Après l’agonie de Dieu schizophrène confessionnel pendant la guerre de Trente Ans, l’humaniste Grotius séparait la causalité divine de l’ordre juridique postmoderne à la manière de « *causa remota* ». L’ordre juridique doit être rationnel, à l’instar du modèle de Scotus de « *vestigium—imago* ». La rationalité juridique moderne était dotée de la causalité objective et de la rationalité nécessaire pour séculariser la primauté du droit. L’idée de l’État chrétien a été détruite par la réalité de la guerre confessionnelle de Trente ans. La conception objective de la nature établit le *scibile* moderne, nécessaire à la théorie de la loi naturelle et à la justification de la science politique moderne. L’espèce de loi donnée sur le mode « *semel—semper* » inclut la condition objectivement nécessaire des preuves fondées sur le sujet moderne. La loi s’applique également à l’époque, lorsque le Dieu des déistes, du postmodernisme ou le Dieu confessionnellement schizophrène des catholiques et des protestants ne se soucie pas des affaires humaines. Sur le mode de *certitudo* subjective, Grotius a esquissé la base du droit naturel donné comme objet de *rectitudo* absolu du droit moderne qui a été créé *ex nihilo*, comme une autre sorte de *tertium ens*. Basés sur le principe de « *etsi deus non daretur* », Hobbes et surtout Rousseau conçoivent un système du contrat social. La déduction de la société suit *ex nihilo* le cours de l’histoire mythologique ; elle part du « point zéro » mentionné ci-dessus (ch. 5.3.2). L′histoire politique a été fondée comme une pure construction de la nature humaine moderne et de ses transformations. Le destin tragique du Dieu subjectif de modernité a ensuite été complété par le déisme postmoderne des Lumières. Spinoza abolit la subjectivité divine dans une nature cosmique (*Deus sive Natura*). La divinité anthropomorphe, ou la nature panthéiste de Spinoza, ils retiennent Dieu des postmodernistes en vie jusqu’à la crucifixion philosophique de cette idole au XIXe siècle. À la fin de la métaphysique occidentale, cela a été pris en charge par trois maîtres du soupçon bien connus, à savoir Nietzsche, Marx et Freud (Ricœur 1965, 43). Le monde éduqué humaniste avait depuis longtemps pu se passer de cette idole, voir le développement susmentionné du droit moderne et des théories contractuelles de l’État. Enfin, Bonhoeffer réfléchit au mot-clé « *etsi deus non daretur* » à l’époque du nihilisme historiquement actif avant son exécution le 9 avril 1945 dans le camp de concentration de Flossenbürg. Pasteur évangélique, engagé dans la lutte contre le nazisme, pensait à Dieu en prison à partir de la position de sa non-existence moderne et conçoit une interprétation non religieuse de l’Évangile.[[504]](#footnote-504) Bonhoeffer a été le premier penseur chrétien à l’époque du vrai nihilisme et des nouveaux procès en sorcières du nazisme, qui a pris note de la mort historique et factuelle de Dieu moderne. Il réfléchit au destin historique de l’Occident en même temps, quand du côté français de la Résistance, René Char a écrit son célèbre oracle sur la modernité qui n’avait été précédé d’aucun testament (ch. 4.4.3). Dieu objectivement conçu comme le capital de base pour faire tourner la modernité fonctionnait comme un instrument utile pendant des siècles sur le mode de *dativus instrumenti*. Après sa mort, l’être du troisième genre est devenu un instrument de la technologie scientifique moderne et commençait à détruire l’homme dans les guerres mondiales par le totalitarisme de la vérité idéologique unique, de la rationalité instrumentale, du nihilisme de la technologie et par l’économisme vulgaire du fascisme corporatif contemporain. Après la mort de Dieu moderne, cet événement nihiliste constitua une époque d’oubli de la première substance (*Seinsvergessenheit*). Le poète Jan Zahradníček, emprisonné pendant près de 10 ans à l’époque du stalinisme tchèque, décrivit les nouveaux traits de l’époque dans le poème *Signe du pouvoir* (*Znamení moci*, 1950–51). Il annonce la règle de l’abstraction totalitaire sous la règle d′une figure eschatologique appelée « Monsieur Personne ». L’archéologie herméneutique a montré comment la vérité objective de la modernité triomphante a détruit le sens originel de la métaphysique aristotélicienne. Dans le schéma d’alètheia métaphysiquement conçue, le premier averroïsme joue le rôle historique de l’événement originel (*Ereignis*) qui a révélé la vérité et la non-vérité de substance aristotélicienne. L’origine en grec signifie aussi la domination sur ce qui suit et ce qui est secrètement déterminé par cette origine. Les Muses divines ne peuvent pas être définitivement réduites au silence parce qu’elles peuvent parler à travers les mensonges. Malheureusement, ce discours prend un caractère fondamentalement tragique. L’archéologie herméneutique a interprété à travers les matrices individuelles la *Lichtung* de la vérité et du mensonge qui concerne l’être objectivement conçu. Cet être mythologique a été interprété dans l’histoire de l’irrationalisme occidental (*Irre*) à travers les existentiels décrit dans le cadre de *dativus obiectivus*.

## 5.5 La science objective et les procès de sorcières

Les disputes philosophiques d’Albert, de Siger et d’Aquin contre la pensée erronée de leurs contemporains appelés *Latini* ou *Moderni* manifestent la figure d’un intellectuel occidental autonome de l’école du premier averroïsme. Il s’est engagé dans une gigantomachie contre les sophistes de l’école du second averroïsme. Les penseurs aristotéliciens de falsafa sont devenus les premiers intellectuels occidentaux autonomes : Alfarabi, Al-Ghazālī et Averroès doivent être mentionnés avant tout. L’émergence des intellectuels latins est liée à l’humanisme du premier averroïsme, tel qu’il a été donné dans la lignée du premier intellectuel européen Alfarabi (OBJ I, ch. 2.1.1). Cet humanisme est fondamentalement différent de la nature de l’homme créée dans les écoles inspirées du néoplatonisme augustinien et d’Avicenne. Le nouveau type des penseurs installés à la rue du Fouarre défendit la différence générique entre philosophie et théologie contre l’école uniforme et syncrétique des modernistes rassemblés dans l’école de Bonaventure à Paris et dans celle de Kilwardby à Oxford. Enfin, les vrais intellectuels occidentaux ont défendu la vérité de la science contre la version thomiste de l’humanisme, dans laquelle la vérité dogmatique de théologie l’emportait sur la philosophie. Selon *Seconds Analytiques*, la dignité de la pensée philosophique prit un chemin différent vers la vérité unique, poursuivie par la philosophie et par la théologie. Il apparaît alors clairement que la dispute concernant les deux voies menant à l’unique vérité prit un caractère fondamental marqué par les conflits autoritaires. Dans cette lutte, il était objectivement nécessaire que le groupe académique victorieux des modernistes détruise l’aristotélisme classique dans la modification historique de la règle logique connue sous le nom de *modus ponens*. La volonté de puissance qui a formé le nouveau sujet est venue en premier pour gérer (*Ge-Stell*) le sens objectivement manifesté de l’être. Le monde a été déterminé par la libre avidité démiurgique du sujet, qui voit tout par une similitude analogique avec la volonté intime. Dans l’Occident latin, dirigé par les divinités subjectivement puissantes de la Vengeance académique, malheureusement, l′*alètheia* divine prit également *modus tollens*. La substance première disparut de la métaphysique et avec elle la véritable approche à la réalité. Heureusement, Dante nous a laissé toute l’*alètheia* de cette querelle. L’univers d’objectivité produit dans le monde correspond par sa rationalité à la volonté du Créateur divin qui est essentiellement intime et libre. C’est à travers la volonté moderne comme être irrationnel du troisième genre que le nihilisme de l’Occident latin acquit sa facticité d’époque. Le sujet capitaliste s’est lancé dans la croisade postmoderne sur le mode de *dativus auctoris*. Le sens de l’être prit le sens dans le mode *absolute*. Le mode « *ipse* » appartient à la volonté hypostasiée de manière absolue, puisque l’intimité de la liberté constitue la nature substantielle de la volonté qui est séparée des actes réels de *volitio*. La volonté est devenue une nouvelle substance du troisième genre dans l’homme et elle a établi la forme nihiliste du sujet occidental. Ce type de volonté moderne produit la causalité basée sur la liberté qui génère l’activité démiurgique *ex nihilo*. La modernité trouva le point d’Archimède d’où est partie la nouvelle histoire du monde sans le testament des époques précédentes. La nouvelle métaphysique de la volonté s’est détachée de la domination de l’intellect ; le démiurge moderne est devenu un sujet schizophrène et objectivement irrationnel.

À l’Université de Paris, il était impossible de proclamer de telles théories avant l’an 1250, puisque des penseurs comme Albert et Bacon considéraient l’enseignement des modernistes complètement fou. Cependant, la paranoïa objective de *Modernorum*, sous la direction de Furies industrieuses, devint une norme académique commune. Olivi, le premier moderniste subjectif, rejette une définition de la volonté établie par l’intellect pratique. La volonté moderne est devenue un autre être du troisième genre. La volonté est devenue une nouvelle substance, et même du plus haut niveau. Olivi invoqua la primauté de la volonté intimement libre qui remplaça la primauté de l’intellect aristotélicien. Dans l’aristotélisme, il s’agit de l’extension causale de l’intellect pratique qui s’engage dans la réalité. L’esprit théorique agit de manière causale à travers la volonté (*extensione practicus*). Olivi ne place la volition aristotélicienne déterminée par l’intellect que dans la seconde phase du choix. L’entendement ne détermine la volonté que secondairement par rapport à tel ou tel bien reconnu que la volonté considère comme l’objet du choix (*electio*). La volonté d’Olivi est absolument irrationnelle dans le mode objectif *absolute*, qui est donné par la séparation de l’intellect pratique d’Aristote. Elle détermine la volonté sur le mode métaphysique *per prius*. La métaphysique de la volonté commence à considérer le monde par une conception schizophrénique de la personne. La volonté d’Olivi est devenue une autre substance du troisième genre et elle a considérablement augmenté la collection des hypostases modernes appelées « homme ». Les institutions ecclésiastiques commencèrent à accueillir avec beaucoup de réticence cette multiplication rapide des substances dans la personne conçue de manière sophistique et la multiplication des *tertium ens* dans le monde. Olivi fut attaqué et condamné à titre posthume par des franciscains issus des rangs du second averroïsme. Sa multiplication des substances dans l’homme, enrichie par la volonté substantiellement séparée, n’était pas acceptée par la théologie officielle des modernistes thomistes dirigés par Aegidius Romanus. Le franciscain Aquasparta dut freiner le cours vers 1280, lorsqu’il devint le principal théologien papal à Rome après Pecham (*Lector sacri Palatii apostolici*). Ce moderniste a tenté de ramener les illuminés académiques des fictions d′« Homme volant » à la réalité des premières substances. La lune de miel de l’Église officielle avec la modernité, qui durait depuis la condamnation de Paris en 1277, n’a duré que jusqu’au concile de Vienne (1312). La pluralité des substances est alors à nouveau confrontée au principe de l’âme en tant que forme entéléchique qui établit l’unité de la personne. C’était déjà après que le premier et le second averroïsme sont passés dans le Léthé et que la modernité ait définitivement triomphé à travers le thomisme objectif et le scotisme. D’abord, la personne disparut ; puis Dieu de *Modernorum* ; enfin, le sujet occidental disparut dans le jeu des métaphores.

Le triangle de l’historialité, de l’historicité et de l’histoire doit étudier une sorte de *dativus modi* lié à la *veritas* objective des faits historiques. Du point de vue d’*alètheia* il faut noter que la vérité objective de l’histoire prend une forme d’historicité (*Geschichte*) contrôlée par Furies académiques. L’histoire moderne est produite par la volonté de puissance comprise subjectivement. L’historicité de la philosophie a donc reçu un simulacre d’histoire conçu subjectivement. Ce simulacre a été créé par la *Wirkungsgeschichte* de modernité basée sur l’impact historique du Sophisme oxfordien. Les vainqueurs de la dispute, qui s’est achevée en 1277, ont créé une histoire universellement acceptée de leur combat contre les maîtres séculiers de la rue du Fouarre conçu comme une mythologie objective. Les modernistes ont imposé *damnatio memoriae* au camp vaincu et, dans la défense irrationnelle connue sous le nom de *Verkehrung ins Gegenteil*, ils ont projeté leurs principales erreurs sur le compte du groupe vaincu. Les modernistes ont transformé les aristotéliciens corrects et critiques en averroïstes vicieux et diaboliques. L’importante étude de Gauthier porte sur le début des procès de sorcières modernes, qui ont nécessairement pris un caractère objectif et donc scientifique moderne. Gauthier révèle la diabolisation progressive de Siger qui a commencé immédiatement après sa mort. Pour présenter Siger comme un maudit averroïste, le modernisme utilisait les disputes académiques sur la nomination du recteur de l’Université de Paris dans les années 1271–75 (Gauthier 1984, 20–28). Faire du prêtre séculier et philosophe Siger incompris un averroïste, cela ne faisait pas un problème, même pour les dominicains comme défenseurs du premier averroïsme. Ils ont commencé à lutter pour la réhabilitation académique d’Aquin immédiatement après sa mort. Les thomistes comme Aegidius avaient besoin de dénigrer délibérément Siger en faveur d’un Aquin impeccable, qui devint *Expositor Novus* reconnu dans l’Église catholique. Le destin académique tragique de Siger a été partagé dans une certaine mesure par son collègue Boèce de Dacie, dont le commentaire sur *De anima* n’a malheureusement pas été conservé. Il faut le rechercher à nouveau dans des ouvrages anonymes de l’école du premier averroïsme vers les années 1270 comme était *Anonymus Gi*ele (ch. 4.3.1). Suivant les médiévistes français comme Libera et Gauthier, la naissance de légende du médecin maudit Faustus doit être datée immédiatement après la mort de Siger comme le principal représentant de la philosophie incomprise de la personne unifiée qui a été expliquée selon CMDA. Au cours 1319–22, une légende était connue d′un blasphémateur avérée et d′un génie hautain appelé Siger, qui a dû fuir Paris pour se réfugier en Italie. C’est là qu’il aurait été assassiné par son propre secrétaire, qui serait devenu fou après l’acte. Il s’agit d’une mythologie faustienne typique sur les philosophes qui représentaient la première figure de l’intellectuel indépendant dans l’Occident latin (Libera 1991, 157–67). En réalité, Siger, en tant que canoniste, s’est rendu à Orvieto pour négocier une sorte de litige au nom de son chapitre de Liège et il a décédé en Italie dans des circonstances peu claires vers l’an 1281. Dante qui était le contemporain de Siger affirme que ce philosophe endurait une mort lente (*gravi a morir li parve venir tardo* ; *Paradiso* 10.135). Après 1300, les principaux représentants du premier averroïsme acquièrent des traits légendaires dans la modernité qui étaient liés à leurs capacités magiques (Bacon, Albert) ou à des pouvoirs diaboliques (Siger). Le mythe du « blasphémateur » assassiné nommé Siger est documenté par Pecham dans une lettre datée de 1284, où le mythe de la mort de Siger est cité comme un fait historique. La même lettre proclame que la thèse unique doit être bannie en toutes circonstances. Il s’agit de la terrible erreur de ceux qui conçoivent l’homme comme une forme substantielle unique. À l’université d’Oxford quand Pecham comme un sophiste moderne était le recteur, Siger et les premiers averroïstes sont devenus des créatures démoniaques. Après les croisades perdues de l’Occident, ils annoncent l’arrivée ultime de l’âge de l’Antéchrist, dont l’œuvre intellectuelle est décrite par Bonaventure dans les sermons de Carême prononcés à Paris dans les années 1267–73. Nous avons cité l’exemple de l’œuvre diabolique de ses contemporains aristotéliciens, tiré de son sermon de Carême de 1268 (*isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae*). L’activité de l’intellect moderne et le sommeil du sens commun ont conduit à des cauchemars que le philosophe Roger Bacon et, après lui, le peintre Francisco Goya ont très bien décrits. L’émergence d’Averroès en tant qu’un averroïste et Siger diabolique servirent de paradigme pour décrire la projection effectuée par le groupe de *sophistae Latini*. Le modernisme spéculatif projetait dans Averroès sa propre interprétation confuse de sa philosophie et il a ensuite présenté ce savant comme un païen et un hérétique. La modernité a fatalement et nécessairement transformé Siger en Faustus, parce que l’objectivité ne peut pas vivre sans cette sorte de *scibilia* mythologique.

Le modernisme fit surgir une *damnatio memoriae* académique sophistiquée sur tous les maîtres de la rue du Fouarre, qui défendaient l’unité de la personne vers 1270–75 selon l’ipséité d’Averroès (*pars Sigeri*). Devenue ostracisée, l’école du premier averroïsme liée à Averroès perdit la possibilité de toute défense philosophique pertinente à l’époque du Sophisme oxfordien universellement approuvé. Le premier tour de la conquête de la plus importante forteresse académique de l’Occident latin avait déjà eu lieu à l’Université de Paris dans les années 1255–56, comme l’expliquent les matrices précédentes. Les modernistes n’ont pas tout gagné à cette époque, mais ils ont conquis le premier bastion académique en établissant la faculté artistique des mendiantes en 1255. Dans les années 1272–77, après vingt ans de siège de la rue du Fouarre, les modernistes réalisent une brèche fondamentale des fortifications. En première ligne de la lutte pour une interprétation authentique d’Aristote « *ad mentem Averrois* » selon l’école sicilienne, nous trouvons les prêtres diocésains Siger de Brabant et Boethius de Dacia. Ces représentants du premier averroïsme ont été indirectement ostracisés par le décret de Paris et d’Oxford de mars 1277. Dans les rangs des anciens compagnons d’armes du premier averroïsme, il faut noter Roger Bacon, Albert le Grand et en partie aussi le semiaverroïste Thomas d’Aquin, qui étaient protégés par l’autorité des ordres mendiants ; ils peuvent être classés dans ce groupe. Le philosophe laïc Dante Alighieri a écrit *Comédie Divine* qui célébrait Siger ; il est ainsi devenu un nouvel Homère, qui enregistra cette gigantomachie sur la substance sur le mode d’*alètheia* musicale (et donc objectivement cachée). L’herméneutique archaïque confirme le droit à l’immortalité glorieuse de ces premiers prêtres intellectuels européens ; leurs adversaires modernistes issus des rangs du second averroïsme ont reçu le droit à une immortalité peu glorieuse. L’effacement de l’école du premier averroïsme de l’histoire positive de la pensée porte un caractère totalement objectif donné par le mécanisme de défense de *Verkehrung ins Gegenteil*. Les modernistes, quant à eux, ils célèbrent le début de la modernité en fabriquant un simulacre historique des disputes philosophiques des années 1253–77 dans leurs chroniques, lettres et protocoles. Pour de nombreuses raisons, leur version est unilatéralement critique à l’égard des maîtres séculiers de la rue du Fouarre. Les maîtres séculiers d’abord défendaient le recteur Guillemus de Sancto Amore, puis Siger de Brabant. Les historiens guidés par des préjugés d’objectivité auraient dû cesser de lire l’histoire de cette période à travers les yeux de vainqueurs objectifs. Il est temps d’examiner cette période sans l’objectivité, dans le modèle de la vérité comme *alètheia*. Nous devons rendre justice aux victimes innocentes de ce conflit sur le caractère de modernité et de postmodernité. Suivant l’adage d’Eschyle « de la souffrance à la sagesse » (πάθει μάθος ; *Agamemnon*, v. 178), la recherche de la vraie sagesse diffère des sophismes académiques qui suivent frénétiquement la vérité objective et donc historiquement aveugle en tant que *veritas*. Dans l’histoire objective de la philosophie, manipulée par le groupe victorieux, un pur simulacre de l’histoire réelle subsiste. La volonté de ne pas voir, guidée par les pouvoirs de la Vengeance, constitue la partie irrationnelle de l’histoire moderne. Les vainqueurs objectifs ont gardé de la gigantomachie sur la substance uniquement une *veritas* positive qui est donnée comme l’histoire moderne de la philosophie.

Depuis le Commentateur et Siger, le principe de réalité donné comme impératif de la pensée vraie établit l’existence permanente de la philosophie. Il s’agit d’une science génériquement unique qui concerne *species humana* établie en forme de *quartum* *genus*. La philosophie naît en vertu de l’existence de personnes sages qui pensent de la bonne manière (*tertium genus*). Le modernisme suit la vérité comme assimilation démiurgique qui concerne le sujet mythologique muni de la volonté démiurgique et de la raison instrumentale aveugle. Par conséquent, menée par la vérité comme *rectitudo* et *certitudo*, la modernité effaçait la vérité comme *alètheia* concernant la dispute sur l’averroïsme de l’histoire académique officielle des années 1250–77. Au tout début du second averroïsme, à la suite d’Anselme et de Grosseteste, la définition de la vérité déterminée par la volonté montrait que le sujet moderne recevait le nouveau droit démiurgique (rectitudo) de créer un nouveau sens de l’être. L’intellect critique aristotélicien a joué un rôle secondaire dans ce scénario. La vérité en tant que correspondance entre la pensée et la réalité cessa de jouer un rôle déterminant dans la pensée moderne. Averroès et Siger ont défendu le caractère spécifique de l’intellect réceptif à travers la logique de *modus tollens* et la règle catégorique de *destructio primis*. L’intellect et la volonté modernes, éclairés par leur propre vérité, n’ont pas besoin d’un médiateur qui détermine de manière critique la liberté intimement donnée de modernité. La volonté souveraine et libre, placée en dehors de l’intellect critique, s’actualise complètement dans la liberté intime. Elle est substantiellement séparée à la fois de l’intellect et des décisions concrètes de la volonté. Une telle volonté objective et aveugle, masquée sous la forme d’une science objective, est devenue la force motrice des procès de sorcellerie à partir du XIVe siècle. La volonté libre et insensée des modernes prit naissance dans le mode démiurgique du *factum*, parce qu’elle s’approprie du monde sous la nouvelle forme de *dativus possessivus*. Ce genre d’obsession (*possessio*) a un caractère démoniaque déterminé par les divinités irrationnelles de Vengeance académique. Les Furies constituées subjectivement opéraient par le mécanisme de défense de *Verkehrung ins Gegenteil*, en projetant leurs propres illusions sur des « sorcières » condamnées. Les illuminés occidentaux portent leur vérité en eux-mêmes parce qu’ils sont éclairés directement par leur intellect solaire (*certitudo*). En plus, ils sont liés à leur Dieu créé spéculativement par l’acte de la mémoire augustinienne et de l’intellect avicenniste inné (*rectitudo*). Au début du XIVe siècle, l’égarement moderniste de la pensée (*Irre*) était un fait accompli. Des interprétations antérieures ont montré que le mouvement de la vérité comme *alètheia* archaïque est lié à la trajectoire du Soleil, comme le confirme Dante dans *Divine Comédie*. La similitude de la modernité avec l’Odyssée d’Homère est bien plus grande qu’une simple licence poétique. L’explication herméneutique d’Homère conteste les conclusions d’Adorno et de Horkheimer dans l’ouvrage *Dialektik der Aufklärung*.[[505]](#footnote-505) Ulysse n’est pas le premier moderniste de l’histoire de l’Occident à avoir été guidé par le soleil métaphorique de l’intellect instrumental (*von der Sonne der kalkulierenden Vernunft*). Les interprétations précédentes ont montré que le mouvement de la vérité possède le caractère d’*alètheia* liée à l’orbite du Soleil. La structure de l’errance d’Ulysse est guidée par le mouvement irréversible du Soleil et sa trajectoire cosmique, décrite d’abord dans les mythes égyptiens et sumériens (West 1997, 154–72). Le modernisme et le postmodernisme ont entrepris un autre voyage de nihilisme métaphysique. Ce type de voyage est guidé par la domination mythologique de l’intellect solaire moderne. Rappelons que l’épopée philosophique de Parménide s’ouvre sous la conduite des Héliades qui emmènent le philosophe dans une seule direction, vers la déesse de la Vérité. La modernité mythologique éclaire le chemin de la vérité objective par son propre intellect solaire. Dirigés par leur propre orgueil, les illuminés ne respectent pas le chemin du datif métaphysique et, par conséquent, n’ont pas de correspondance entre la pensée et la réalité ; ils empruntent leurs propres chemins erronés. La modernité introduisit la volonté et la vérité dans la sphère immanente du sujet éclairé par-derrière, du monde des formes autonomes. Rufus plaça la vérité au-delà de la correspondance. L’intellect possède sa propre actualité donnée au-delà des substances premières extérieures. La correspondance de l’esprit et de la chose faite par la médiation des sens n’est pas nécessaire pour atteindre la plénitude de la vérité. Cette forme aristotélicienne de la vérité est donnée au stade inférieur de la connaissance intellectuelle comme un « *intellectus debilis* ». La composante principale de la connaissance est formée par l’illumination directe de l’intellect par la vérité supérieure établie d’abord mystiquement et ensuite objectivement. Gandavus mit l’intimité du libre arbitre dans le mode « *esse ad* » dans l’intellect divin libre et dans son intentionnalité potentielle. Les modernistes illuminés ont placé l’ensemble des *tertium ens* dans Dieu moderne. La psychologie et la pensée éclairée de ce simulacre divin sont guidées par le principe de projection anthropomorphique opéré par *intelligentia spiritualis* académique. Cette production scientifique de l’idole la plus précieuse du modernisme en termes de capital a été analysée et complétée par Feuerbach et Nietzsche. Cependant, leur « herméneutique du soupçon » (P. Ricœur) n’a pas annulé la chaîne de production postmoderne de ces simulacres. En raison de l’hégémonie culturelle et de la créativité des modernistes sur le mode de l’ontothéologie objective, la première structure de la métaphysique objective a été formée dans les années 1230–50. Cette création était si folle (Bacon) et si ridicule (Albert) qu’elle ne pouvait pas entrer dans le salon académique de l’Université de Paris. Jusqu’en 1250, cette éminente Université papale et chrétienne a été dirigée par les adeptes de Blund. Dans Dieu moderne, les contradictions absurdes peuvent être objectivement bien maintenues ensemble. Le sujet moderne d’abord créa ce Dieu moderne fondé de manière absurde afin de constituer le monde objectif des sorcières modernes à son pôle opposé. Dieu moderne en tant que simulacre est absolument séparé de la création grâce à son *actus essendi* objectif. La sorcière, en tant qu’autre *scibile*, n’est pas complètement séparée du monde ; elle existe dans la modalité finie et elle opère à travers *causa remota* des pouvoirs démoniaques. Dieu moderne et les sorcières n’existent que dans la pensée objective, parce qu’ils ne sont pas contrôlés par le principe de réalité. Jusqu’à la mort de l’évêque Alvernus, Dieu moderne n’a été historiquement effectif qu’à l’Université d’Oxford, où il coexistait objectivement avec le Corbeau d’Élie. Dans la phase suivante de la dispute menée par Bonaventura, la nouvelle structure de la première philosophie ontothéologique est apparue, qui a été ensuite établie à l’Université de Paris. L’esprit scientifique moderne a été déterminé du début à la fin (*de fine*) par Sophisme oxfordien qui s’est produit directement dans Dieu moderne. Ce capital imaginatif de la modernité est devenu schizophrène comme son créateur, puisque les deux sujets ont souffert de la pluralité des potentialités hypostasiées et même des substances. Dieu moderne est devenu objectivement paranoïaque, tandis que le sujet moderne a souffert en plus d’une autre maladie infantile de la modernité, à savoir la division schizophrénique de la personne en plusieurs substances conflictuelles. Dieu moderne est devenu un schizophrène objectivement sublime de la théologie moderne, tandis que les sorcières sont devenues des schizophrènes objectivement damnables de la science moderne.

Le séjour parmi des troglodytes modernes à moitié aveugles et titulaires d’un diplôme universitaire comporte le risque de persécution et même de la mort, ce que le dialogue *République* mentionne expressément (*Rep*. 517a5–6). Les modernistes projettent les simulacres du monde réel sur le mur de la conscience. Dans la caverne platonicienne, les illuminés se regardent à travers le reflet de leur propre intellect solaire. Le dialogue *Sophiste* dit clairement qu’au-delà de la frontière méthodologique, le sophisme et le règne des simulacres commencent, lorsque les choses sont les mêmes et qu’elles ne le sont pas. La foi et la raison ne peuvent suivre une voie commune que jusqu’à un certain point (ποιεῖσθαι τὴν μέθοδον, *Soph*. 243d7). La parole prophétique d’Albert sur la modernité comme un chemin d’erreur sur laquelle marchaient les contemporains Latins, s’est progressivement réalisée déjà de son vivant (OBJ II, ch. 2.4.3). La quasi-totalité de la pensée occidentale suit désormais la voie de l’ignorance condamnée par Albert et Bacon. Les anarchistes de la méthode scientifique, comme Paul Feyerabend, savent très bien que la vérité peut prévaloir dans la science en suivant des voies autoritaires, mystiques ou d′autres manières irrationnelles.[[506]](#footnote-506) L’herméneutique doit trouver le premier mécanisme qui fit de la science moderne une entreprise diabolique. Après l’éclipse de la substance première et en émettant la *damnatio memoriae* académique sur l’école de Siger′s, l’existence de la personne est devenue obscure. Sous la houlette des Furies, l’*intelligentia spiritualis* éclairée conserva un caractère démoniaque dirigé par les puissances divines de la Vengeance académique. La logique démoniaque fondée par Grosseteste (OBJ II, ch. 3.1.3) fournit un fondement à la science moderne en émettant des énoncés logiques qui concernaient l’arrivée future d’Antéchrist. Maintenant, il faut expliquer la transformation de la logique démoniaque en anthropologie démoniaque. Après l’éclipse de la première substance faite sur le mode historique de *dativus ethicus*, les premiers effets positifs (alors : historiques) de la *scientia* spéculative moderne ont vu le jour. Il est donc nécessaire de trouver un mécanisme de transfert des qualités démoniaques de la sphère cosmique à la sphère humaine qui fonctionne depuis lors sur le mode de la science objective.

Le fondateur de la modernité créa une ambivalence fondamentale de cognition en suivant l’acte du renversement dans l’opposé (*Verkehrung ins Gegenteil*). Rufus avait besoin d’*intellectus possibilis* mythique de David de Dinant parce qu’il était nécessaire à l’acte de copulation objective avec l’intellect humain réceptif. Rufus inséra *intellectus possibilis* cosmique de Dinant dans le sujet moderne à travers le simulacre d’Averroès en tant qu’un averroïste. Une partie d’*anima intellectiva* moderne était donc hérétique, folle et irrationnelle, ce qui est encore vrai aujourd’hui à travers l’interprétation de Freud de l’inconscient et de la partie subconsciente de l’âme. Cet intellect démoniaque fait partie du sujet moderne et il était directement lié aux intelligences cosmiques célestes ou diaboliques. La modernité, fondée par Rufus, a commencé à effectuer un exorcisme intellectuel objectif de cette partie démoniaque de l’intellect cosmique réceptif établi par David de Dinant (OBJ II, ch. 3.3.3). L’exorcisme de modernité philosophique s’est appuyé sur une approche strictement scientifique. C′est la raison principale qui fait que l’herméneutique considère que cet exorcisme possède un caractère fondamentalement différent de celui des époques antérieures. L’exorcisme d’*intellectus possibilis* cosmique suivit les fondements philosophiques absurdes et il était une pure *contradictio in adiecto* ; le caractère mythologique de l’intellect cosmique était démoniaque et en même temps nécessaire au fonctionnement de l’épistémologie schizophrénique. L’intellect divin, panthéiste et réceptif est devenu à la fois la malédiction et la bénédiction de modernité. Après l’excommunication de David de Dinant, les modernistes ont dû abandonner la philosophie de Dinant ; cependant, ils avaient besoin de son *intellectus possibilis* panthéiste pour leur concept schizophrénique de connaissance. Le mécanisme de défense du transfert envoyait cet intellect panthéiste à la conception d’Averroès d’*intellectus possibilis* défini comme *quartum genus* dans CMDA. Après ce transfert, Averroès est devenu le premier sataniste philosophique des temps modernes. Le premier thomiste Aegidius confirmait ce fait dans son attaque contre le Commentateur. Par la suite, le processus de diabolisation était accompli de nouveau dans le cas de Siger. Depuis 1280, il est devenu le premier docteur Faustus et, avec Méphistophélès (Averroès), il conclut le premier contrat diabolique pour exercer une activité scientifique impartialement fondée. À ce stade, le mythe fondateur de la science occidentale moderne détient un fondement tout à fait correct ; voyons la distinction herméneutique donnée à Siger par le titre *Docteur Invidiosus*. La conception de l’homme moderne, qui est liée au monde de l’intellect cosmique, se rapporte à l’art de la démonologie objective et aux procès de sorcellerie. Le processus d’inquisition avec Olivi (1283–87) a lieu en même temps quand il commence la première diabolisation de Siger, Bacon et en partie aussi d′Albert le Grand.

La fabrication des figures clés du premier averroïsme comme des êtres diaboliques est survenue parce que la modernité, guidée par les pouvoirs divins de Vengeance académique, rejetait le produit de son propre esprit comme une idée démoniaque. Malheureusement, ce n’était qu’une partie de la vérité, car la nature narcissique du sujet moderne ne lui permettait pas de se séparer de ses propres illusions intellectuelles. Ensuite, les modernistes menés par la schizophrénie académique ont créé une représentation diabolique de l’Autre en faisant une projection paranoïaque de leurs propres erreurs sur un simulacre objectif en suivant le mode du mécanisme de défense *Verkehrung in Gegenteil*. Les Furies académiques ont pris un caractère radicalement subjectif à partir du XIVe siècle. Il est donc clair que le résultat de cette projection prit la même forme d’un être démoniaque subjectivement conçu qui soit doté d’un caractère intellectuel. La diabolisation des intellectuels de l’école du premier averroïsme donna naissance à la première version du stalinisme, du maoïsme et du maccarthysme, que la culture occidentale utilise encore aujourd’hui comme instrument de base de *damnatio memoriae* idéologique et politique. Kipling cité voyait tout à fait normalement des démons et des êtres démoniaques dans les colonies conquises (« *half-devil and half-child* » ; OBJ II, ch. 3.5). Le mécanisme de projection démonologique a d’abord eu lieu au niveau de métaphysique au moment de l’émergence de *via Modernorum*. Les matrices précédentes décrivaient ce processus à l’aide du mécanisme de défense de Freud consistant à inverser les faits au contraire. Le travail d’Aristote et d’Averroès et de ses éminents défenseurs tels que Siger a été diabolisé par la projection mentale de *sophistae Latini*. Après la condamnation de l’année 1277, la *damnatio memoriae* effective du premier averroïsme fit passer la dispute sur la sorcellerie à l’étape suivante. Le schéma du mécanisme de défense de Freud donné par l’inversion à l’opposé courut pour la première fois dans la diabolisation d’Averroès et de Siger ; puis, il s’est répété dans le postmodernisme schizophrénique dans la classification de la sorcellerie. Dans l’Allemagne catholique et surtout en Espagne, la majorité des procès de l’Inquisition avant l’an 1300 n’était pas principalement dirigée contre la sorcellerie, mais contre l’hérésie théologique (hérétiques, musulmans, juifs). Après l’an 1300, un nouveau *scibile* de modernité commença à prendre effet. Une sorcellerie objectivement donnée apparaît qui était explorée par la modernité bien éduquée.[[507]](#footnote-507) Le sujet moderne et postmoderne représente une collection absurde de divers pouvoirs opposés, des hypostases et des substances. Une même personne pourrait être contrôlée par plusieurs substances externes basées sur *intellectus agens* séparées ou sur la volonté séparée. La modernité n’avait aucun problème avec la production paranoïaque de la sorcellerie reconnue sur le mode d′un *scibile* objective. La diabolisation est apparue au moment de l’éclipse de la première substance et dans la conception moderne de la vérité subjective comme *certitudo* et *rectitudo*. Par conséquent, la mythologie moderne et postmoderne citée liée à la sorcellerie et à la démonologie ressortit à l’époque quand le premier averroïsme a été détruit. L’éclipse de la première substance provoqua l’éclipse de pensée critique. La destruction du premier averroïsme a laissé à l’abandon de la recherche critique sur la causalité des substances premières réelles ; de plus, la science joyeuse de modernité supprima l’unité rationnellement fondée de la personne. Les procès de sorcières après l’an 1300 confirment le sommeil de l’esprit philosophique moderne lorsque *via Modernorum* prit son essor.

La sorcellerie représente la première exploration scientifique de l’homme dans le mode nouvellement intronisé de la vérité objective en tant que *veritas* des sciences humaines. La schizophrénie de modernité travaillait à travers le sujet conçu de manière irrationnelle, qui est divisé en plusieurs substances qui agissent indépendamment. L’un des « scientifiques » les plus importants qui a fait des recherches sur la sorcellerie était Joseph Glanvill (†1680), qui a obtenu son baccalauréat et sa maîtrise à Oxford. Son livre publié à titre posthume *Saducismus Triumphatus* (1681) exerçait une grande influence en Allemagne (Peter Goldschmidt) et influençait les procès de sorcières, par exemple à Salem (États-Unis) dans les années 1692–93, au cours desquels 14 femmes et 5 hommes ont été pendus. La sorcellerie est définie sur la base des connaissances scientifiques déterminées par le paradigme du Sophisme oxfordien. L’essence de la sorcellerie dans le maillon médian du jugement détient sa propre efficacité donnée comme une causalité du troisième genre (OBJ II, ch. 3.3.1). Il est donc vrai que ce *tertium ens* objectivement déterminé fabrique une autre substance diabolique qui a été hypostasiée dans l’homme. Et cette substance démoniaque, dotée de sa propre causalité objective, est même capable de contrôler les autres substances mythologiques qui composent l’homme moderne. Par conséquent, nous devons agir dans l’intérêt d’une autre essence très menacée qui est appelée *humanitas*. L’humanisme moderne est formé du fait qu’une étude active de la sorcellerie est menée avec l’aide de l’inquisition et même des ordalies.[[508]](#footnote-508) La modernité divisait la sorcellerie en *scibilia* correctement désignés, qui ont été définis par rapport à l′*Arbor Porphyriana*. Cela établit une *rectitudo* de la première science complètement indépendante et objective de l’Occident latin. L’inquisiteur scientifiquement avancé, doté d’une *certitudo* subjective tout aussi valable, trouvait ensuite par la torture la source intime de la volonté de ces pouvoirs individualisés et de ces substances hypostasiées chez le sujet examiné. En unissant les deux types de vérité, la sorcellerie a été incorporée dans un nouveau système scientifique qui apparaît dans la *veritas* moderne sous le nom de *coaequatio* de Rufus. L’individu moderne dit « sorcière » représente un individu atomique sous la forme de *tertium ens* ; il est produit à la fin de la série de différenciations faites dans le cadre de l’épistémé moderne. Cette vérité objectivement construite de science des sorcières confirme un paradoxe pris au niveau d’*alètheia* musicale ; la science moderne n’a tué aucune « personne humaine » (*tertium genus*) mais un « *individuum* » objectivement construit considéré comme un *quartum genus*. C’est la raison pour laquelle la science occidentale cultive son propre mythe de justesse et d’innocence. La construction ontothéologique du monde et de Dieu, qui est donnée sur le mode de la cognition paranoïaque du sujet schizophrène, fonda la recherche de Dieu anthropomorphe moderne, du diable et des sorcières.

Les historiens français ont exploré la diabolisation (Michel de Certeau, François Mallet-Joris) et les aspects refoulés des Lumières (Robert Mandrou) à travers les instruments de la psychanalyse. Ils ont caractérisé les procès de sorcières par le terme « les âges de la nuit » (Certeau 1973, 13). L’histoire nihiliste de la science moderne commença par la découverte et la classification de l’individu-sorcier. Le monde était divisé en sphères indépendantes déterminées par les actions des diverses puissances. La personne a été divisée en sphères de connaissances indépendantes basées même sur plusieurs substances contradictoires qui sont devenues des véhicules autonomes (*subiectum*) d’activités différentes. *Divide et impera*. Les procès en sorcières de la modernité étaient objectivement justifiés en termes d’action de telle ou telle substance ou hypostase chez l’homme définie selon l’intellect schizophrénique de modernité. Du point de vue de l’herméneutique, le nouveau *scibile* de sorcellerie est donné comme une substance intime (*potentia substantialis*), qui s’est révélée de manière magique et elle se manifeste de manière contingente dans le monde extérieur (*potentia accidentalis*).[[509]](#footnote-509) La capacité hypostasiée de la magie et de la substance satanique donnée en mode objectif passe de l’intérieur de la personne à la réalité contingente (*exsistit*), par exemple, à travers le Sabbat magique opérant ici et maintenant ou par d’autres activités magiques. Les actes sataniques donnés dans le contexte du *scibile* hypostasié ne pouvaient être détruits que par l’anéantissement du porteur substantiel lui-même. L’effet des inquisiteurs modernes à tendance psychologique et humanitaire a également découvert et classé ce sujet sorcier de manière tout à fait scientifique et tout à fait positive. L’individu-sorcier est devenu le premier objet de recherche de la science moderne, et la liquidation de ces *scibilia* démoniaque a été la première manifestation de l’humanisme nihiliste de l’homme comme un cadavre. La Réforme de Luther et Calvin s’est poursuivie dans le sommeil de l’esprit critique de Modernorum.[[510]](#footnote-510) Gandavus a créé la psychologie divine absolue basée sur l’interprétation avicenniste *De anima*. Professeur postmoderne de philosophie, logique, métaphysique et éthique à l’Université de Marburg, Rudolf Gockel (Goclenius, †1628) établit la première forme de psychologie moderne. Ce commentateur d’*Isagoge* fut le fondateur de la discipline philosophique appelée *Ontologia*. Il était le théoricien bien connu de la sorcellerie objectivement donnée, qui à l’époque était classée selon le manuel scientifique appelé *Hexenhammer* (*Malleus maleficarum*, 1486). Pour ces raisons, cet humaniste protestant postmoderne écrivit le premier traité moderne de psychologie dans le cadre de la nouvelle classification des sciences et de la causalité de la sorcellerie étudiée à cette époque (*Psychologia*, 1594). La personne devient un cadavre spécifique, l’animal devient un sujet juridiquement responsable et les pouvoirs démoniaques, qui ont été étudiés dans le cadre de la psychologie moderne. Ils ont acquis un statut tout aussi paranoïaque. La construction du monde dans les deux étages, en tant qu’ordre naturel et surnaturel, produisait nécessairement à la fois la toute-puissance divine et la puissance diabolique, toutes deux placées au-delà de la rationalité philosophique et de la causalité réelle du monde. Du XIVe au XIXe siècle, la première connaissance scientifiquement classifiée de l’homme apparaît comme un simulacre objectif. Les simulacres philosophiques et scientifiques ont exercé des effets pleinement positifs dans la modernité et ont représenté un instrument autoritaire et idéologique, car ils sont passés dans un discours autoritaire de la science moderne. Alors il n’est pas étonnant que tout le monde ait pu observer ces *tertium ens* inexistants créés par les illuminés académiques de l’époque. Tous effets de sorcellerie objectivement causale et son « exsistence » doivent être signalés aux autorités compétentes.

Après l’émergence des théories mécanistes au XVIIe siècle, *intellectus possibilis* cosmique des modernistes s’est transformés en *intellectus materialis* du postmodernisme. L’homme schizophrène de modernité cessa de porter en lui l’intellect démoniaque ou cosmique substantiel avec lequel il devait copuler de manière mythologique et objective dans le schéma de la joyeuse science moderne. Dans un autre renversement au sens opposé, l’homme est devenu le porteur de l’intellect matériel animal. Les humains sont devenus équivalents aux animaux. Les procès de sorcières ont disparu, et immédiatement après, les procès objectifs des animaux prirent son cours. Ils ont eu lieu dans toute l’Europe jusqu’au XXe siècle. Les zoopsychologues britanniques enregistrent la même description de la motivation pour la violence animale que pour les humains (Appleton 1898). Au début du XXe siècle, le psychologue français Alexandre Lacassagne divisait les casiers judiciaires des animaux en six catégories selon des motivations psychologiques communes aux humains et aux animaux (Evans 1906, 235). La biologie évolutionniste, le behaviorisme et la neuropsychologie d’aujourd’hui, qui sont donnés comme les premières sciences sur l’homme, continuent de prendre cette direction ouverte par la modernité. La pensée de la personne est définie par la forme animale d’*intellectus materialis*. Un autre exemple de la réduction de l’homme à un animal est donné dans la vision scientifique de l’humanisme raciste. Le racisme théorique et colonial d’abord était apporté par l’eugénisme anglo-saxon et français en tant que *scibile* anthropologique moderne. Voyons à titre d’exemple, les villes où s’est tenu le premier Congrès international d’eugénisme : Londres (1912) et New York (1921, 1932). Un autre exemple est les jardins zoologiques humains qui ont été organisés dans les principaux pays européens dans les années 1877–1912. Le racisme scientifique anglo-saxon et l’eugénisme ont historiquement et philosophiquement précédé le racisme de l’Allemagne nazie. Ce n’était pas Hitler au début, mais les médecins et les avocats allemands qui exigeaient l’introduction de l’euthanasie et de l’eugénisme. Ils voulaient combler le vide dans les études objectives des pouvoirs scientifiques occidentaux dans le domaine couronné de succès de la science raciale et du raffinement de la race humaine. La génétique et la biologie évolutives, qui définissaient les molécules d’ADN comme porteuses de culture, poursuivent avec succès cette direction (ch. 5.1.1), ainsi que des lois « libérales » sur l’euthanasie dans les pays occidentaux comme au Canada. La modernité est démoniaque dans son essence même, car la science objective est fondamentalement irrationnelle. La conception des sciences humaines à l’ère du nihilisme métaphysique a complété l’époque précédente de l’humanisme sorcier de la modernité et du postmodernisme. À la fin de l’ouvrage *Les mots et les choses*, Foucault remarquait objectivement et à juste titre que le jeu des différences peut créer n′importe quel type du savoir « humanitaire ». L’herméneutique déclare que le processus scientifique de classification avait déjà commencé quatre siècles avant l’épistémé post-structurale de Foucault, alors à l’école des *Nominales*. Du point de vue de l’herméneutique littéraire, il est intéressant de noter que le contraire de la sorcellerie moderne se produit actuellement. Des êtres semi-humains du troisième genre sont placés dans le monde imaginaire littéraire ; après l’achèvement de l’intrigue, ils obtiennent la damnation ou la rédemption. Le sort des démons, des vampires et des sorcières marqués par le destin remplace le sens flou de l’existence humaine par l’amour ou la malédiction de l’humanité et de la demi-humanité. La fiction postmoderne de type fantastique et les jeux informatiques mettent les êtres démoniaques dans le monde réel et dans les relations existentielles. À l’époque du nihilisme métaphysique et de l’humanisme, un autre « tiers-monde » du diacosmos littéraire ou virtuel est apparu, qui témoigne indirectement du déclin de l’homme comme un sujet postmoderne. Le codage de culture dans la molécule d’ADN démontre de la même manière la forme objective de l’humanisme comme un fantasme postmoderne académique. Les humanistes postmodernes ont transformé l’homme en un animal amélioré sur le plan de l’évolution qui n’est doté que d’un intellect matériel. À l’époque du nihilisme métaphysique actuel, ils ont transféré la faculté intellectuelle aux simples fonctions cérébrales. Un tel déclin de la pensée critique n’aurait pas pu se produire à l’école du premier averroïsme. Elle connaissait les caractéristiques fondamentales de l’intellect humain et procédait de la pleine unité de la personne associée à la conception correspondante de la vérité. Cette connaissance critique disparut dans le nouveau type d’humanisme idéologique, qui prévale sous la forme nihiliste de *dativus incommodi* au cours du XXe siècle totalitaire et belliqueux. L’homme postmoderne est devenu d’abord un démon, puis un animal ; après la mort de Dieu moderne, il est devenu seulement une sorte d’un cadavre calculé et produit industriellement par les totalitarismes.

À l’époque historique de la science complètement positive et nihiliste, l’herméneutique peut terminer son travail. Le *dativus ethicus* et le *dativus incommodi* représentent le dernier existentiel historique de l’objectivité dans le mode herméneutique exploré de la vérité comme *alètheia*. L’archéologie herméneutique explore la nature de l’être objectif dans la *Lichtung* de l’Être lui-même. La vérité et non vérité de métaphysique ainsi déterminée est musicalement déployée en vertu des Muses divines. Le nihilisme n’a même pas de la métaphysique objectivement déterminée ; la pensée donnée dans le positivisme binaire du un et du zéro ne nécessite plus aucune transcendance, pas même celle du faux genre. Il est donc objectivement clair que l’interprétation herméneutique à l’époque de l’objectivité nihiliste n’a pas de phénomène *sui generis* à étudier. Mais il fallait sauver le phénomène primordial donné comme un événement archaïque (*Ereignis*), qui établit une historicité cachée et donc objectivement invisible de l’être. Les phénomènes invisibles déterminent les phénomènes visibles. L’histoire de l’objectivité, formée dans le cadre de *via Modernorum* humaniste et nihiliste, est déterminée de manière pleinement positiviste. Par conséquent, l’objectivité, en tant que condition préalable évidente de la science, appartient à la catégorie de la recherche des sciences spéciales, à l’histoire de la pensée positive et au rang d′une philosophie objective. Ces sciences positives approfondissent la vérité manifestée de l’objectivité, qui est donnée dans le mode herméneutique originel de l’erreur moderniste (*Irrtum*). La fin de la métaphysique dans les derniers temps du néopositivisme occidental et du néo-scientisme et du néocolonialisme prouve que tout se manifeste de manière positive et nihiliste dans le domaine de la pleine ouverture de l’objectivité. La métaphysique d’Averroès est passée en pleine dissimulation, afin de laisser des produits gnostiques modernes manifester leur pouvoir dans toute la force du sens objectif et nihiliste que la communauté mondiale des illuminés occidentaux supervise constamment. La dernière matrice doit décrire la transition de l’histoire objective de la pensée vers l’histoire politique, de sorte qu’une interprétation complète de l’objectivité soit délivrée dans la triade de historialité, historicité et histoire. La métaphysique est devenue une sorte de science politique, et pas seulement du point de vue des interventions autoritaires de la modernité. Les commentaires sur les écrits politiques d’Aristote ont conduit à la première théorie de la science politique à l’école du premier et du deuxième averroïsme en Occident latin. La dernière, sixième matrice décrit la nature controversée de la philosophie politique, qui façonnait de nombreux conflits historiques de l’Occident moderne.

# 6. Arrivée de l’averroïsme politique (Matrice VI)

L’aveuglement de la métaphysique objective face à la réalité s’est transformé en un programme civilisationnel de l’Occident mis en œuvre par les révolutions religieuses et industrielles et politiques, tout à fait modernes. Olivi établit le sujet capitaliste de la volonté, Luther le sujet réformateur du salut. Il arrivait ensuite le sujet moderne des droits inaliénables et le sujet de la volonté de puissance de Nietzsche qui annulait la métaphysique et la morale moderne. À l’époque du nihilisme perfectionné est apparu le sujet de la rationalité instrumentale qui portait la révolution industrielle sur ses épaules haussées, y compris la phase impérialiste du capitalisme. La figure d’*Arbeiter* eschatologique de Jünger (1932) exécutait cet impérialisme pendant la Première et la Seconde Guerre mondiale. Le travailleur planétaire de l’Occident se plaçait sous le signe de la Bête apocalyptique de Bonaventura et s’engageait dans l’accumulation planétaire d’énergie et de ressources humaines sur le plan de « *totale Mobilmachung* ». Épuisé par deux Guerres totales, ce dernier avatar du sujet occidental moderne a été remplacé par le sujet dissident des puissances du Jour et de la Nuit (Jan Patočka). Les hedge funds contemporains dominent le monde par le simulacre de dérivés financiers objectifs pilotés par l’intelligence artificielle. Ce type d’intellect apocalyptique d’aujourd’hui représente le dernier sujet victorieux de l’Occident, servi par les « cols blancs » contemporains. Cette main d′œuvre fournit des travailleurs planétaires pour le 1 % de profiteurs, de fascistes et de banquiers ; ils amassent le pouvoir mondial qui appartenait autrefois aux empires occidentaux. Le cadavre spécifique de *Modernorum* est devenu une source neutre d’énergie démiurgique produite en tant que *scibile* calculable et manipulable qui ne diffère en rien des autres entités du troisième genre. L’intellect instrumental produit par des Furies objectivement actives sait bien que l’énergie humaine démiurgique est contingente et mortelle. Par conséquent, une telle *potentia accidentalis* est très volatile, presque autant que les bourses. En raison de cette forme spécifique de désobéissance que Rufus confiait à la matière, les ressources humaines portant cette forme spécifique de *materia spiritualis* doivent être manipulées plus intensément et plus rapidement dans le processus démiurgique de la transformation nihiliste de tout en tout. L’*intelligentia spiritualis* des illuminés postmodernes mondiaux s’occupe de cette gestion des ressources mondiales. Leurs ancêtres faisaient partie du groupe des « *sophistae Latini* » qui avaient au moins reçu une certaine éducation philosophique. En conquérant le monde et en l’assimilant à la conception paranoïaque de la vérité et de la rationalité, le démiurge occidental mobilisait les matières désobéissantes de toutes sortes et introduisit une nouvelle forme d’esclavage. Le postmodernisme capitaliste de nouveau introduisit l’esclavage antique pendant la révolution industrielle, parce qu’il devait importer des ressources humaines des colonies conquises dans la nouvelle civilisation de l’Occident.[[511]](#footnote-511) Le modernisme et le postmodernisme ont créé une nouvelle créature schizophrène selon leur pensée paranoïaque. L’homme moderne est composé de plusieurs substances hostiles et il commença à gérer le monde à sa guise. Cette admirable créature du troisième genre est industrieuse et entreprenante ; grâce à sa nature schizophrénique objective désormais cartésienne, elle possède une tendance spéculative innée à l’autoréflexion narcissique. L’intuition objective de cet être ambivalent regarde avec fascination son propre simulacre spéculatif, qui se reflète dans le miroir des idéologies et de la connaissance objective. Il n’est pas étonnant que cette présentation paranoïaque de soi s’accompagne d’attaques destructrices à l’échelle planétaire, menées dans le cadre de guerres par procuration sans fin. L’Occident, poussé par son appétit moderne pour l’apprivoisement de la matière sous toutes ses formes, ne peut pas vivre sans croisades qui se déroulent chaque fois sous un nouveau drapeau de bataille.

L’affrontement fondamental sur la nature de l’action politique et la définition de l’État entre l’école du premier et du second averroïsme éclata aussi inévitablement que les disputes précédentes fondées sur les conceptions différentes de la métaphysique. L’influence du Corpus d’Aristote sur l’ordre politique de la société médiévale est donnée, tout d’abord, par les traductions latines d’*Éthique à Nicomaque* et de *Politique*. Nous connaissons les premières traductions incomplètes d’*Éthique* datant d’environ 1150 (Burgundio de Pise). La Faculté des Arts de l’Université de Paris donnait des conférences sur les écrits éthiques d’Aristote dès sa fondation. Grosseteste traduisit la compilation connue sous le nom *Nicomachea Commentaria* (livres I et VI) à partir de sources néoplatoniciennes (Eustratius, Michel d’Éphèse, auteurs anonymes) vers 1240. Albert le Grand utilisa la traduction de Grosseteste pour ses deux commentaires d’*Éthique à Nicomaque* sous le titre *Commentator Graecus*. Le commentaire d’Averroès intitulé *Ethica ad Nicomachum* est devenu la référence de base pour les interprétations de l’*Éthique* à partir de 1240. C’est au cours de cette période qu’a culminé la vague de traductions et de commentaires néoplatoniciens : *Ethica Vetus* (livres II–III), *Ethica Nova* (livre I), *Hoferiana* (parties II–X), *Borghesiana* (parties VII et VIII). Averroès est la source de la nouvelle théorie éthique et politique de l’Occident, car il libérait les actions éthiques et politiques de l’influence du néoplatonisme. Après 1240, Albert et Bacon de l’école du premier averroïsme s’opposent à l’interprétation d’*Éthique à Nicomaque* telle qu’elle apparaît dans l’école du second averroïsme. Ses premiers représentants se sont réunis autour de la publication de *Summa Halensis* sous la direction de Johannes Rupella et du jeune Bonaventure. Albert le Grand commentait pour la première fois *Éthique à Nicomaque* au sens aristotélicien grâce à son offensive contre le groupe appelé *doctores Latini* (OBJ II, ch. 2.4.3). Son commentaire représente la première interprétation aristotélicienne d’*Éthique à Nicomaque* dans l’Occident latin, qui a été présenté en dehors de l’influence du néoplatonisme (*Super Ethica*, 1250–52). Il a publié le deuxième commentaire dans la décennie suivante (*Ethica*, 1262). En ce qui concerne le premier et le deuxième averroïsme, le différend sur le statut d’*intellectus practicus* suivit le différend similaire sur le statut d’*intellectus possibilis* qui était analysé dans les matrices précédentes.

Revenons aux effets historiques du datif métaphysique qui détermine la pensée selon la causalité réelle des substances premières. Dans la sphère d’action politique, qu’il y ait (le premier averroïsme) ou non (le second Averroïsme) une sphère indépendante de rationalité éthique et politique dirigée par l’intellect pratique. La *Lichtung* de la vérité et du mensonge de la première théorie politique de l’Occident latin émergea comme *alètheia* dans les années 1240–60. La véritable forme de la théorie politique aristotélicienne présuppose l’action éthique causale de la personne et des actions politiques des citoyens. La fausse forme de la théorie politique est apparue comme une série des formes éthiques et politiques nées du Sophisme oxfordien. Au tour suivant, le différend sur la définition de l’intellect pratique impliquait des actions rationnelles de citoyens libres. Dans ce deuxième tour de la dispute sur l′*intellectus practicus*, un nouveau conflit débuta entre le premier et le second averroïsme qui concernait les actions politiques décrites dans les commentaires sur l’écriture d’Aristote *Politique*. Guillelmus de Moerbeke acheva la traduction de *Politique* du grec en latin vers 1260. Albert commentait cet écrit pour la première fois dans son intégralité dans l’ouvrage *Politica* (1264). Le premier averroïsme interprétait l’écriture *Politique* par rapport à l’autonomie des actions humaines, tel qu’elle est donnée par *Éthique* pour joindre des actions politiques à la définition de l’intellect pratique selon *De anima*. Le second averroïsme ne s’intéressait pas du tout aux œuvres politiques d’Aristote ; ou bien, il les concevait dans la lignée de l’augustinisme politique basé sur les actions d’Adam biblique. L’augustinisme politique comprenait le pouvoir politique comme un remède inévitable et amer au premier péché et à la chute dans le mal (*remedium peccatum*). Un exemple de cette interprétation est offert par les « miroirs des princes » (*principum specula*). À la suite de l’œuvre de Sénèque *De clementia*, ce genre littéraire était destiné pour l’éducation des dirigeants politiques. Le moine dominicain Vincent de Beauvais (Vincentius Belvacensis) était le représentant classique du deuxième averroïsme qui combinait le néoplatonisme résumé dans l’ouvrage *Speculum Maius* (1220–46) avec l’augustinisme politique. Son miroir princier a été écrit à Paris dans les années 1260–64 sous le titre *De morali principis institutione*. Vincent élaborait une interprétation augustinienne de politique en tant que médicament prescrit avec autorité qui combat la contagion causée par les conséquences sociales du péché. L′intervention du pouvoir est nécessaire, afin que les gens ne se détruisent pas les uns les autres.[[512]](#footnote-512) Partant de ce raisonnement, la théorie politique de *Modernorum* précède les théories postmodernes de l’autopréservation individuelle. Elles entrèrent le contrat social examiné par Thomas Hobbes (*Leviathan*, 1651). Dans la seconde moitié du XIIIe siècle, l’augustinisme interprété politiquement fusionnait avec la construction ontothéologique de la métaphysique à l’école de Bonaventure. En conséquence, une théorie politique unitaire est apparue dans la métaphysique de *Modernorum* qui réduisait le pouvoir séculier et ecclésiastique à une seule vérité. Le résultat fut l’unification du pouvoir séculier et spirituel sous la souveraineté de *potestas ecclesiastica*. Le deuxième averroïsme élaborait une théorie unifiée du pouvoir politique, dont la légitimation a été expliquée théologiquement et bibliquement. La nouvelle structure ontothéologique du pouvoir politique a été formée dans le cadre de l’unique vérité par des représentants théologiques du premier et du second averroïsme. Le miroir des princes fait par Aquin dans l’écriture *De regno* intégrait la nature aristotélicienne du pouvoir politique dans la structure théocratique qui a ensuite été explicitement proclamée dans la bulle papale *Unam Sanctam* (1302). Le traité *De regno* reprend la nature aristotélicienne de l’homme guidée par la lumière de la raison naturelle (*naturaliter insitum rationes lumen*). Ce genre de raison naturelle existe en chaque être humain (*est autem unicuique hominum*) et fait de l’homme une créature sociale et politique (*naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum* ; *De regno* lib. 1, ch. 1 ; éd. Léonine 42, 449.18–26). Selon le miroir cité des princes, Aquin comprend le pouvoir politique de manière théocratique (*vicario Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subiectos*).[[513]](#footnote-513) La primauté papale dans le monde séculier et la politique se déroule selon la position de l’apôtre Pierre dans le *Nouveau Testament* (Mt 16, 18–19) qui a été compris comme le premier pape catholique romain. Le premier thomiste, Aegidius Romanus défendait dans le traité *De ecclesiastica potestate* (1302) la doctrine du primat politique et religieux papal qui inspirait la bulle *Unam Sanctam*. Le rôle d’Aegidius dans la publication du décret de Tempier de 1277 n’a pas été clairement expliqué jusqu’à présent ; mais son influence sur la publication de la bulle *Unam sanctam* et sa présence au concile de Vienne (1311–12) indiquent son importance dans la prise de décision politique de l’Église. La revendication théocratique de la papauté a été confirmée dans la doctrine des soi-disant « deux épées » (Lecler 1931, 1932). Cette théorie du pouvoir ecclésial et séculier unifié était basée sur l’explication métaphorique liée à la mention de deux épées qui ont été remises à Pierre pour défendre Jésus dans le jardin de Gethsémani (Lc 22, 38). La théorie de la vérité unique a acquis un caractère pleinement politique. La définition officielle du pouvoir politique a été déterminée par l’augustinisme politique dans les bulles *Unam Sanctam* (1302) et *Patris Aeterni* (1303).[[514]](#footnote-514) L′écrit *Patris Aeterni* utilise les mêmes métaphores que le césaropapisme oriental en utilisant l’intellect néoplatonicien comme le Soleil. La figure de l’empereur présente la Lune qui illumine la cité qui lui est subordonnée, en utilisant des rayons du Soleil qui est le pouvoir transmis par le pape. Ce modèle rappelle celui d’Eusèbe de Césarée lorsqu’il écrivit l’éloge funèbre à l’empereur Constantin vers 337 (*Vita Constantini*). L’empereur en tant que Soleil a été remplacé par la souveraineté occidentale du pape. L’herméneutique considère la publication de ces deux décrets d′être le même jalon dans le développement de théorie politique que la publication des décrets de condamnation en mars 1277.

L’aristotélisme authentique défendait l’autonomie de connaissance qui est partagée selon des sphères de cognition génériquement différentes. La théologie n’est pas une science politique. La détermination naturelle de l’homme en tant qu’être politique avait une justification fondamentalement différente dans l’aristotélisme qui était basée sur la raison naturelle. Il est donc clair que l’argument d’Aquin en faveur de la primauté politique du pape suivait les traces de son semiaverroïsme, car il réunissait deux disciplines fondamentalement différentes : la détermination naturelle de l’homme en tant qu’être politique et la primauté théologique du pape. Le premier averroïsme ne pouvait pas être d’accord avec la vision unitaire de la théorie politique théocratique pour des raisons philosophiques données dans les écrits moraux et politiques d’Aristote. La collision des deux écoles concernant le statut du pouvoir politique est confirmée dans les travaux des aristotéliciens à Paris, qui donnaient des conférences à leur alma mater dans les années orageuses après 1277. Le magister parisien et dominicain Johannes de Paris (Johannes Quidort) critiquait le dualisme de l’âme et du corps d’Olivi. Quidort fut l’un des premiers thomistes parisiens à attaquer la correctoria franciscaine d’Aquin, voyons son œuvre *Correctorium corruptorii « Circa »* (1283). Maître Quidort écrivit l’ouvrage politique *De regia potestae et papali* (1302). Le traité oppose Aristote à la théorie de la vérité unique exprimée par le primat universel du pape qui a été confirmée dans la bulle *Unam Sanctam*. L’herméneutique suit le rôle de la nature humaine, car elle constitue la base de l’ordre politique autonome (*ex naturali instinctu, qui ex Deo est*).[[515]](#footnote-515) Quidort interprète la nature politique de l’homme d’Aristote contre la théocratie unitaire papale défendue par Thomas d’Aquin. L’obligation de gouverner le monde n’est donnée ni par les revendications historiques autoritaires ni par la primauté papale, mais elle est située dans la nature de l’homme en tant qu’être politique. Ensuite, il devient clair que le règne du roi de France n’était pas basé sur le pouvoir des papes, mais sur l’autorité politique naturelle qui vient directement de Dieu. La différence fondamentale entre Thomas d’Aquin et Quidort montre qu’au sein du premier averroïsme, il y avait deux écoles qui comprenaient l’interprétation de la théorie politique aristotélicienne de manière tout à fait différente. Dante était le premier philosophe qui faisait une référence explicite à Averroès afin de joindre les explications théoriques dans *Éthique à Nicomaque* et dans *De anima* au projet de l’unité politique de l’humanité sous un seul souverain séculier (*Monarchia*, 1318). Il considérait le lien entre la philosophie et la pratique politiques comme le principe architectural de base de la philosophie politique. Le concept d’« *universitas humana* » inspiré par Averroès et par Siger de Brabant définit l’humanité tout entière à travers l’ipséité de la personne agissant de manière religieuse, philosophique et politique (ch. 4.4.3). La nouvelle définition de communauté politique dérivait de la conception d’Averroès d’intellect possible. Dante combinait dans le mode *quartum genus* la sagesse universellement comprise de la philosophie et l’action politique de l’humanité. En suivant Aristote, Dante élaborait une dimension politique à l’*universitas* *humana*. Il a repris de cette manière le commentaire d’Albert sur *Politique* d’Aristote, ainsi que les conférences de Siger sur la conception aristotélicienne de la politique qui n’ont pas été conservées. Dante reprit du premier averroïsme la manière fondamentale dont l’intellect spéculatif devient pratique par l’extension dans la réalité (*intellectus speculativus per extensionem fit practicus*).[[516]](#footnote-516) La combinaison de l’intellect théorique et de l’intellect pratique forme un nouveau type de connaissance humaniste et de pratique politique sur la Terre, dont la perfection définitive peut être retrouvée en Dieu dans l’éternité.

Le différend entre le premier et le second averroïsme acquit un caractère politique en raison de l’introduction de l’humanisme occidental et grâce à la nouvelle définition de la politique basée sur la souveraineté des lois sages. Les bulles citées de Boniface VIII ont ouvert le débat sur la nature du pouvoir politique qui concernait la théorie de la vérité unique traduite en politique. De l’autre côté se tenait le groupe d’aristotéliciens qui défendait l’autonomie de la politique dans le cadre du premier averroïsme. Nous appelons ce différend entre les deux écoles sur la nature de rationalité politique par le terme « averroïsme politique ». Le pouvoir papal est devenu un nouvel être du troisième genre dans le scénario néoplatonicien de la politique basée sur d′*unanimitas* ontothéologique. Le faux caractère unitaire de cet hybride religieux et politique produit par la bulle *Unam Sanctam* a été critiqué par de nombreux philosophes du premier averroïsme. Voyons les arguments de Jean de Paris exposés dans le chapitre suivant. Ces critiques ont été rejoints par des connaisseurs de philosophie et du droit qui étaient situés dans les cercles ecclésiastiques. L’abbé Engelbert vécut au monastère bénédictin d’Admont (Autriche) et il écrivit l’ouvrage *De ortu et fine Romani imperii* (vers 1310).[[517]](#footnote-517) L’ouvrage confirme l’influence d’*Éthique* et de *Politique* d’Aristote dans les cercles ecclésiastiques instruits de l’époque. La source du pouvoir réside dans la qualité morale du dirigeant (*per electionem virtutis et probitatis promovebatur in reges*, p. 20–21) qui est élu par la libre décision du peuple (*ex populorum libertate*, p. 22). L’abbé Engelbert suit la souveraineté du peuple selon l’interprétation d’Albert de « *regnabile* » expliquée dans le chapitre suivant qui distingue Albert d’Aquin. La source de la nature du pouvoir politique réside dans l’assemblée de citoyens égaux, libres et vertueux et elle est tirée de *Politique* d’Aristote et d’*Éthique à Nicomaque*. Les juristes philosophiquement éduqués connaissaient la philosophie politique d’Aristote concernant « *animal sociale et politicum* » et interprétaient le sens de ses écrits éthiques et politiques conformément à la règle du peuple, selon la souveraineté des meilleurs citoyens de la communauté (*plenitudo potestatis*). Ces connaisseurs d’Aristote ont également été rejoints par quelques juristes professionnels de la curie pontificale (*decretalistae*). Oldradus de Ponte travaillait à la curie pontificale à Rome de 1310 jusqu’à sa mort vers 1337. Son commentaire philosophique sur les lois (*Consilia*, vers 1321) expose le raisonnement aristotélicien concernant l’origine et les types de gouvernements.[[518]](#footnote-518) Le chapitre 69 résout la question de savoir si les dirigeants séculiers doivent être soumis au pape. Oldradus ne mentionne pas dans ce chapitre le raisonnement de la bulle *Unam Sanctam*; son raisonnement concernant l’origine du pouvoir politique correspond à cette omission. Oldradus défend la conception aristotélicienne d′*ius naturale* selon le premier averroïsme. La validité de la loi naturelle est donnée de manière purement rationnelle et inclut tous les êtres humains et leurs institutions sociales, y compris le mariage et la famille. Le roi de France avait gardé sa propre souveraineté pendant des siècles et n’a donc aucun autre monarque sur lui (*rex francie de facto non recognoscit superiorem* ; *Concilia*, p. 101a). De plus, aucune primauté papale ne pouvait exister avant l’ère du *Nouveau Testament*. Les dirigeants avant Christ représentaient un code de lois vivant pour son peuple (*lex animata*). Leur pouvoir venait directement de Dieu, parce qu’ils avaient la tâche de donner aux gens un meilleur type de loi morale (*deus de celo imperium constituit ut difficilius legem imposat et generi humano distribuat*; ibid, p. 101a). Ainsi, le gouvernement monarchique est naturel, donné conformément à la loi naturelle, et le pouvoir royal est dérivé directement de Dieu. Contrairement à Albert et Dante, ce juriste affirme même que la monarchie ne peut pas être un produit de la loi naturelle, car cette forme de gouvernement est donnée historiquement et, par conséquent, elle est très limitée (*de jure naturali nec fuit regna nec imperium* ; ibid, p. 102b). Les deux exemples montrent que l’écriture *Politique* a été interprétée selon l’intention aristotélicienne dans différents cercles, pas seulement au sein de l’école philosophique du premier averroïsme authentique qui comprenait Albert, Siger et Dante. Marsile de Padoue radicalisait les pensées de ces decrétalistes et juristes éclairés dans l’écriture *Defensor Pacis* (1324) en prenant la forme extrême du conciliarisme. Les commentaires politiques d’Ockham à la fin de sa vie réagissaient au travail de Marsile. Ockham acheva la défense du pouvoir politique autonome que le premier averroïsme ouvrit par des commentaires sur *Éthique à Nicomaque* et sur *De anima* vers 1240.

## 6.1 Double interprétation d’*Éthique à Nicomaque*

La dispute sur l’intellect pratique implique la querelle entre le premier et le second averroïsme liée à la nature de rationalité politique. L’expression  « l’intellect spéculatif devient pratique par l′extension » (*intellectus speculativus per extensionem fit practicus*) représente la même *Lichtung* pour la constitution de l’éthique et de la politique autonomes que l’était *intellectus possibilis* pour la constitution de l’unité occidentale de la personne et de la métaphysique. Dans le différend sur le statut de l’intellect pratique, l’interprétation de CMDA joue un rôle clé, qui cette fois a été appliqué aux travaux éthiques et politiques d’Aristote. La différence entre le premier et le second averroïsme en ce qui concerne *intellectus practicus* peut être résumée dans le dilemme philosophique suivant. Le second averroïsme affirme que la sphère politique appartient secondairement à l’unité ontothéologique de la théologie moderne. La plus haute unité de l’humanité est exprimée par la théorie d’une vérité unique qui implique des valeurs hiérarchiques. La première place occupait la primauté papale universelle et absolue proclamée dans la bulle *Unam Sanctam* qui détermine les valeurs dans la sphère politique. Le premier averroïsme défend que les actions politiques deviennent une activité autonome grâce à la rationalité étendue de l’intellect spéculatif. Par la connexion avec la volonté, l’intellect spéculatif devient un intellect pratique, c’est-à-dire un intellect qui agit réellement dans la réalité. Il est donc clair que la nature de la connaissance et de l’action est liée à diverses activités d’*anima intellectiva* qui sont données dans la personne réelle selon l’interprétation d’Averroès dans CMDA. Ensuite, l’action politique de la personne (*tertium genus*) représente au niveau universel une forme particulière de l’unité collective de l’humanité qui pense de manière rationnelle et éthique (*quartum genus*). L’intellect pratique reçut un statut similaire à la définition d’*intellectus possibilis*. Cette définition déterminait à la fois l’acte personnel de cognition pratique et l’espèce universelle qui détermine le caractère de l’homme en commun. L’écriture *Monarchia* de Dante défend cette conception synthétique en lien avec la théorie de l’intellect selon l’interprétation de Siger et de la métaphysique d’Averroès. Dans ce cas, la détermination de l’intellect pratique et donc la rationalité politique suivaient la cognition scientifique selon *Secondes Analytiques*. La philosophie politique présentée « *ad mentem Averrois* » doit analyser les actions causales et réelles de l’intellect pratique. Ensuite, on peut rechercher une définition scientifique de rationalité politique faite par la preuve scientifique présentée comme *demonstratio* conformément aux *Secondes Analytiques*. La nature politique de l’homme est un problème aussi difficile pour la philosophie que la détermination de la composante réceptive de l’intellect qui est à la fois réelle et universelle. L’herméneutique doit résoudre une triple tâche en ce qui concerne l’intellect pratique donné personnellement et politiquement. Premièrement, il faut déterminer la liaison de l’intellect pratique à l’intellect théorique. La deuxième étape doit préciser l’essence de l’action politique chez la personne. La dernière étape détermine l’unité politique holistique de l’humanité, formée par la définition abstraite de l’intellect pratique. À la suite de l’accomplissement réussi de ces trois tâches, une nouvelle science politique était née dans le premier averroïsme selon l’école sicilienne. Elle différait à la fois de l’augustinisme biblique de *Modernorum* et de la théorie politique théocratique des semiaverroïstes aristotéliciens tels que Thomas d’Aquin et Aegidius. Leur conception théocratique de la politique a été influencée par le néoplatonisme métaphysique de l’école de Tolède.

Albert était le fondateur de la science politique dans le premier averroïsme. Déjà pendant ses études de maîtrise à Paris en 1240–45, il critiquait les interprétations néoplatoniciennes d’*Éthique à Nicomaque* et *De anima*. La partie introductive *De homine* confirme le différend fondamental entre le premier et le second averroïsme (OBJ II, ch. 2.4.1). Le différend sur la détermination de l’intellect pratique concernait la citation clé de *De anima* qu’Averroès commentait en premier. Aristote relie la sorte théorique de l’intelligence aux activités pratiques (νοῦς ὁ δὲ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός) et il distingue les deux composants par rapport à des objectifs différents de leurs activités (διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει, *De anima* 433a14‒15). Selon Aristote, l’achèvement de la vie humaine est l’existence selon l’intellect théorique et non selon l’intellect pratique. Un problème fondamental se posa chez les disciples latins d’Avicenne et d’Averroès. La connexion de l’intellect pratique avec le théorique doit-elle être comprise dans le mode de conjonction ou de disjonction ? Si nous insistons sur la distinction ou même sur la séparation de l’intellect pratique de l’intellect théorique, quel est le but de l’activité de l’intellect pratique ? Cet objectif est-il donné dans la définition du bien pratique déterminée par l’intellect pratique telle qu’Aristote et Averroès la supposaient ? Ou le but de l’intellect pratique est-il donné en termes de considération théorique et de connaissance du bien séparé en tant que substance du troisième genre ? La détermination de l’intellect pratique a pris la direction de la dispute précédente sur l’interprétation aristotélicienne ou néoplatonicienne du Corpus. La définition moderne de l’intellect pratique, en ce qui concerne le bien comme une espèce permanente, annulait le sens originel de la définition d’Aristote qu’Averroès expliquait à nouveau. Le second averroïsme insiste soit sur le dualisme des deux intelligences, soit, au contraire, il les mélange de manière indifférenciée. Le différend sur la définition de l’intellect pratique, selon la partie citée *De anima*, établit une nouvelle théorie politique de l’Occident. L’écriture CMDA d’Averroès comprend la connexion des deux intellects comme suit.

« L’intellect, à travers lequel l’action se pose et qui pense pratiquement, diffère de l’intellect contemplatif du point de vue de la perfection et du but. Le but de l’intellect contemplatif est la cognition ; le but de l’intellect pratique est l’agir. » [[519]](#footnote-519)

L’intellect moralement et politiquement actif est appelé par le terme « *cogitativus operativus* », ce qui correspond à l’original grec (λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός). Par conséquent, les deux capacités diffèrent en termes d’activité, ce qui correspond dans le premier cas à la considération théorique et à la spéculation (*finis enim speculativi est scire tantum*), et dans le second cas à l’action pratique (*operativi autem operari*). Le travail *De homine* d’Albert ne justifie le raisonnement du premier averroïsme en ce qui concerne l’action morale et politique qu’après avoir clairement décrit diverses activités de l’intellect dans le cadre de la personne unique (OBJ II, ch. 2.4.2). Le traité *De homine* défend le sens aristotélicien de l’intellect spéculatif contre le second averroïsme en insistant sur son extension (*speculativus per extensionem fit practicus*). Cette définition établit la relation entre l’intellect pratique et théorique ; elle n’est pas contenue directement dans *De anima*, mais dans la paraphrase *De anima* III.9, 433a1‒3 faite par Jacob de Venise (*Translatio Vetus*). L’ouvrage *De homine* commentait cette traduction avant l’introduction de la traduction de Moerbeke *De anima* datée de 1261–68. Moerbeke faisit une définition différente entre les deux types d’intelligence (Queneau 1954). L’interprétation clé de l’extension de l’intellect théorique à l’intellect pratique est dérivée de l’école du premier averroïsme à partir de la conception de l’unité de l’intellect selon CMDA. Le sens de l'interprétation d'Averroès et la paraphrase faite par Albert suivaient le texte original *De anima* 433a1–5.

« L’intellect spéculatif devient l’intellect pratique en raison de l’extension (*speculativus per extensionem fit practicus*), comme Aristote le confirme dans le troisième livre *De anima*, où il est dit : “Il fait une partie fondamentale de l’intellect qu’il évite ou imite les choses qu’il apprend à connaître ; l’intellect ne provoque pas cela directement, mais à travers l’objet de son désir. L’homme agit alors selon son désir, par exemple par intempérance.” » [[520]](#footnote-520)

La référence citée au troisième livre *De anima* n’est pas dans l’original, mais c’était une paraphrase faite après Averroès (CMDA III. 47; 515.9‒12). Albert considère le commentaire d’Averroès sur la connexion de l’intellect théorique et pratique comme l’interprétation authentique *De anima*. L’effet de l’intellect pratique couvre tout le champ des actions utiles et nuisibles (*amplius extendente se intellectu et dicente intelligibilia fugere aut imitari*). Mais l’être humain intempérant (*inabstinens*) se comporte comme les animaux qui suivent les impulsions données par l’imagination sensuelle et le désir (*secundum desiderium agit*). La citation confirme qu’il existe une différence entre la connaissance théorique (*intellectus speculativus*), la pratique intellectuelle (intellectus practicus) et la cupidité animale (appetitus). L’action morale et éthique diffère de l’instinct animal d’autopréservation et de la considération théorique. Le travail *De homine* place le traité sur l’intellect pratique derrière les analyses de l’intellect spéculatif de CMDA discutées ci-dessus (OBJ II, ch. 2.4.2). Albert a lié la combinaison des deux intellects d’Averroès (*speculativus per extensionem fit practicus*) selon l’interprétation d′*Ethica Vetus* ; c’était une étape majeure pour une interprétation rationnelle de l’éthique séparée de la théologie mystique néoplatonicienne. La thèse « *speculativus per extensionem fit practicus* » a été interprétée dans le néoplatonisme selon la métaphysique d’Avicenne, qui est déterminée par l’exposition de l’intellect pratique par-derrière, de la direction du bien hypostasié. Le fondement de l’éthique commence par la contemplation mystique, puis passe à la réalité. La citation suivante tirée *De homine* confirme le rejet d’une telle position ; Albert n’est pas d’accord avec la position philosophique du deuxième averroïsme.

« Maintenant, vous devez vous poser la question suivante : d’où vient cette extension ? Certains disent qu’elle est donnée par la vraie définition retenue dans la nature du bien et du mal. Ils se réfèrent au Philosophe qui a dit dans *Éthique à Nicomaque* que l’action morale ne réside pas dans la contemplation de la grâce, mais dans le fait que nous devenons de bonnes personnes. » [[521]](#footnote-521)

L’herméneutique doit répéter une fois de plus la question d’Averroès et d’Albert qui explore la nature de l’extension de l’intellect théorique à l’intellect pratique (*quas sit ista extensio*). Le lien entre la philosophie théorique et la philosophie pratique pose un problème fondamental. Le postmoderniste Kant a clairement vu ce point dans *Kritik der praktischen Vernunft* et il a formulé une question similaire à celle d’Albert.[[522]](#footnote-522) En utilisant deux fois le terme « *ratio* », la citation indique que la définition du bien et du mal éthiques diffère de la définition théorique de la vérité (*a ratione veri in rationem boni vel mali*). Le néoplatonisme transférait les bonnes actions dans la contemplation mystique du Bien divin (*contemplandi gratia*), au lieu de clarifier la question de l’excellence politique et morale dans l’acte d’existence personnelle comme le prétend Aristote (*boni fiamus*). Albert est fondamentalement en désaccord avec l’interprétation *d’Éthique* selon le deuxième averroïsme. Les penseurs critiqués résolvent d’abord la contemplation théorique du bien et du mal, d’où ils déduisent ensuite les principes de l’action pratique. Les considérations théoriques de *doctores Latini* complètent l’action morale et la pratique politique en déterminant *intellectus practicus* en fonction de l’exposition de l’être fait par-derrière et selon le Sophisme oxfordien. Comme nous le savons déjà des matrices précédentes, ce scénario a été introduit dans la philosophie des modernistes via Avicenne. Aristote adopte l’approche inverse ; voyons la brillante analyse de Siger sur *De anima* (ch. 4.4.1). L’existence actualisée est établie par le fait que la personne est la substance unique ; Siger excluait même une pluralité de formes chez l’homme. Par conséquent, il est nécessaire d’explorer la nature de l’acte intellectuel à partir de l’acte de l’existence en mode « *ipse* » (homo ipse intelligit). Ensuite, on peut appliquer à l’éthique la citation susmentionnée d’Aristote tirée de l’ouvrage *De generatione animalium* II.3 (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον) et citée par Siger (ch. 4.4.2). De même, Albert a reconnu le vrai sens d’*Éthique à Nicomaque* dans l’acte actualisé de la vie vertueuse personnelle. L’extension de l’intellect théorique dans la pratique gardait un sens fondamentalement différent dans l’école du premier averroïsme d’origine sicilienne que dans le néoplatonisme de *Modernorum*. Ils interprétaient l’*Éthique* selon le dualisme de l’école de Tolède. Cette orientation dans l’interprétation d’*Éthique* prévalait pendant les années d’études d’Albert à Paris.

Au temps de l’édition du traité *De homine*, Albert pouvait lire le soi-disant *Guide de l’étudiant parisien* (1230–40). Il résumait le sens d’*Éthique* dans la contemplation théorique.[[523]](#footnote-523) On retrouve un style similaire dans le commentaire sur *Éthique* publié par Arnold de Provence, où la phronésis d’Aristote porte un caractère presque mystique (Gauthier 1963). De plus, Albert pouvait lire les conférences sur *Éthique* d’un magister parisien inconnu, que nous connaissons sous le nom de *Commentaire de Paris* (vers 1235–40). Une partie de ce traité a été éditée par Gauthier dans son commentaire sur *Ethica Vetus*. La forme supérieure de la compréhension n’a pas besoin des sens (*cognitio sine phantasmata*) et une telle compréhension permet une connexion directe avec Dieu dans l’acte de contemplation mystique.[[524]](#footnote-524) Pour l’herméneutique, la partie citée de ce commentaire sur *Ethica Nova* est d’une importance majeure. Il expose clairement la construction de l’intellect en deux étapes faite à l’égard de la contemplation néoplatonicienne et augustinienne du bien. L’intellect théorique possède deux composantes qui sont ordonnées selon la mesure de la perfection, c’est-à-dire selon la capacité de reconnaître la hiérarchie néoplatonicienne des formes. Cet averroïsme, donné par une fausse compréhension de CMDA, a été confirmé par l’ouvrage *Summa Duacensis* publié dans l’école avicenniste de Philippe le Chancelier. L’*intellectus agens* et *possibilis* hiérarchiquement hypostasiés ont été mis dans le même schéma (OBJ II, ch. 2.2.2). L’interprétation présentée dans *Liber de causis* selon la hiérarchie des formes cosmiques a été adaptée à l’interprétation d’*Éthique* aristotélicienne. L’écriture *Commentaire de Paris* mit *intellectus agens* au plus haut niveau ; puis suit l′*intellectus possibilis*.[[525]](#footnote-525) L’*anima intellectiva* se compose de deux hypostases de l’intellect, par lesquelles l’intellect actif supérieur détermine l’intellect réceptif inférieur. Cet écrit et avant lui le soi-disant *Commentaire d’Avranches* (*Commentarium Abricense in Ethicam Veterem*, vers 1235) intégraient l’enseignement d’Avicenne sur les deux faces de l’âme (OBJ I, ch. 2.3.1), que nous avons commenté en référence à l’interprétation de *De anima* faite par Gundissalinus (OBJ II, ch. 3.2). La critique d’Albert concerne une partie importante du *Commentaire d’Avranches*. Suivant l’exemple d’Avicenne et de la mystique chrétienne, son auteur voit le but de l’éthique comme une connexion contemplative avec la substance extérieure (*superiori essentie per intellectum tantum*). La connexion avec le plus grand Bien a lieu dans l’acte de contemplation et par l’exaltation mystique de l’âme (*contemplatione et affectu animi*).[[526]](#footnote-526) Les adversaires d’Albert peuvent être identifiés de manière fiable par un important commentaire sur *Éthique* écrit vers 1245 sous le titre *Pseudo-Peckham* (*Commentarium in Ethicam Nouam et Veterem*). Ce commentaire correspond le mieux au profil de critique faite par Albert. La conception d’*Éthique* correspond à l’avicennisme. L’écriture est probablement originaire de l’école franciscaine des premières modernistes qui faisaient le comité de rédaction de *Summa Halensis*. Le traité ne fait pas l’interprétation de la vertu d’Aristote en tant qu’acte du corps animé. L’auteur professe le dualisme de l’âme et du corps. Par conséquent, il accuse Aristote de la division erronée des vertus éthiques. Il ne lie les vertus qu’à l’acte de substitution de l’âme dans le corps (*Aristotiles non ponit hic diuisionem uirtutis nisi secundum quod inest anime unite corpori*).[[527]](#footnote-527) Dans l’enseignement des sophistes Latins, le bien reçut le même statut que leur vision d’*intellectus possibilis* ou d’*intellectus agens*. Il est devenu une substance séparée qui agit sur l’homme de l’extérieur. Les modernistes ont procédé à la même interprétation d’*Éthique* que dans le cas de l’écriture *De anima*. Le processus d’illumination reçut un caractère éthique au lieu de cognition théorique. L’intellect cosmique séparé en tant que source externe d’illumination a été remplacé par le scénario analogue de l’illumination. L’intellect pratique était illuminé par le plus grand Bien extérieur qui faisait un autre *tertium ens* pour compléter l’explication éthique.

À l’Université de Paris, le chancelier et l’évêque Alvernus ont interdit l’enseignement concernant *intellectus agens* séparé agissant directement sur l’âme humaine (OBJ II, ch. 2.3). Cet interdit a eu une influence fondamentale sur les théories éthiques des augustins avicennistes. Après la publication de cette interdiction, leurs théories ont acquis un caractère latent ou ouvertement hérétique. Albert était engagé dans la publication de l’œuvre pionnière *De homine* à cette époque. Son différend avec l’école du second averroïsme avait donc une importance fondamentale pour établir l’éthique comme une science autonome. Alber a défendu la définition de l’intellect pratique comme un type particulier d’extension de l’intellect spéculatif selon le commentaire d’Averroès mentionné ci–dessus sur *De anima* 433a13–15 (*est cogitativus operativus*). Le groupe des modernistes défendait le bien subsistant avec un appel sophistique à l’*Éthique à Nicomaque* ; en réalité, ils suivaient la ligne des porrétans et des *Nominales*. La modernité changea la position du maillon intermédiaire du jugement moral de telle manière que le bien quasi substantiel reçut sa propre causalité, qui était liée à l’essence définie nominalement. En conséquence, le même système d’interprétation a été introduit dans la définition du bien que dans le cas de la cognition selon *Oxfordian Fallacy*. L’école réunie pour publier *Summa Halensis* également publia l’ouvrage *Pseudo-Peckham*. Ils ont compris la nature de l’éthique selon la division très spécifique des sciences. Le deuxième averroïsme a interprété l’écriture *De anima* d’une manière néoplatonicienne, inspirée de l’école des *Nominales*. Aristote écrit que la cognition est donnée soit par une cognition intelligible, soit par une cognition sensuelle dirigée vers tel ou tel objet réel. La phrase sur le partage de la cognition intelligible et sensuelle selon la matière étudiée (*secantur igitur sciencia et sensus in res*) existait déjà dans *Ethica Vetus* et a été répétée après l’an 1230 dans divers commentaires sur *Éthique*. La formulation fournit le texte original exactement (τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις εἰς τὰ πράγματα, *De anima* 431b24‒25). La division des sciences selon *De anima* d’Aristote suit la position hyparchique des substances premières. Ils sont actualisés et établissent la causalité dans la réalité, puis dans la cognition selon le datif métaphysique. Le premier averroïsme interprète le dicton cité de telle manière que la science suit la cognition sensuelle déterminée par la causalité des vraies substances premières. Cette cognition unique est ensuite universalisée dans le cadre de la preuve scientifique, ce qui justifie les différentes recherches des différentes sciences en termes du genre. D'autre part, le commentaire des premiers modernistes sur *De anima* 431b24–25 conçoit la chose selon le schéma du deuxième averroïsme, c'est-à-dire comme l'être du troisième genre. Par conséquent, la science moderne doit classer ces êtres du troisième genre directement dans la réalité, car ils présentent le genre de *tertium ens* fabriqué par les porrétans et par les *Nominales*. C’est aussi le point de vue de la première école moderniste de Paris vers l’an 1245, ce qu′Albert fondamentalement critiquait. Le travail *Pseudo-Peckham* prit le bien comme une hypostase porrétane (*res*) et l’a transformé en une substance néoplatonicienne du troisième genre.

« Une autre façon de diviser peut être faite selon le dicton du troisième livre *De anima* : “Les choses sont divisées selon les sens et selon la cognition.” Selon une telle classification des choses, la classification de la cognition est également donnée (*secundum diuisionem rerum erit diuisio scientiarum*). » [[528]](#footnote-528)

Le bien est devenu une substance du troisième genre (*res*) et, selon *Arbor Porphyriana*, elle fondait la division et la classification modernes de l’éthique (*divisio boni*). Le mouvement de la différence moderne (*sub ratione boni*) a effectué une division de l’éthique du genre le plus élevé (*bonum divinum*) au niveau de *species specialissima* qui était un bien donné dans les actions morales quotidiennes (*bonum humanum*). Les modernistes divisaient l’éthique selon le bien en tant que « *res* » porrétane donnée comme une hypostase. En conséquence, ils ont établi leur propre théorie de l’action et se sont référés à Aristote de manière sophistique, comme c’était une coutume dans cette école syncrétique. La citation conçoit le sens de l’éthique aristotélicienne comme une hypostase éclairée par l’exposition par-derrière, de la direction du bien subsistant. Le bien peut alors être divisé en une hypostase objective selon les sciences individuelles (*secundum diuisionem rerum erit diuisio scientiarum*). Le bien pour Aristote réside dans l’action ; mais pour les modernistes, il est donné comme une hypostase sur le mode objectif « *semel—semper* ». L’éthique moderne explore le bien comme une « res » objective, qui agit comme une quasi-substance au niveau des universaux partagés dans le cadre de l’Arbre du Porphyre. Du point de vue du développement ultérieur de la théorie politique, la division de l’éthique selon la conception néoplatonicienne du bien conçu dans le mode *essentialiter* est très importante. On retrouve cette conclusion dans l’ouvrage *Pseudo-Peckham*.

« La science morale, dans son sens originel, traite le bien, qu’il soit donné dans les choses ou dans nos actions. La science effectue la division selon la substance donnée dans la réalité (*quo est*) ; alors la science morale ou la philosophie est substantiellement divisée selon la division du bien (*essentialiter secundum diuisionem boni*). » [[529]](#footnote-529)

La division du bien en pseudo-substance (*secundum diuisionem boni*) permet la division de l’éthique en parties individuelles et disciplines (*diuiditur moralis scientia uel philosophia essentialiter*). Le bien est devenu la substance la plus élevée et il fondait l’éthique conçue de manière abstraite, qui décompose le bien générique en différentes espèces. Le bien, étant une substance hypostasiée du troisième genre, est devenu une composante de l’existence humaine. Cette vision analytique de l’éthique part du raisonnement d’*Oxfordian Fallacy* selon Rufus. Les modernistes ont donné au bien le statut d’être du troisième genre et ils ont présenté une version éthique de l’Arbre du Porphyre. Ils faisaient repartir le bien générique et les formes spécifiques associées de la cognition et de la volonté, comme tous les autres universaux. Le commentaire du *Pseudo-Pecham* reliait la causalité finale et formelle du bien en reliant la prédication des deux types de causalité à une convertibilité mutuelle. La finalité du bien formellement défini reçut une causalité essentielle.[[530]](#footnote-530) L’éthique, en tant que véritable reconnaissance du bien (*moralis scientia*), reçoit la détermination du bien essentiellement perçu (*proprie de bono*), qui s’identifie à l’action humaine (*de rebus prout sunt ab opere nostro*). Cette détermination de l’éthique est basée sur « exsistence » porrétane de la « chose » étudiée (*de quo est*). La définition de l’éthique en tant que science concerne le bien essentiellement donné comme un *tertium ens* doté de l’acte de subsistance et de causalité effective. Le bien est devenu le genre le plus élevé en tant que nouvelle substance mythologique. Prise dans la nouvelle prédication catégorique de *Modernorum*, elle assure la division du bien en espèces inférieures. Le bien énoncé dans le mode *per prius* reçut une nouvelle forme de causalité efficace selon la version du Sophisme oxfordien introduite par Grosseteste, Rufus et Kilwardby. Le Bien néoplatonicien donné comme l′Un et comme la cause finale acquit une causalité effective qui a remplacé l’action humaine dans le concept d’éthique moderne (*finis dicitur causa causarum ... in quantum movet suo modo*).[[531]](#footnote-531) Puisque le Bien est la cause finale la plus élevée, alors ce genre suprême inclut également en lui-même la causalité effective qui est donnée par les actions des substances réelles et par les personnes agissantes. La justification de l’éthique néoplatonicienne en tant que science transformait les actions des personnes en une sorte moderne de pseudo-substances. Il est doté d’une causalité effective du troisième genre, qui agit apparemment dans l’ordre des premières substances. L’humanisme de l’homme en tant que cadavre spécifique générait une éthique spécifique, qui correspond au nouveau simulacre de réalité. À l’école du deuxième averroïsme, une nouvelle forme de néoplatonisme éthique et plus tard aussi de néoplatonisme politique a vu le jour. Cette mythologie a été finalement confirmée avec autorité par la bulle *Unam Sanctam*.

La source de la version analytique de l’éthique était le commentaire de Rufus sur le troisième livre *De anima*, qui était probablement encore écrit à Oxford. Réalisée par le premier représentant de *Modernorum*, l’interprétation sophistique d’*intellectus practicus* issu *De anima III* entraînait la séparation définitive du deuxième averroïsme du premier averroïsme. Cette séparation a eu lieu à l’école de Philippe de Chancelier et à l’école des disciples franciscains de Hales à Paris. Cette séparation a été confirmée par des interprétations citées d’*Éthique* publiées dans les années 1240–50. Rufus mélangait la conception du bien en tant qu’espèce subsistante selon les *Nominales* avec l’aristotélisme selon le Sophisme oxfordien fondé par Grosseteste (OBJ II, ch. 3.1.1). Aristote énonce l’actualité effective uniquement par rapport aux premières substances hyparchiques ; cependant, Rufus proposa une interprétation différente des *Secondes Analytiques*. Selon Rufus, la définition de l’intellect pratique est déterminée en fonction de l’espèce hypostasiée du bien.

« De même, en ce qui concerne les capacités intellectuelles, il est vrai que l’intellect, par la même capacité, reçoit d’abord l’espèce du bien dans la mesure où ce bien est donné dans un état actualisé. L’intellect prend ce bien actualisé et le reconnaît, et ainsi il devient l’intellect pratique. » [[532]](#footnote-532)

L’intellect reconnaît le bien dans le mode *per prius* sous la forme de l’espèce actualisée (*primo recipiendo speciem boni*). La connaissance du bien ne vient pas de l’activité de la personne orientée vers le bien pratique, mais de la contemplation du bien hypostasié comme une « substance—espèce » du troisième genre. L’espèce universellement reconnue garde en soi un caractère actualisé et causal (*inquantum bonum actuale est*). L’effet de l’essence agissant de manière causale est bien repéré dans le lien intermédiaire de la preuve déductive, ce qui est un produit typique de l’interprétation d’Oxford des *Secondes Analytiques*. L’éthique de Rufus n’exige pas une personne agissant uniquement, car elle explore théoriquement le bien comme une espèce hypostatique. Fabriqué sous la forme du tertium ens causalement efficace et hypostasié, le bien définit l’intellect pratique également hypostasié (*sic est intellectus practicus*). L’exposition du sens des actions éthiques vient de derrière, des espèces du troisième genre définies selon *Nominales*. La contemplation de l’espèce du bien en soi présuppose que l’intellect pratique garde la même nature que l’intellect théorique. Il est évident qu’il n’y avait pas d’éthique indépendante dans le deuxième averroïsme. Il n’y a pas de syllogisme déductif qui pourrait fonder une éthique en tant que science indépendante. De plus, cet intellect pratique sophistique est complètement séparé de l’imagination et de la volonté sensuelle (*subiciet se ipsum et non subicietur ab imaginatione*).[[533]](#footnote-533) L’intellect de Rufus considère le bien dans sa simplicité spécifique (*bonum simpliciter*) à travers la forme éthique fondée sur *potencia substantialis*. Puis il réalise ce bien en actions (*secundum quod in homine est afficitur bono nunc*). Le bien est défini dans un scénario avicenniste et déterminé comme une espèce hypostasiée dans l’acte d’autoréflexion de l’intellect actif. Donné le bien comme tel, il peut ensuite être reconnu de manière contingente par les sens. Rufus n’autorise l’influence de l’imagination que dans la partie inférieure de la volonté donnée sensuellement ; il fait le schéma typique de *vis aestimativa* animale selon Avicenne. L’intellect pratique est relié à l’intellect théorique par la différence porrétane entre l’espèce contingente et l’espèce éternelle. Le mode porrétan d’« exsistence » montre que le bien en tant qu’espèce éternelle se réalise dans des actions aléatoires avec l’aide de l’intellect pratique. L’intellect pratique forme une composante de l’intellect théorique. Il n′a pas besoin de contact avec la réalité sensuelle, car il détermine le bien par l’acte d’autoréflexion (*ipse intellectus se subiciat*).[[534]](#footnote-534) Le bien n’a pas de caractère affectif donné par le désir et l’imagination, mais est devenu l’objet de la contemplation purement intellectuelle de l’intellect théorique. L’intellect pratique est exposé par-derrière selon l’interprétation dualiste *De anima* faite par Gundissalinus. Il acquiert l’actualisation en contemplant le bien supérieur. Ensuite, les composantes inférieures de la cognition éthique et de l’action donnée se rejoignent, puisqu’elles sont établies sur la base de l’imagination et du désir sensuels (*quod sibi unit imaginationem in appetendo*).[[535]](#footnote-535) L’intellect pratique de Rufus est réduit à l’intellect théorique et détermine à la fois l’imagination sensuelle et la volonté à travers l’exposition faite par-derrière, par l’acte d’autoréflexion avicenniste. Rufus, et après lui le deuxième averroïsme, travaillent avec le schéma inverse de l’intellect pratique que l’aristotélisme classique. L’interprétation de l’éthique correspond au schéma de cognition élaboré par *Oxfordian Fallacy*. L’actualisation de l’intellect pratique se déroule dans le schéma déductif, dans lequel le bien éthique, en tant qu′un *scibile* spécifique, descend des formes supérieures vers les formes contingentes inférieures selon le scénario de *Liber de causis*. Cette définition dualiste du bien et sa reconnaissance déterminent la lecture d’*Éthique* d’Aristote. Rappelons la structure en deux étapes du *Commentaire de Paris* qui faisait référence à *Ethica Nova* citée ci-dessus. Rufus est le premier auteur connu de la nouvelle école émergente de *Modernorum*, qui a utilisé cette structure à deux étages pour l’éthique avant 1240. Il ressort clairement de sa définition de l’action que l’intellect pratique n’a pas des activités autonomes ni de la nature propre. L’intellect pratique représente simplement une nouvelle variation de la considération théorique qui se réfère aux espèces contingentes du bien. Le bien porrétan « exsiste » en tant que substance, puis met ses effets dans la réalité.

« L’objet de la connaissance de l’intellect pratique est la forme de la chose ou la chose elle-même. Mais pas de la manière dont il existe lui-même en tant qu’un être actualisé, mais dans la mesure où l’intellect le conçoit comme une espèce qui, à travers la chose donnée, s’étend en une sorte d’activité (*res illa extendit se in operationem*). En ce qui concerne cette définition, la chose est énoncée comme un bien. Alors le bien, en tant qu′un bien actualisé, fait aussi l′objet de l’intellect pratique. » [[536]](#footnote-536)

Le premier mouvement contient le scénario univoque complet du second averroïsme, qui mêle de manière sophistique l’objet de la cognition théorique et celui de l’action pratique. La détermination clé de l’intellect pratique est l’activité de l’intellect théorique. Il passe sur le mode d′« *existere* » porrétan de l’espèce permanente à son existence contingente (*extendit se in operationem*). L’extension de Rufus de l’intellect théorique à la pratique n’a rien de commun avec le scénario aristotélicien. Le fondateur de modernité représente la transition néoplatonicienne de l’espèce objective du bien à son occurrence contingente dans les actions réelles. L’objet de l’action est la forme de la chose (*forma rei*), qui n’est pas donnée en réalité comme première substance (*res non in se prout ens est*). L’intellect pratique les considère à travers les espèces actualisées du bien (*per speciem suam*). Le bien, en tant qu’espèce, n’est pas produit dans le processus de la cognition et de la volonté, mais existe comme une forme indépendante et autosuffisante qui déborde sur la réalité des premières substances. Du point de vue de l’intellect pratique, Rufus produisit une espèce hypostasiée du bien considérée par l’intellect théorique. Si cet intellect détermine l’action humaine par les bonnes espèces apparentées données au contingent, alors il est pratique. Ce nouvel être du troisième genre est créé par l’extension du bien hypostasié dans la réalité contingente. La conception de Rufus d′« *exsistere*» (OBJ II, ch. 3.3.2) constitue la base de la définition moderne de l’intellect pratique. Le bien hypostatique et spécifique « *exsistit* » en dehors de nous, dans le monde réel ; l’intellect pratique le reconnaît directement et il façonne nos actions éthiques contingentes en conséquence. L’espèce de Rufus atteint l’intellect comme une cause efficace en ce qui concerne le bien réalisable de la chose réelle et conduit l’intellect pratique à l’action (*res illa extendit se in operationem*). L’espèce sophistique du bien établit les effets singuliers dans l’homme par l’universalité objective. Cette connexion de causalité singulière et d’universalité dans une espèce actualisée en tant que pseudo-substance actualisée forme un objet de connaissance de l’intellect pratique (*inquantum bonum actuale est obiectum practici intellectus*). La définition du bien à l’école de *Modernorum* contient dans le schéma de Rufus à la fois l’universalité du concept et la causalité de la première substance (*sub hac ratione dicitur res bona*). En conséquence, le lien médian du syllogisme pratique a été créé. L’éthique moderne obtint une définition moderne spécifique construite sur le bien comme *tertium ens*. Rappelons que cette conception du bien comme substance du troisième genre était, de plus, liée à la doctrine de l’hylémorphisme universel que Rufus apporta à Paris (OBJ II, ch. 3.2). Ce sophiste aristotélicien combinait le bien en tant que substance du troisième genre avec la causalité effective, qu’il plaçait en dehors de l’acte éthique individuel de la personne agissant librement. En tant que substance actualisée du troisième genre, le bien est doté de sa propre causalité effective.

Rufus est devenu le fondateur de la théorie objective de la cognition et de l’action, que le premier averroïsme rejetait en principe. Ce fait ressort clairement de l’interprétation d’*Éthique à Nicomaque*; la première dispute fondamentale sur l’émergence d’une éthique et d’une politique autonomes avait lieu dans les années 1240–45 à l’Université de Paris lorsque Rufus est arrivé d’Oxford à Paris. Son interprétation analytique du Corpus endoctrinait l’école de Bonaventure et les dominicains comme Kilwardby. L’interprétation de Rufus divisait l’action pratique en une volonté animale et un mysticisme néoplatonicien. Cette interprétation de l’éthique a influencé l’édition scolaire *Summa Halensis* comme cela a été confirmé dans le traité de *Pseudo-Pecham* cité et dans le commentaire de Kilwardby sur *Éthique* écrit pendant ses études à Paris (*Expositio super Ethica Noua et Vetere*, vers 1245). Le commentaire est écrit dans le style du deuxième averroïsme de Rufus. La partie éditée du commentaire de Kilwardby comprend une division de l’éthique similaire à celle du *Commentaire de Paris* sur *Ethica Nova* cité ci-dessus. La sagesse est comprise dans le sens néoplatonicien et elle constitue le plus haut niveau de la considération éthique de Dieu comme le plus grand Bien (Buffon 2007, 421–22). Utilisant cette division, les modernistes divisèrent la phronésis d’Aristote en deux étages d’actions. Philosophiquement et mystiquement, la phronésis se référait par la contemplation néoplatonicienne de Dieu comme le Bien suprême et pratiquement à la cognition éthique qui détermine l’action pratique dans le monde. Une telle conception néoplatonicienne était inacceptable pour les connaisseurs de l’éthique aristotélicienne présentée « *ad mentem Averrois* ». L’interprétation sophistique du *Corpus Aristotelicum* abolit la responsabilité éthique de la personne et conduisit à la désintégration de l’unité substantielle de la personne. L’homme cessa d’exister en tant que substance unifiée à Oxford lorsque l’hylémorphisme universel a été introduit là-bas. L’hylémorphisme universel est également arrivé à Paris lorsque Rufus et Kilwardby reprirent ses études. À l’Université de Paris, cet enseignement a été adopté par l’école des Grammairiens. C’étaient des logiciens porrétans des écoles en déclin de *logica Modernorum*. L’hégémonie culturelle de la sophistique apportée par Rufus aidait ces maîtres à passer d’un niveau académique supérieur. Au lieu d’enseigner des sophismes logiques du type *Insolubilia* et des exercices sémantiques comme *Obligationes* pour les débutants, ils sont devenus métaphysiciens et éthiciens sur le mode de la philosophie analytique fondée à Oxford. Alvernus critiquait ce groupe de Grammairiens (OBJ II, ch. 2.3.2). En collaboration avec les mendiants, ainsi qu’avec Rufus, Kilwardby et Bonaventure, ils fondèrent la première faculté de philosophie moderne à l’Université de Paris en 1255. Mais maintenant, nous écrivons l’année 1245 à Paris, quand Alvernus publiait l’exégèse *De anima* et Albert la partie clé de l’écriture *De homine* dans laquelle il a commenté CMDA selon l’école sicilienne. L′interprétation erronée de l’éthique et de l’intellect pratique faite selon *De Anima* III fournit une autre raison pour laquelle Rufus a dû quitter l’Université de Paris dominée par le premier averroïsme. Son schéma néoplatonicien et porrétan de l’intellect pratique a été introduit après l’année 1235 à Oxford. Quelque temps après l’année 1240, il a été repris par l’école de Bonaventure du deuxième averroïsme. Un tel enseignement était inacceptable pour les connaisseurs de l’éthique d’Aristote comme Albert, Bacon et Alvernus. L’aristotélisme importé d’Oxford analytique était lié à la prédication porrétane des catégories. Cette interprétation sophistique confirmait aux représentants du premier averroïsme à Paris que l’interprétation d’*Éthique* et *De anima* présentée « *ad mentem Averrois* » décidait du sort de la théologie chrétienne. Sans une éthique bien comprise, une conception théologique de la rédemption et de la condamnation n’était pas possible. Alvernus, Bacon et Albert ont contesté les « *sequaces Aristotelis* » influencées par le néoplatonisme de l’école de Tolède. Avant l’arrivée de Rufus, l’école de Philippe le Chancelier constituait le centre de cette interprétation. Les premiers maîtres franciscains appartenaient également à cette école.

Vers l’an 1240, Alvernus, Albert et Bacon se rendirent compte qu’il était nécessaire de protéger fondamentalement l’exposition de l’être de la direction de la substance réelle reconnue par les sens. Cela aurait dû être fait non seulement à cause de la métaphysique qui était en danger, mais aussi à cause de l’éthique qui était mise en danger. Dans la déduction sophistique de Rufus disparut la conception aristotélicienne de l’extension de l’intellect théorique à la pratique. Ainsi, tout le schéma de la cognition dans *De anima* est également tombé, et avec lui la théorie éthique aristotélicienne. Selon *Éthique à Nicomaque*, l’action juste est définie comme un milieu pratiquement reconnu entre les deux extrêmes, et ce membre intermédiaire est reconnu par les sages.[[537]](#footnote-537) L’éthique analytique de Rufus n’avait pas besoin d’une personne sage, car elle était basée sur la déduction logique. L’émergence du modernisme éthique peut être datée vers l’an 1240, dans l’environnement des éditeurs de *Summa Halensis*. C’est dans cet environnement que les disciples de Bonaventure de l’école de Philippe le Chancelier et les porrétans d’Oxford, éduqués par Grosseteste, tels que Rufus et, après lui, Kilwardby, se sont réunis pour la première fois. La conception moderniste de l’éthique s’était greffée sur l’interprétation néoplatonicienne d’*Éthique à Nicomaque*. Elle commençait à se répandre avec succès parmi les étudiants artistiques peu instruits de l’Université de Paris. Les diplômés des écoles de *logica Modernorum* n’avaient qu’une formation philosophique basée sur la logique porrétane et ils ne connaissaient pas l’aristotélisme classique. Bacon confirma le succès de Rufus parmi les étudiants parisiens moins instruits, qui ont facilement embrassé l’hégémonie sophistique et culturelle de la modernité (*famosissimus apud stultam multitudinem*; OBJ II, ch. 3.2). Alvernus, Albert et Bacon ont dû réagir à l’attaque sophistique des seconds averroïstes qui ont désinterprété le sens originel d’*Éthique* et *De anima*. Il faut voir les matrices précédentes traitant de l’émergence de l’objectivité. L’introduction de l’écriture *De homine* refusa la science de ces *doctores Latini* comme un manque fondamental de compréhension des *Secondes Analytiques* et *De anima* (OBJ II, ch. 2.4.1). En tant que le représentant éminent de l’école du premier averroïsme à Paris vers 1245, Albert considérait la conception de Rufus inacceptable parce qu’ils interprétaient l’éthique et le De anima selon l’aristotélisme néoplatonicien. À cette époque, Albert travaillait comme *magister regens* à l’Université de Paris, ce qui était un sérieux problème pour Rufus. Nous avons décrit son apologie infructueuse *De anima*, présentée dans l’ouvrage *Speculum animae* ; il dut quitter Paris et retourna à Oxford (OBJ II, ch. 3.3.4). En plus de la lutte contre la conception erronée de science mise dans le cadre du Sophisme oxfordien, une autre raison sérieuse est apparue, à la suite de laquelle Albert décida de faire un commentaire sur l’ensemble du Corpus aristotélicien (OBJ II, ch. 2.4.3). Les deux commentaires d’Albert sur *Éthique à Nicomaque* gardent la place centrale dans son interprétation d’Aristote. L’argumentation de l’ouvrage *De homine* considérait la détermination de l’essence de l’homme ; les commentaires sur *Éthique* l’ont étendue pour inclure le choix rationnel et les actions morales.

Maintenant, il devient clair pourquoi la définition de l’intellect pratique comme une extension spéciale de l’intellect spéculatif jouait un rôle clé dans la nouvelle interprétation d’*Éthique* d’Aristote depuis 1240 et plus tard dans l’explication de l’écriture *Politique*. Les aristotéliciens Albert, Bacon et une décennie plus tard Thomas d’Aquin ont dû défendre la vision correcte de l’extension des deux intellects contre les avicennistes modernes. La connexion entre l’intellect théorique et l’intellect pratique reprit l’interprétation d’Aristote faite par Averroès. Thomas d’Aquin rejetait le Commentateur comme un averroïste. Il avait donc un gros problème d’interprétation d’*Éthique* et surtout de *Politique*, puisque les deux œuvres étaient présentées « *ad mentem Averrois* » à l’école du premier averroïsme. Le premier averroïsme liait la pratique de la personne à la détermination de l’unité universelle dans le cadre de l’humanité. Contrairement aux modernistes de l’époque et d’aujourd’hui, les représentants du premier averroïsme connaissaient l’interprétation exacte des *Secondes Analytiques* et des autres écrits logiques. Ceux-ci ont été authentiquement annotés dans la tradition de Boèce. Le centre de la prédication catégorique classique et de l’aristotélisme était l’école d’Abélard à l’École cathédrale de Paris, qui a donné naissance à l’Université de Paris. L’école de Blund introduisit une prédication catégorique conformément à l’interprétation critique de l’avicennisme entre 1220–25. La critique de l’être humain moderne en tant que cadavre, Grosseteste l’a réalisée dans l’ouvrage *De anima et de potenciis eius* (1225) avec la première référence explicite à l’interprétation d’Averroès. Alvernus édita l’interprétation de Grosseteste pour la nouvelle interprétation de CMDA après les conférences de Scotus à Paris, qui ont fondé l’interprétation de l’école sicilienne en 1230 (*De potenciis animae et obiectis*, 1230). Cette tradition de l’interprétation correcte d’Aristote à Paris, et aussi à Oxford, Bacon défend dans l’ouvrage *Distincio tercia de anima* (1255) en prenant la position critique contre les sophistes d’Oxford (OBJ II, ch. 3.2). La science de l’homme a été fondée par la déduction correctement formée sous la forme de démonstration scientifique. Les vrais aristotéliciens savaient que la constitution de l’éthique en tant que science autonome, liée au monde réel et à l’action éthique réelle de la personne, consiste en un syllogisme pratique exposé dans *Éthique à Nicomaque* (E. N. 1147a25–b5). Aristote déclare clairement que le jugement pratique et l’intellect pratique façonnent l’action particulière (πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα, E. N. 1147a3‒4). Si l’éthique doit être véritablement conçue comme une science dans le cadre de la démonstration déductive, alors la délimitation correcte de l’éthique dépend de la détermination de la nature du maillon médian du syllogisme (*medium*). Dans celui-ci, la causalité singulière a lieu au niveau des effets du monde réel et de la prédication universelle de cette causalité. Le différend d’Albert sur le principe « *ex inmediatis* » avec Kilwardby dans les années 1240–45 concernait l’interprétation correcte d’*Éthique*, pas seulement l’interprétation des œuvres *De anima*, des *Catégories* et de *Métaphysique* (OBJ II, ch. 2.4.1). Le bon est à prendre dans le mode « pour nous » (πρὸς ἡμᾶς, E. N. 1107a1) ; ensuite, il peut théoriquement être reconnu et pratiquement réalisé que l’ici et maintenant réalisé à mi-chemin entre les nuisibles extrêmes (τῷ ὀρθῷ λόγῳ, E. N. 1147b3). Dans le cas de l’éthique et de la politique, il faut agir selon la phronésis, par laquelle la personne prudente suit la bonne mesure en action (*recta ratio*). Contrairement aux interprétations mystiques des modernistes, l’école du premier averroïsme clairement reconnut que le premier principe de cognition « *ex inmediatis* » doit être tiré de la causalité réelle qui est basée sur les activités réelles de la personne. Dans la question des bonnes actions, la sagesse théorique est explicitement mise en second lieu par rapport à la sagesse pratique. Des théoriciens tels qu’Anaxagore et Thalès, selon l’éthique, ne recherchent pas le bien humain primaire (οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν, *E.N.* 1141b3‒8). Quiconque lisait *Éthique à Nicomaque* de manière critique et attentive ne pouvait ignorer ces faits, surtout après l’arrivée des commentaires d’Averroès dans l’Occident latin. Le Commentateur a expressément souligné que les avicennistes modernes n’avaient pas lu Aristote, mais leurs propres fabulations sophistiques (*Moderni dimittunt libros Aristotelis*; OBJ I, ch. 2.5). L’école sicilienne critiquait un groupe similaire de modernistes à Paris qui ont mis ses propres fabulations sophistiques à la place du véritable enseignement d’Aristote. Le différend entre les deux écoles concernant l’interprétation d’*Éthique à Nicomaque* était inévitable ; le premier coup a eu lieu dans les années 1240–50. Encore une fois, la querelle concernait des interprétations sophistiques du Corpus, que le second averroïsme avait transférées du champ de la métaphysique et de la noétique au champ de l’éthique. Cela donna lieu à une autre raison pour laquelle l’évêque Alvernus avait donné le titre de *sophistae Latini* aux membres de cette école et pourquoi Rufus dut quitter Paris. De l’interprétation précédente, il devient clair que le premier moderniste défendait sans succès l’éthique analytique de *Modernorum*, pas seulement la métaphysique analytique et la théorie de la cognition. En divisant le bien du troisième genre dans le cadre d’*Arbor Porphyriana*, les modernistes ont créé la première classification objective de l’éthique. L’interprétation poststructuraliste de Foucault de l’épistémé moderne a complété cette interprétation sophistique des sciences humaines à l’ère de l’humanisme nihiliste. Le cadavre de porrétans est défini comme un individu spécifique dans le mode « *semel—semper*». Pour déterminer les actions de cet être inexistant du troisième genre, la liberté en tant que concept spécifique ou en tant que *scibile* donné a priori constitue une condition suffisante, par exemple en mettant en place la forme hypostasiée et idéologique des droits de l’homme. La division et le tri de telle ou telle *scibile* éthique caractérisent à la fois l’académicien hégélien postmoderne avant Marx et l’idéologue théorique à l’époque du nihilisme contemporain. Hannah Arendt critiqua et rectifia cette erreur postmoderne, qui est donnée par un manque fondamental dans la question de l’intellect pratique. Cette penseuse aristotélicienne sépara la fabrication artisanale de la pratique politique et rejeta le concept de liberté libérale en tant que mythe spécifique de l’Occident. Les libéraux postmodernes des Lumières dirigés par leur propre intellect solaire ne lisent pas Aristote non plus. Ils ont introduit une mythologie politique de la volonté apolitique individuelle au lieu d’examiner les actions politiques des citoyens qui sont basées sur la liberté réelle dans la polis.

Maintenant, nous pouvons revenir à l’ouvrage cité *De homine*, qui pour la première fois dans l’histoire de l’Occident latin défend intégralement la conception de l’intellect pratique d’Aristote et d’Averroès. Albert rejetait le scénario de l’éthique selon le deuxième averroïsme, que Kilwardby et Rufus ont présenté sans succès à Paris. Battu académiquement en 1245, Kilwardby retourna à Oxford et Rufus le suivit en 1250. Le chancelier Alvernus permit l’éthique d’Albert faite « *ad mentem Averrois* » de former la base de l’éthique chrétienne à l’Université de Paris. La réception d′Averroès selon l′école sicilienne fut la principale raison du départ de Kilwardby et Rufus de Paris pour le bastion du modernisme à Oxford. Albert fondait l’éthique dans les actions et les activités de la personne réelle. Par conséquent, il rejetait la prémisse de Rufus qui prit l’espèce hypostasiée du bien pour écarter la causalité de la personne. Selon Albert, une telle sorte de causalité objective est absurde, puisque la définition de l’intellect pratique faite de l’essence n’a qu’un caractère potentiel. La définition objective de l’action défendue par Rufus et Kilwardby abolit la possibilité de savoir comment l’intellect peut être pratique.

« Le Philosophe dit que le motif de l’action consiste dans le bien désiré. Si l’intellect pratique est la source de la volonté, alors une définition rationnelle du bien dans cet intellect n’est pas suffisante pour déterminer les actions réelles. » [[538]](#footnote-538)

Le scénario de connaissance éthique suit le schéma du premier averroïsme. L′action est déterminée par rapport au bien réel qui est voulu par une personne réellement existante. L’exposition de cognition ne peut provenir que des sens et, dans le cas de l’intellect pratique, uniquement du désir sensuel (*nihil movet nisi in quantum est appetitivum*). Alors les modernistes n’ont pas raison sur le fait que la définition théorique du bien (in rationem boni tantum) peut produire toute seule des effets causaux dans l’intellect pratique (*non videbitur hoc sufficere*). L’intellect pratique intègre le désir et la volonté dans son mouvement, car seul ce mouvement détient l’actualité nécessaire en lui-même (*intellectus practicus sit movens*). Le désir sensuel actualise l’intellect pratique et le conduit à la réalisation d’un bien pratiquement reconnu. Sans l’actualisation des sens, l’intellect n’aurait aucune connaissance pratique, puisque l’intellect humain est une pure *tabula rasa* et ses conclusions sont simplement universelles et potentielles.[[539]](#footnote-539) Le concept d’Albert d’*intellectus practicus* dans *De homine*, q. 63, faisait une *revolutio* pour revenir à l′Aristote ; cela exclut une révolution moderniste et sophistique. L’exégèse critique d’Albert ramenait les spéculations des modernistes à l’interprétation réelle de l’œuvre d’Aristote selon le Commentateur. La déduction moderniste abolit l’intellect pratique en tant que cause unique, qui produit les effets dans l’ordre des premières substances. Les deux critiques suivantes dans *De homine* concernent l’intellectualisme éthique mal positionné, qui traite de l’intellect pratique du point de vue néoplatonicien de l’école de Tolède et préfère la vision théorique à la vision éthique.[[540]](#footnote-540) Albert repoussait les deux approches comme erronées et il les a fondamentalement révisées en se référant à l’interprétation d’*Éthique* faite par le Commentateur. L’intellect pratique doit être exposé de face, de la direction des actions réelles et en raison du désir qui est d’abord donné par les sens. Seule cette détermination des actions morales, donnée par l’exposition de l’intellect pratique de face, entraîne le syllogisme pratique selon le principe « *ex inmediatis* » donné dans *Secondes Analytiques* (OBJ II, ch. 2.4.1). Albert peut maintenant revenir à la définition originale de l’intellect pratique en tant qu’extension de l’intellect théorique.

Pour le développement ultérieur de la théorie politique, l’interprétation de la double nature de cognition faite par l’intellect théorique et pratique garde une importance majeure. Albert défendait l’autonomie des deux types d’intellect conformément à l’*Éthique à Nicomaque*. La dispute postmoderne ultérieure sur l’autonomie de l’esprit pratique se retrouve dans *Critique de la raison pratique* de Kant. L’autodétermination de la volonté objectivement donnée dans la deuxième critique de Kant, cependant, suit la nature de la volonté d’Olivi (ch. 5.1.1) fait dans le mode de « *ipse* ». La réponse de Kant à l’extension de l’intellect théorique à l’intellect pratique suit le scénario de *Modernorum* (*Satz a priori wodurch... Wille unmittelbar objectiv bestimmt wird*).[[541]](#footnote-541) Kant dérive le schéma de causalité pour la raison pratique de l’intellect théorique, ce que le premier averroïsme a rejeté en principe. La déduction transcendantale de l’intellect pratique suit le même schéma que dans la *Critique de la raison pure* qui suit la déduction de l’intellect théorique selon Scotus (ch. 5.4.4). Selon le premier averroïsme, l’intellect théorique ne peut jamais être immédiatement pratique, car il n’a aucune possibilité d’agir directement dans la réalité. Pour l’acte de causalité directe, l’intellect théorique potentiel a besoin d’un diaphanum associé qui est l’intellect pratique. Selon Albert, l’extension de la cognition théorique à la pratique signifie que l’intellect théorique et pratique n’est pas déterminé par la même conception générique de la vérité, car ils n’ont pas le même objet de cognition. Encore une fois, la conception d’Averroès de la vérité comme *proportio* est présupposée pour établir la correspondance de l’intellect par rapport à l’objet générique de la cognition. Le but de l’intellect théorique consiste en la cognition ; mais l’intellect pratique vise l’activité donnée dans le fait accompli ou le travail accompli, par lequel le travail est donné de manière réelle et personnalisée. Les deux genres diffèrent l’un de l’autre en principe, et donc aussi l’activité et la vérité, qui sont données dans les deux types d’intellect. L’extension de l’intellect théorique à la pratique va dans le sens des actions réelles et de la volonté personnelle. Albert respecte l’importance des deux intellects, qui est donnée dans la thèse sur la primauté de la considération théorique selon Aristote, interprétée par Averroès et non par Avicenne. La déclaration de guerre adressée aux avicennistes modernes concerne leur vision erronée de l’éthique et elle se présente comme suit.

« Au suivant, il faut dire que le bien dans l’intellect est établi après la vérité (*bonum est post verum in intellectu*). La vérité se trouve dans la définition de l’espèce universelle, le bien, au contraire, est donné dans les actions des personnes. Par conséquent, l’efficacité de l’intellect théorique doit être étendue au-delà de ce qui lui est propre en tant qu’intellect. L’essence de l’intellect, dans la mesure qu′il est un intellect, est dans l’universalité. S’il doit être pratique, il doit étendre ses actions au niveau personnel qui établit la pratique (*extendi ad particularia in quibus est ipsa praxis*). » [[542]](#footnote-542)

La première phrase sur la primauté de la vérité sur le bien dans l’intellect humain porte une valeur décisive pour la formation ultérieure de la théorie politique (*bonum est post verum in intellectu*). L’interprétation donne le statut correct de la cognition pratique selon Aristote, et non selon la primauté porrétane du bien en tant qu’espèce hypostasiée. La primauté de la vérité poursuivie par l’intellect théorique doit déterminer chaque connaissance. Mais cela ne signifie pas que la connaissance en elle-même produit les actes, comme le pensaient et le pensent encore aujourd’hui les modernistes universitaires. La nouvelle interprétation de la rationalité éthique est basée sur l’interprétation de l’intellect dans CMDA. Le but de l’intellect n’est pas le même ; alors, la nature des deux intellects est différente l’une de l’autre (*proprium*). La primauté de l’intellect théorique est donnée dans l’universalité de la cognition produite par les espèces intelligibles (*verum enim est in ratione speciei universalis*). L’intellect pratique, d’autre part, se rapporte à des actions particulières et produit des activités (*bonum autem in particularibus operum*). Les espèces sont universelles et potentielles à l’esprit, les activités pratiques, en revanche, sont particulières et actualisées dans la réalité. Albert distinguait clairement le double objectif de l’intellect. La nouvelle architecture des deux intelligences répond à la question initiale susmentionnée sur la nature de cette extension (*quas sit ista extensio*). L’intellect théorique ne peut pas quitter le domaine de la pensée universelle ; sinon, il cesse d’être lui-même (*proprium enim suum … est stare in universali*). L’extension est nécessaire pour que l’intellect théorique puisse travailler activement dans le domaine des actions particulières qu’il ne peut atteindre par lui-même en raison de sa nature universelle (*ultra id quod est intellectus proprium*). Contrairement aux modernes de son temps, Albert connaissait la fonction du diaphanum dans CMDA (OBJ I, ch. 2.4.4). Deux sortes génériquement différentes de l′intellect doivent être liées les uns aux autres, car les sciences théoriques diffèrent des sciences pratiques. Si l’intellect théorique doit devenir pratique (*si deberet esse practicus*), il doit alors s’étendre à la forme intellectuelle d’un autre genre, qui détermine la pratique morale et politique (*necesse est extendi ad particularia in quibus est ipsa praxis*). Les deux composantes de l’unique et même intellect donné dans la personne unique se complètent harmonieusement dans le cadre de l’extension et il n’y a aucune contradiction entre elles. La distinction entre les deux intellects suit l’analyse de *tertium* et *quartum genus* dans CMDA, qui distingue le statut personnel et universel d’*intellectus possibilis* (OBJ I, ch. 2.4.3). Premièrement, il y a *intellectus practicus* en tant que tertium genus qui est engagé dans des activités personnelles ; le même intellect peut être appréhendé comme *quartum genus* en raison de sa nature générale chez l’homme. Quant à l’activité de l’intellect pratique, la médiation passe par la primauté de la cognition établie dans l’intellect théorique. La connaissance universelle du bien doit être faite comme première étape (*bonum est post verum in intellectu*), puisque la rationalité donnée par les espèces universelles (*in ratione speciei universalis*) médiatise les activités de l’intellect pratique vers ses buts établis en raison de la volonté engagée dans le corps. De l’acte de faire du bien dans des actions réelles, nous pouvons passer à la cognition théorique de l’intellect pratique. Les utopies et les idéologies des intellectuels surgissent dans l’intellect théorique ; la pratique historique n’est donnée que par l’utilisation de l’intellect pratique. Seules quelques personnes peuvent combiner les deux intellects en un seul. Karl Marx suivait la pensée du premier averroïsme parce qu’il a mis le travail dans le corps historiquement situé. Il savait très bien que l’utopie académique hégélienne et l’utilitarisme théorique de toutes sortes n’arrivent pas à changer le monde. Pour un véritable changement du système capitaliste vers une forme plus humaine, l’intellect pratique doit être appliqué. C’est la fondation de l’Internationale communiste qui unissait les syndicalistes engagés et les militants politiques de divers États sur la base de la célèbre proclamation *Manifeste communiste* (1848).

L’écriture d’Albert *De homine* établit la primauté de l’acte personnalisé sur le bien hypostasié, abolissant ainsi l’argument principal de l’augustinisme théologique et politique. Albert mit fin aux interprétations néoplatoniciennes d’*Éthique à Nicomaque*. Le Bien suprême appréhendé à travers *intellectus agens* n′était plus le fondement de l’intellect pratique. La rectitude éthique de modernité a été donnée comme *rectitudo* d’Anselme qui a été réalisé à travers la volonté mystiquement éclairée (OBJ, ch. 1.2). La forme active de l’intellect (*intellectus practicus*) motivée par la volonté et le désir humains était actualisée par des formes hypostasiées du bien que reflétait l’intellect contemplatif. Albert défendait le sens originel du bien d’Aristote pour nous, que l’éthique et la politique devraient atteindre selon le lien intermédiaire susmentionné du syllogisme pratique démonstratif. Le syllogisme pratique prédit le milieu idéal entre les extrêmes grâce à l’action basée sur le jugement équilibré des sages (E. N. II. 6, 1106b36‒1107a2). Le nouveau maillon intermédiaire (*medium*) du syllogisme pratique est le sage lui-même, et non une sorte de bien du troisième genre créé par la division porrétane des universaux. Albert inversa la séquence de la cognition en éthique. Il l’a ainsi établie comme une science pratique selon l’interprétation d’Averroès. La définition d’Albert de la raison pratique comme un type spécifique d’activité rationnelle a fondé l’éthique et plus tard aussi la politique en tant que sciences autonomes dans l’Occident latin. Le premier averroïsme se réfère aux sages donnés comme le centre du syllogisme pratique en éthique. Il défend la détermination de l’intellect pratique de la causalité réelle de la personne libre, et non d′un principe théorique de connaissance. Se référant au commentaire d’Averroès sur *Métaphysique*, Albert explique pourquoi l’action éthique et politique naît au sein d’une forme rationnelle autonome (*forma compositionis*). L’émergence de l’éthique en tant que science indépendante est exposée dans la citation suivante. Il définit la nature active de l’intellect pratique qui est différente de l’abstraction faite par l’intellect théorique.

« Il s’applique également que l’intellect pratique possède une forme liée à l’action au niveau des choses (*practicus intellectus habet formam operativam rei*) et qu’il rejoint les choses réelles par cette forme (*componitur cum re operata*). Aristote dit dans le septième livre de *Métaphysique* que la santé provoquée chez le malade découle de la reconnaissance de la santé qui réside dans l’âme du médecin, et parle d’une “forme composite” (*forma compositionis*). C’est pourquoi la forme dans l’intellect spéculatif n’est pas donnée en direction de la chose individuelle, mais elle se rapporte à cette chose telle qu’elle est représentée à travers l’abstraction (*non est ad rem, sed a re per abstractionem*). C’est pourquoi on l’appelle “forme abstraite” (*forma abstractionis*). » [[543]](#footnote-543)

La distinction entre l’intellect théorique et l’intellect pratique repose sur un effet causal qui amène l’intellect pratique directement à la réalité. Les effets réels sont produits par la forme effective de l’esprit pratique (*formam operativum rei*). Ce type d’action établit la cognition pratique comme une sorte de forme active (*ad rem*) qui fait l’unité avec la chose réelle (*forma compositionis*). L’intellect théorique, d’autre part, reprend la cognition de la chose réelle dans le processus d’abstraction (*a re*). La différence générique faite par les termes « *ad rem—a re* » est d’une importance majeure. La composition de l’intellect pratique, qui est donnée par la connexion causale avec la chose réelle, diffère sur ce point du processus d’abstraction. En conséquence, nous obtenons le double type de la forme reconnue, qui détermine les deux types de cognition qui sont différents en termes de genre. La forme abstraite (*forma abstractionis*), qui est donnée « de » la chose dans le sens de la prédication universelle et potentielle. Elle est fondamentalement différente de la forme composite qui est directement liée « à » la chose en raison de l’action dans la réalité (*forma compositionis*). En raison de la relation avec la première substance en tant qu’être agissant de manière causale, les opérations (théoriques, pratiques) des deux intellects diffèrent de manière générique. L’intellect théorique fait abstraction de la réalité ; l’intellect pratique compose avec la réalité. La définition de l’action concerne explicitement l’intellect pratique, dont la forme est fixée pour la manipulation active des choses individuelles (*practicus intellectus habet formam operativam rei*). L’intellect crée par son activité la forme opératoire, dans laquelle l’intention et le travail accompli atteignent directement la réalité (*hoc componitur cum re operata*). Ce genre de syllogisme pratique s’appelait la prédication « *in artificialibus* », puisque l’art de faire (*ars*) fait l’unité avec la chose réelle. L’exemple d’Albert de cette forme de composition pratique de l’intellect et de la chose est choisi selon Aristote. La santé est l’intention pratique et le but de l’activité d’abord donnés dans l’esprit du médecin (*quae est in anima medici*). Par son activité, l’idée pratique devient une forme réelle dans le corps du patient (*sanitas quae inducitur in aegro*). Cette activité est une composition, car la forme initialement donnée chez le médecin est maintenant transférée par *intellectus practicus* dans la substance hylémorphique du patient. L’herméneutique souligne que cette thèse crée un autre type de *dativus auctoris* qui est fondamentalement différent du datif moderne. Le premier averroïsme postulait la personne comme sujet en relation avec l’action en tant qu’être. Il entre dans l’espace du sens historial (*geschichtlich*) des actions qui font la manifestation de l’Être (*Ge-Stell*). La personne est l’acteur principal d’une pratique historiquement déterminée (Marx), grâce à l’intellect pratique comme *tertium genus* (Albert). La modernité réalise une projection complètement fausse de *tertium ens* qui se situe dans l’espace de la pratique mythologiquement conçue. La modernité établit d’abord la dénudation de la personne en tant qu’*individuum* moderne, qui, sur le plan du Sophisme oxfordien, est qualifié à tort de *quartum genus*. Les modernistes ensuite mettent devant cet individu une autre dénudation mythologique de l’action réelle. Elle se fonde sur l’essence du bien objectif en tant que *tertium ens*, qui devrait agir comme *causa efficiens* de la substance hyparchique. Le fondement de la modernité par rapport à la réalité génère une paranoïa métaphysique. Il n’y a ni réalité ni auteur réel des actions. Une abstraction remplace l’autre. Malheureusement, cet individu paranoïaque et sa pratique mythologique constituent le sujet postmoderne des contrats sociaux et des droits de l’homme.

Albert confirme que l’intellect pratique atteint la réalité, où il agit en personne comme une cause, car la composition affecte directement la matière. L’intellect pratique ne produit pas une forme universelle donnée dans la pensée. L’objet spécifique de l’activité pratique est un travail réel, en l’occurrence le patient guéri. En éthique, il y a de bonnes ou de mauvaises actions. Mais ces activités sont des actes et des œuvres uniques et actualisés, et non des concepts universels. Grâce à cette activité originale de l’intellect dans la réalité, le sujet connaissant et l’objet reconnu fusionnent dans une activité spécifique qui manifeste un objet d’action actualisé (*res operata*). L’intellect théorique n’est pas capable de ce genre de composition individuelle, car il retient un autre type d’objet formel de cognition (*forma vero quae est in intellectu speculativo*). Albert rejette la prédication « *in artificialibus* » pour l’intellect théorique et attribue cette tâche exclusivement à l’intellect pratique. La nature de la prédication appelée « *in artificialibus* » formait la *Lichtung* de la vérité et de non-vérité qui séparait l’école du premier et du second averroïsme vers l’an 1240. Albert attaquait directement l’école de *Modernorum* rassemblée autour de Rufus, Bonaventure et Kilwardby. La forme créée dans le processus d’abstraction ne se rapporte pas à la chose comme à l’intellect pratique (*non est ad rem*), mais fait une sorte d’abstraction universelle (*a re abstractionem*). Le premier averroïsme, contrairement à la modernité, savait bien que l’écriture *Éthique* définit la forme tout à fait spécifique de la vérité concernant l’intellect pratique (ἀλήθεια πρακτική, E. N. 1139a26). La connaissance de l’intellect pratique fait la correspondance par rapport à l’œuvre achevée et non par rapport à la chose théoriquement reconnue. En raison de la défense de l’intellect pratique et de la vérité, la politique et l’éthique sont possibles en tant que forme indépendante d’actions humaines. Ils sont liés à des actes personnels qu’Aristote définissait à l’origine comme « l’excellence humaine » (ἀρήτη). Arendt apprécia bien cette capacité politique dans ses brillantes analyses de la pratique politique et de la liberté. Le traité *De homine* mit les bases d’une éthique et d’une politique indépendantes dans le cadre de la définition scientifique de l’intellect pratique selon des *Secondes Analytiques*. À la suite d’Averroès, Albert créa la première théorie des deux composantes de l’intellect, chacune ayant sa vérité, sa forme propre et sa sphère de cognition autonome. Dante, en tant que fondateur de l’humanisme, reprit cet enseignement dans son ouvrage susmentionné *Monarchia*, qui présente la première forme humaniste de l’extension de l’intellect théorique à l’intellect pratique. L’unité politique et spirituelle de l’humanité, qui s’est progressivement réalisée dans le cadre du cosmopolitisme chrétien, devient une nouvelle « *forma compositionis* » de l’époque. Le premier averroïsme oublié d’Albert, Siger, Bacon et Dante (et non celui du théologien théocratique Thomas d’Aquin) constitua la base de l’humanisme européen et de la science politique autonome. De l’interprétation précédente de l’extension de l’intellect théorique à l’intellect pratique, il devient clair que la modernité sophistique n’avait pas les moyens de défendre scientifiquement l’autonomie de l’action humaine dans le cadre de l’unique personne libre.

Bacon fournit une interprétation similaire du terme « *extensione fit practicus* » vers 1245 lorsqu’il faisait la première critique du deuxième averroïsme. Ses commentaires sur la philosophie pratique d’Aristote sont influencés par le commentaire d’Averroès sur *Métaphysique*. Par conséquent, ils diffèrent de l’interprétation d’Albert dans l′écrit *De homine* influencé par l’interprétation de CMDA. La définition de l’intellect pratique est donnée en ce qui concerne l’autoréflexion de l’intellect spéculatif faite par la contemplation directe de la vérité. De cette façon, l’intellect spéculatif diffère de l’intellect pratique qui s’actualise par la médiation qui obtient le bien désiré.

« Dès que l’intellect regarde et reconnaît cette vérité qu’il transmet de lui-même, alors l’intellect spéculatif devient pratique par cette extension (*intellectus speculativus extensione fit practicus*). Sans autre médiation (*sine medio*), il aspire à cette vérité (*ad diligendum ipsum*). L’intellect spéculatif n’a pas besoin de médiateur pour cela, car il garde ce désir en lui-même dans une mesure suffisante (*diligence sine medio suffisante*) et ainsi il devient identique à l’intellect pratique (*speculatur ille idem practicus per medium*). Il s’ensuit que l’intellect pratique transmet l’action donnée par la volonté (*medium in via diligendi*), et l’intellect spéculatif transmet l’action donnée par la contemplation (*medium in via speculandi*). » [[544]](#footnote-544)

La vérité, par sa nature même, est efficace dans la réalité (*verum quod suiipsius est communicativum*) ; mais la vérité pratique ne peut être diffusée que par des actions. Par conséquent, l’intellect théorique est donné par la pratique contemplative de la vérité ; il n’a qu’un caractère spéculatif. L’intellect théorique se développe dans sa forme pratique en reconnaissant le bien (*speculativus extensione fit practicus*). L’autoréflexion de cet intellect élargi est un acte de volonté et d’amour et ne peut donc pas être une pure contemplation intellectuelle des significations universelles exercées par l’intellect théorique (*speculatur ille idem practicus per medium*). L’extension de l’intellect théorique à l’intellect pratique assure le lien intermédiaire causal et universellement donné nécessaire du syllogisme (*per* *medium in via speculandi*). Le maillon intermédiaire de l’action pratique contient en lui-même la reconnaissance effective et individuelle donnée par la volonté causale (*est medium in via diligendi*). Contrairement aux modernistes critiqués tels que Rufus, Bacon définit précisément la rationalité selon la causalité du lien médian du syllogisme (*medium*), qui assure la cognition scientifique selon *Secondes Analytiques*. La vérité théoriquement considérée et le bien pratiquement désiré représentent deux formes différentes de cognition, qui ne peuvent pas être combinées en un seul syllogisme scientifique, car elles n’ont pas la même manière de raisonner (*in via diligendi … in in via speculandi*). Ensuite, pour l’intellect théorique, le maillon intermédiaire de la preuve est sécurisé par l’extension, car l’intellect pratique peut créer une sorte de syllogisme éthique. Par conséquent, Bacon affirme que l’intellect théorique n’a pas besoin de l’espèce du bien faite par Rufus ou de toute autre hypostase porrétane pour la constitution du maillon intermédiaire du syllogisme pratique. Puisque nous aimons la personne ou que nous voulons quelque chose, une orientation pratique apparaît dans l’intellect, qui est génériquement différente de la cognition intellectuelle. En conséquence, l’intellect théorique est actualisé, car il prend l’actualisation de la volonté de la forme intelligible pratiquement donnée, ainsi que la causalité de cette volonté individuelle. L’introduction de la causalité réelle de la volonté pratique dans l’intellect théorique a introduit le schéma d’exposition de face, prise de la direction des choses vraiment désirées. Bacon comme Albert rejeta la théorie de Rufus du bien en tant qu’espèce hypostasiée qui agit à la fois universellement et comme une cause réelle. Selon Bacon, l’intellect théorique ne peut pas agir de manière éthique et pratique, car il ne peut pas générer de lui-même un syllogisme pratique. La volonté singulière donnée dans le lien médian de la preuve pratique diffère de l’abstraction universelle en termes de genre. L’extension de l’intellect théorique est active en tant qu′une forme pratique. Pour que l’intellect pratique soit une cognition éthique et pas seulement un désir aveugle à la manière de la volonté moderne d’Olivi, il doit être une extension de l’intellect théorique. La solution de l’extension de l’intellect théorique à l’intellect pratique est basée sur la métaphysique d’Averroès. Il correspond à la connexion d’Albert des deux composants selon CMDA.

Thomas d’Aquin défendait l’éthique autonome dans son commentaire sur les Sentences (1252–56), mais pas l’action politique autonome. Sa critique de l’avicennisme éthique est basée sur la *Première Lettre à Timothée* (« La loi n’est pas destinée aux justes, mais aux méchants et aux désobéissants. »). Il interprète ce passage selon *Éthique* d’Aristote.[[545]](#footnote-545) Aristote dit que l’action morale juste est basée sur la liberté et l’excellence humaines. Donc, la distance des mauvaises actions qui est basée uniquement sur la peur de la punition n’est pas suffisante (E. N. 1179b12). Thomas d’Aquin combine *Éthique* d’Aristote avec le passage cité de la Bible afin de souligner l’importance de la morale autonome, donnée avant la chute de l’homme. La fonction clé est la nouvelle emphase sur la loi morale, qui est représentée à la fois par la personne juste et par la communauté politique. La défense de la loi naturelle, qui est basée sur l’action de l’homme juste comme la forme la plus élevée de la loi positive, est basée sur le même principe que l’interprétation d’*Éthique* que faisait Albert. La conception de Thomas de l’extension de l’intellect théorique à la pratique suit la ligne d’Albert et Bacon de l’interprétation susmentionnée d’*Éthique*. Mais son interprétation de la rationalité éthique rectifie l’augustinisme théologique.[[546]](#footnote-546) Thomas d’Aquin a besoin de relier la foi selon Augustin à l’intellect pratique d’Aristote. Il n’utilise pas le terme « *per dilectionem operatur* » comme modernistes, mais dans le schéma de l’intellect pratique selon le premier averroïsme. Thomas d’Aquin rejetait la causalité du bien hypostasié donné par la contemplation des espèces porrétanes. L’éthique est un acte personnel de la personne agissante et est définie selon l’action rationnelle d’Aristote qui suit un objet intellectuel de l’intellect pratique donné à la volonté. Bacon et Albert n’avaient plus du tout besoin du raisonnement d’Augustin et de la Bible pour justifier une bonne action. L’éthique d’Aristote doit être interprétée sur la base de l’esprit naturel et du raisonnement. L’exégèse d’Aquin a été faite vers 1255 dans l’esprit du premier averroïsme. Cependant, l’utilisation d’Augustin et de la Bible montre qu’il y avait deux théories différentes concernant la règle de justice et l’excellence naturelle de l’homme juste le premier Averroïsme qui étaient liées à l’*Éthique à Nicomaque*. Le théologien éthique Thomas d’Aquin suivit la ligne corrigée de l’avicennisme selon l’école de Tolède (ch. 4.5.1). Il différait des philosophes éthiques de l’école sicilienne. Ils ont interprété le caractère spécifique de l’intellect pratique « *ad mentem Averrois* » selon CMDA (Albert, Siger) et selon l’interprétation de *Métaphysique* faite par le Commentateur (Bacon). Les deux branches du premier averroïsme confirment que l’action éthique et la foi active gardent une autonomie basée sur la nouvelle forme de l’intellect pratique. Il diffère de l’intellect théorique grâce aux actes autonomes et à son objectif spécifique de cognition pratique. Les trois principaux représentants du premier averroïsme confirmèrent que la pratique reçut le statut scientifique et la définition (*ratio*) non par rapport au Bien le plus élevé, mais au bien qui est pratiquement reconnu et souhaité à notre égard (λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ, E. N. 1140b5). Selon Albert, le nouveau médium de l’éthique est fait d’actions réelles qui suivent tel ou tel bien donné individuellement pour nous. Cela créa un nouveau point de départ pour les traités scientifiques d’*Éthique* selon l’intention réelle d’Aristote qui rejetait la division abstraite du bien comme un *tertium ens*. Vers l’an 1255, il y eut une scission entre les deux écoles sur la question de l’éthique, car les interprétations respectives d’*Éthique à Nicomaque* différaient fondamentalement les unes des autres.

« L’essence de l’éthique est donnée dans l’énoncé du milieu de la preuve. Cependant, le centre de la vertu est déterminé par rapport à nous et il n’est pas donné comme un simple en soi (*quoad nos et non simpliciter*). Par conséquent, il n’y a pas de la prémisse intermédiaire universellement donnée du syllogisme éthique. » [[547]](#footnote-547)

La citation contient une critique fondamentale de l’éthique objectiviste faite par les modernistes. Albert affirme clairement qu’il n’y a pas de définition objective et universelle du bien agissant comme cause dans les actions réelles ; l’intellect pratique possède une structure différente de la raison théorique (*universalis propositio de medio virtutis accipi non potest*). Les conférences de Thomas de 1270–71 (*Quaestiones disputatae de malo*) suivent l’interprétation d’Albert de l’éthique aristotélicienne. Les disputes tenues à Paris interprètent le syllogisme éthique selon *Éthique à Nicomaque* et défendent la structure rationnelle de l’action morale (*movetur tantum secundum iudicium rationis*).[[548]](#footnote-548) Les termes de Thomas « *electio* » et « *iudicio* » sont pris selon *Éthique à Nicomaque* interprétée conformément au premier averroïsme. L’éthique a été définie comme le bonheur des actions réelles faites par la personne existante qui atteint rationnellement le bonheur considéré de diverses manières.

Les traités défendant une interprétation rationnelle d’*Éthique* selon l’école sicilienne faite « *ad mentem Averrois* » étaient dirigés principalement contre les objectivistes éthiques de l’école moderniste. Le brillant essai *De summo bono sive De vita philosophi* (1270) de Boèce de Dacia et des interprétations similaires décrivaient le conflit avec les avicennistes objectifs. Les mystiques de la seule espèce hypostasiée du bien, en principe, ne pouvaient pas reconnaître le principe d’autonomie éthique. Elle reposait sur l’existence de la personne sur le mode « *ipse* ». L’analyse herméneutique de l’éthique ainsi met en évidence une autre raison fondamentale du décret moderniste de Tempier de mars 1277. Le décret attaquait dans les articles 167–83 la nouvelle conception de l’éthique, la relation entre les vertus naturelles et surnaturelles, le but ultime de la vie humaine et la morale sexuelle. Les interprétations du décret présentaient une interprétation cohérente des articles susmentionnés par le système de sexualité conçue de manière autonome (« système du sexe » ; Libera 1991, 194). L’herméneutique montre que cette interprétation doit être complétée par le conflit entre le premier et le second averroïsme fait en relation avec la définition aristotélicienne de l’éthique autonome et de la rationalité éthique. La différence entre les deux écoles dans l’interprétation de la rationalité éthique et politique autonome pointe vers le sujet jusqu’ici inexploré d′« averroïsme politique ». Son exploration faite par l’archéologie herméneutique conclut l’émergence et l’établissement de l’objectivité dans l’Occident latin. La solution aristotélicienne de l’extension de l’intellect théorique à la pratique a permis la transition de l’éthique philosophique vers la science politique nouvellement définie. La rationalité politique autonome est née uniquement dans le premier averroïsme de l′école sicilienne qui a interprété les écrits *Éthique* et *Politique* selon la conception de la « méta-physique » d′Averroès. La nouvelle conception de la rationalité politique utilise l′extension de l′intellect théorique à la pratique. Après la traduction de la *Politique* d′Aristote, les aristotéliciens intégraient l′unité du corps politique dans l′unité de l′ordre divin. La politique prit un nouveau sens en ce qui concerne le destin ultime de l′homme. Ce changement a vu le jour dans les années 1268–75, au cours des débats de la Florence républicaine, d′Italie papale et de Paris philosophique. L’herméneutique doit finalement explorer une nouvelle rationalité politique en lien avec divers projets de métaphysique aristotélicienne. La défense de l’éthique présentée à la suite de l′école sicilienne « *ad mentem Averrois* » constitue la base de la science politique en l′Occident latin. L’Occident dépassait la falsafa sur ce point en établissant la rationalité politique indépendante et fondée sur la souveraineté du peuple.

## 6.2 Émergence de science politique et autonome

Les humanistes du premier averroïsme introduisirent une nouvelle interprétation d′*Éthique à Nicomaque* qui donnait à l′éthique une rationalité autonome en l′établissant comme une science indépendante. Les aristotéliciens expliquèrent en vain à l’école des premiers *Modernorum* que l’intellect pratique suit la vérité établie par des actions singulières de la personne. En prenant le contact direct avec les choses réelles, l’intellect pratique se distingue génériquement de la poursuite du bonheur faite selon l’intellect théorique qui n’est orienté que de manière contemplative et universelle. Grâce à l’existence du syllogisme pratique, qui énonçait des effets réels donnés par la causalité de l’intellect pratique, l’éthique est devenue une science indépendante située en dehors de la philosophie théorique. Lors de la première étape de dispute entre les deux écoles en 1240–50, la nature des activités politiques n’a pas été explorée comme une discipline indépendante. La situation changea après la traduction de *Politique* d’Aristote que Guillelmus Moerbeke finit en 1260 pour l′Occident. La précédente traduction anonyme n’avait édité que les deux premiers livres de l’ouvrage et elle exerçait une influence mineure sur la théorie politique de l’époque (Martin 1951, 29). La querelle sur l’autonomie de l’action morale reprit de plus belle après la traduction de l’ouvrage d’Aristote sur la politique. Après la réception de la *Politique* d’Aristote, la détermination éthique de l’intellect pratique donnée dans le premier averroïsme a été étendue à la pratique politique. La dispute entre les aristotéliciens politiques et les représentants du second averroïsme reprit le domaine des théories politiques. L’histoire des effets concernant l’enseignement politique du premier averroïsme renvoie au sujet des conférences sur *Politique* d’Aristote faites par Siger de Brabant, qui n’ont pas encore été retrouvées. Mandonnet citait ces conférences en se référant à Pierre de Bosco.[[549]](#footnote-549) Il est censé être bien meilleur si l’État est gouverné par des lois justes que si seules des personnes honorables le font (*longe melius est civitatem regi legibus rectis quam probis viris*). L’État doit être régi par des lois justes ; le gouvernement de la loi universelle établie par la version politique de l’intellect pratique est plus juste qu’un gouvernement fondé sur la phronésis personnelle. La nature de la politique a été discutée entre l’école du premier et celle du second averroïsme. Le premier averroïsme donnait naissance à la première philosophie politique autonome selon Aristote, car la théorie politique était séparée d’*Éthique* et de *Métaphysique*. La falsafa n’avait pas créé ce type de théorie politique autonome. Son point culminant a été l’émergence de l’État harmonieux conformément à l’*Éthique à Nicomaque* qui élaborait Alfarabi comme le premier intellectuel européen (OBJ I, ch. 2.1.1). Falsafa créa une théorie politique basée sur *Éthique* d’Aristote. Réalisée environ trois siècles avant l’Occident latin, cette définition de la politique correspond à l’organisation de la société fondée sur la parenté et obéissant à des impératifs éthiques tirés du Coran.[[550]](#footnote-550) Cette vision d’une société et d’un État justes correspond à la définition apolitique d’Aquin de l’homme comme « *animal sociale* » déterminé par la poursuite du « *bonum commune* ». Cependant, la définition éthique de la société n’est pas suffisante pour justifier une rationalité politique génériquement différente qui implique le « *bonum politicum* ».

Les modernistes latins n’ont même pas été capables de créer une théorie sociale autonome de la société donnée au niveau de l’éthique aristotélicienne. L’école des illuminés était dominée par la théorie de la vérité unique, fondée sur l’augustinisme politique, l’ontothéologie biblique et la primauté papale. Leur métaphysique sophistique et leur théorie de cognition sont pleines des contradictions. La modernité n’a pas créé de système de pensée cohérent avant Scotus. L’interprétation de l’action politique dans l’école de *Modernorum* était basée sur l’interprétation néoplatonicienne d’*Éthique à Nicomaque* qui a été interprétée dans le chapitre précédent. Dans un tel univers de pensée, l’éthique ne pouvait émerger comme une science autonome définissant l’action, et encore moins comme une rationalité politique autonome. La théorie de la vérité unique donnée par la condamnation de 1277 puis par la bulle *Unam Sanctam* conduisit à une connaissance objective du pouvoir politique qui se forme par différentes formes de déduction univoque, de division et de classification des espèces autonomes. Selon l’Arbre de Porphyre, les *Nominales* ont créé un être du troisième genre sous la forme d’un corps social diversifié et d’un but correspondant sous la forme d’un bien spécifique qui est théoriquement considéré par une forme correspondante de l’habitus. L’augustinisme politique divisait le peuple abstrait en différentes parties sous la forme d’un « *corpus* » spécifique (*corpus morale, politicum, naturale, mysticum*). Cette division découle d’une source générique de pouvoir et de rationalité qui repose sur la loi divine. Le corpus est divisé en sous-composantes théologiques, philosophiques et éthiques. La théorie politique unitaire d’Augustin, d’Aquin et d’Aquasparta proclame que l’unité vient de Dieu en tant que donneur du pouvoir et des formes ; ensuite, cette unité doit être ramenée à Dieu.[[551]](#footnote-551) Le second averroïsme et le semiaverroïsme d’Aquin et d’Aegidius Romanus adoptèrent la théorie de la pleine harmonie de l’Église et de l’État (*unanimitas*) déjà connue depuis les juristes carolingiens (Jonas d’Orléans, vers †843). Les théoriciens du premier averroïsme, comme Jean de Paris cité plus haut (ch. 6.1), opposèrent à l’idée d’*unanimitas* théocratique les théories philosophiques du droit naturel, qui défendaient une séparation nette entre *lex divina* et *ius naturale*.[[552]](#footnote-552) L’unité politique doit être définie dans son autonomie générique. Elle est donnée par la forme du bien politique collectif et par la rationalité politique pratique qui diffère des actions éthiques. Le premier averroïsme apportait une nouvelle solution à la dispute sur la soi-disant double vérité par la distinction scientifique entre l’éthique, la philosophie et la théologie. Les maîtres de l’université de Paris, dans leur Déclaration d’avril 1272, ont rejeté ce type de vérité en se référant à la conception philosophique et scientifique de la vérité établie par *Seconds Analytiques*. Il n’y a qu’une seule personne réelle et cette personne suit la béatitude comme le but unique de la vie en prenant de différentes manières d’agir, de penser et de faire ses préférences. Par cette déclaration, les maîtres de la rue du Fouarre ont établi l’autonomie de la science politique dans le cadre d’une nature générique précisément définie de la politique et de la causalité et de la rationalité qui lui correspondent. En ce qui concerne la politique et la béatitude éternelle, Dante définit ce double chemin vers un seul but dans l’écriture *Monarchia*. Son modèle aristotélicien était l’adepte des Guelfes et le philosophe florentin Brunetto Latini. Son livre *Li Livres dou Tresor* écrit pendant son exil en France (1261–70) définit le peuple comme la source du pouvoir politique et il limite le pouvoir du prince.[[553]](#footnote-553) L’exilé Brunetto connaissait l’écriture *Politique* et, grâce à son séjour à Paris, il est l’un des témoins importants des commentaires sur *Politique* qui correspondent à la ligne de Siger. L’herméneutique a mis en évidence le rôle clé de Siger dans la dispute sur l’autonomie et les sciences humaines. Il présentait la défense la plus complète de cognition et d’unité de la personne selon CMDA dès 1265. L’écrit *Politique* est traduit à la même époque et Siger le commentait dans ses cours consacrés à l’interprétation du *Corpus Aristotelicum*. Le philosophe politique et poète Dante appréciait l’interprétation de Siger et il le nomma le meilleur philosophe de son temps dans *Divine Comédie*. Il est donc dommage pour la constitution de science politique autonome que la modernité, par le biais de la *damnatio memoriae*, ait détruit cette partie importante de la pensée de Siger. Ses commentaires sur *Éthique* et *Politique* ont circulé comme une *reportatio* d’étudiants. Ils n’ont pas été conservés, notamment en raison du déclin de l’école du premier averroïsme et de la diabolisation de Siger (ch. 5.5). Dante et Ockham peuvent être qualifiés d’élèves de Siger du point de vue de la théorie politique. L’histoire objective de la pensée politique est marquée par les disputes concernant la bulle *Unam Sanctam*, ainsi que par la dispute entre le pape avignonnais Jean XXII et l’empereur rebelle Louis IV de Bavière. C’est à cette époque qu’Ockham rédige ses ouvrages politiques, en particulier le traité *Dialogus* écrit de 1333 à sa mort en 1348.

Le commentaire d’Albert sur *Politique* (*Politica*, vers 1264) fournit un excellent exemple de la déduction de la rationalité politique qui est liée à son second commentaire sur *Éthique à Nicomaque* (*Ethica*, vers 1262). À la même époque que Siger, Albert résolut la question fondamentale : Pourquoi est-il préférable que l’État soit contrôlé par des lois justes plutôt que par des personnes honorables ? Albert présente la première interprétation complète de l’écrit *Politique* dans l’intention originale d’Aristote, tout comme il l’avait fait auparavant pour l’écrit *Éthique*. Nous ne connaissons pas encore les traités de Siger, qui fournissent les commentaires sur *Éthique à Nicomaque* et sur *Politique*. Cependant, dans le cas d’*Éthique* d’Aristote, nous avons suivi l’influence de Siger sur l’écriture *Anonymus Giele* (ch. 4.3.1). Son auteur présumé est Boèce de Dacie qui était un commentateur bien connu d’*Éthique* dans la lignée de Siger. Si nous prenons l’interprétation de Siger de *Métaphysique*, et *De anima* en particulier, alors on peut supposer à juste titre que ce brillant aristotélicien a commenté le traité *Politique* dans un esprit similaire à celui d’Albert. Cela montre le sens susmentionné des conférences de Siger. Elles visent la position clé de la loi politique qui passe au-dessus de l’excellence éthique ou politique de l’individu. L’œuvre d’Albert a été très importante pour la formation du lien entre l’intellect pratique et la forme de pouvoir politique qui correspond à cet intellect. Le commentaire d’Albert sur *Politique* a été le premier de la série et, grâce à sa qualité, il jetait les bases des théories politiques ultérieures de l’Occident latin. Les interprétations sophistiques du second averroïsme n’ont joué qu’un rôle secondaire dans l’interprétation de *Politique* d’Aristote. Selon le second averroïsme, l’interprétation d’*Éthique* avait un caractère dominant donné par la réception originale de cette œuvre dans l’environnement de la métaphysique d’Avicenne. Grâce à l’interprétation opportune d’Albert, la réception des écrits politiques d’Aristote s’est distinguée des commentaires modernes sur *Politique*, qui n’ont été rédigés qu’en 1277. L′herméneutique considère les écrits polémiques contre Dante comme une des premières interprétations modernes de *Politique*. Le dominicain Guido Vernani considère l’œuvre *Monarchia* de Dante basée sur le commentaire d’Albert sur *Éthique* et *Politique* comme une œuvre averroïste. L’orientation fondamentale de l’interprétation de *Politique* faite par Albert est donnée par les références à l’*Éthique à Nicomaque*. Elle façonne l’interprétation de *Politique* en orientant la pensée vers le but de la vie accomplie. La différence entre l’homme politique et le philosophe sur la question de béatitude se présente comme suit.

« La tâche de l’homme politique est d’atteindre la perfection dans le domaine d’éthique et la vie heureuse dans la communauté politique (*perfectionem virtutis moralis et felicitatem civilem*). La tâche du philosophe est d’atteindre la perfection dans le domaine de connaissance intellectuelle et de béatitude intellectuelle ou contemplative. » [[554]](#footnote-554)

Le bonheur obtenu par l’actualisation du bien commun n’a pas le même caractère dans la communauté politique (*felicitatem civilem*) que dans la vie contemplative du philosophe (*felicitatem contemplativam*). Le premier averroïsme est revenu à la vision originelle d’*Éthique* et de *Politique* qui reliait la plénitude de l’existence avec la faveur des dieux et le destin favorable (εὐδαιμονία). La béatitude représente un objectif commun des actions théoriques et politiques et elle forme l’unité finale de la pensée et de la pratique. Par conséquent, la définition (*ratio*) de l’action politique et de la contemplation théorique ne peut être la même, grâce à des formes différentes de l’intellect. D’un point de vue philosophique, il n’y a qu’un seul but final à atteindre dans la vie de la personne (*eadem est felicitas hominis et civitatis*).[[555]](#footnote-555) Cependant, il existe deux voies différentes pour atteindre le bonheur de la vie personnelle et politique. Par conséquent, l’interprétation de *Politique* doit suivre l’interprétation d’*Éthique* et traiter les deux voies de manière distincte (*de duobus sit inquirendum*). La distinction entre la politique, l’éthique et la philosophie dans le cadre du bonheur est donnée par l’acte existentiel de la personne comme une première substance réelle, qui réalise le chemin personnel vers le bonheur de différentes manières. L’action éthique de l’individu est différente de la prise de décision politique dans la cité, car la vertu détient un caractère différent. Héraclite d’Éphèse déjà explorait cette vertu influencée par la politique (phronésis). Ce premier philosophe politique reliait l’unité de l’univers fondée sur le logos cosmique avec l’unité de la communauté politique fondée sur la loi. La loi commune est élaborée par les citoyens au regard de la loi divine comme la source suprême de sagesse (DK 22, B 114). Une telle loi quasi divine ne peut créer que les meilleurs citoyens dotés de vertu politique. Ils font la loi pour eux-mêmes, parce qu’ils sont les meilleurs dans la cité (B 33, B 49). Les meilleurs citoyens reconnaissent ce qui est commun à tous et défendent la loi aussi bien que les murs de la ville (B 44). Héraclite considérait le logos universellement dominant d’une manière mystagogique, théorique et pratique. L′écrit *Politique* d’Aristote développe et systématise l’enseignement d’Héraclite sur le caractère polémique de la cité et sur l’unité invisible du logos.

La définition de politique réelle doit trouver le syllogisme pratique qui inclut la causalité spécifique des actions politiques. Un tel examen théorique définit le plus haut degré de béatitude terrestre. Platon et Aristote confirment que la vie dans la communauté politique des citoyens libres est la condition indispensable pour atteindre la meilleure vie théorique du philosophe. Le commentaire d’Albert et certainement de Siger sur *Politique* traite de la forme de bonheur existentiel qui existe dans la société des citoyens libres et égaux rassemblés sous l’autorité de la loi. L’homme juste est la loi pour lui-même et pour le reste de la cité. L’interprétation précédente de l’*Éthique* par l’Aquin basée sur Aristote et sur le *Nouveau Testament* confirmait ce fait. La loi n’est pas destinée aux justes, mais aux méchants et aux désobéissants (*1 Tim* 1:9). De même, l’écrit *Politique* affirme que les citoyens dotés d’une excellence politique et morale n’ont besoin d’aucune loi. Les citoyens pleinement vertueux et sages sont eux-mêmes la loi (αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος, *Pol*. 1284a15). Leur vertu absolue et leur prudence politique assurent à la communauté une sécurité bien meilleure que celle que peut offrir la règle des lois générales. Il serait ridicule de leur imposer une loi venant de l’extérieur. Un homme d’État comme Solon ou Lykurgos est fait à la ressemblance de Dieu (ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι, *Pol*. 1284a10–11). Une telle personne devrait contrôler la cité de personnes libres et égales au titre de sa supériorité morale, politique et philosophique. L’autonomie et la détermination de la loi fondée sur la liberté tiennent compte des cas exceptionnels de législateurs légendaires. Kant, en tant que philosophe apolitique, a cependant universalisé cette exception dans le domaine de la pratique politique pour la détermination d’une éthique purement individuelle, séparée de la pratique politique. Le concept de « *Faktum der Vernunft* »mit la loi principalement dans l’autodétermination de la volonté individuelle.[[556]](#footnote-556) Le lien que Kant établit entre la loi et la volonté déterminante par le biais du « Fait de la raison » correspond tout à fait à la critique du libéralisme politique formulée par Arendt. La modernité réduisait la liberté politique de l’Antiquité (ἐλευθερία) à la liberté de la volonté individuelle (*liberum arbitrium*). Aristote ne connaît que la liberté politique liée à la cité, pas le libre arbitre individuel. Celle-ci est apparue plus tard, chez les stoïciens apolitiques, qui ont vécu après la désintégration de polis grecque. Par rapport à Kant cité plus haut, la causalité de la liberté d’Aristote est donnée d’une manière communautaire et politique. Aristote exclut la possibilité que la personne puisse réaliser la vertu politique en se situant en dehors de la société normale de la cité.

La deuxième solution est donc importante pour le développement de la science politique. Elle recherche l’excellence politique au-delà de l’excellence des hommes d’État légendaires. Une cité des citoyens libres existe réellement, même s’il n’y a pas de citoyens qui, comme Solon, se distinguent par des vertus quasi divines. Si nous n’avons pas parmi nous les hommes politiques légendaires du passé, la communauté des citoyens égaux et libres doit se gouverner elle-même par la loi générale. Selon Aristote, le principe d’isonomie est la base de tout gouvernement juste et légitime. La part égale du pouvoir politique appartient aux personnes libres du titre de citoyens. En raison de l’isonomie, ils ont le droit de gouverner dans n’importe quel régime juste. Le commentaire d’Albert sur *Politique* présente cette définition philosophique de la politique dans le terme « *regnabile* ». Le terme « capable de gouverner » (*regnabile*) dans l’original de *Politique* III.13 se rapporte à un passage difficile qui traite du droit de tous les citoyens à participer aux activités politiques (*Pol*. 1283a37–b15). Selon Aristote, le problème fondamental des formations politiques réelles, qui ne peut être éliminé, repose sur le fait qu’aucun des trois régimes étudiés de gouvernement politique existant réellement (monarchie, timocratie, démocratie) n’arrive pas à réaliser l’isonomie idéale.[[557]](#footnote-557) En raison des imperfections de toute recherche sur la manière juste de gouverner (ἔστι δὲ ἀπορία τις), le principe de base doit s’appliquer selon lequel aucun des citoyens ne peut être exclu de la participation au pouvoir politique. La série d’objections à un gouvernement juste d’une, de plusieurs ou de tous confirme la revendication que tous les citoyens de la cité peuvent réclament d’une manière ou d’une autre leur part du gouvernement dans chacun des trois régimes étudiés.[[558]](#footnote-558) Puisqu’aucune forme de gouvernement de ces trois régimes étudiés n’est idéale, l’isonomie doit s’appliquer strictement à tous les citoyens, afin qu’ils puissent librement créer leur propre gouvernement ici et maintenant, qu’ils considèrent comme le meilleur possible et réalisable. Pour Aristote, la source première du pouvoir n’est pas dans le régime politique formellement et essentiellement défini, mais dans les citoyens agissant librement, dont la liberté politique est donnée comme une *causa sui*. Seul l’acte personnel de la liberté politique ne comporte pas d’aporie : soit les citoyens sont libres en agissant librement, soit ils ne sont pas libres.[[559]](#footnote-559) Pour la détermination scientifique de la politique, Aristote doit préserver la causalité des actions politiques libres. Sa pleine signification, sans aucune restriction formelle, ne peut être trouvée qu’au niveau de la personne vivant dans la communauté politique des citoyens libres. Albert interprète le texte cité de *Politique* III.13 selon l’intention d’Aristote. Son commentaire représente la *Lichtung* originelle de l’État de droit qui se construit sur l’égalité universelle des citoyens libres.

« Aristote a expliqué la question, afin que l’on comprenne mieux ce qu’il voulait dire, dans les termes suivants : La capacité de gouverner est due aux citoyens (*regnabile quidem igitur talis multitudo*) qui sont nés (*nata est*) pour former la meilleure société qui soit possible en vertu du pouvoir politique. Cette capacité ne provient pas de la personne du roi, mais du pouvoir politique en soi (*regnabile non a rege, sed regno*). Le roi règne, mais il ne possède pas ce mandate par lui-même (*rex enim regnativus est, non regnabilis*). » [[560]](#footnote-560)

Tous les citoyens (*talis multitudo*) sont libres du fait qu’ils sont nés de parents libres (*quae nata est*). Leur vertu politique et non seulement morale (*genus superexcellentes secundum virtutem*) les dispose à assumer la responsabilité du pouvoir politique qui leur est confié (*ad praesulatum politicum*). La liberté politique des citoyens est ainsi devenue légitime pour la première fois dans l’Occident latin. Dans tout régime politique (Albert se réfère ici à la monarchie), le pouvoir politique découle de la forme originelle du pouvoir. Ce pouvoir appartient à la société politique dans son ensemble. Chacun de ses membres acquiert la liberté politique par le fait de sa naissance (*talis multitudo, quae nata est… ad praesulatum politicum*). Les droits politiques sont donnés *per prius* par la naissance dans la communauté politique, et non par l’acte moral de la vertu politique, qui n’est donnée que sur le mode *per posterius*. À l’époque d’Aristote, la liberté était donnée par la naissance de citoyens libres et aujourd’hui, elle est établie par les droits de l’homme, qui sont donnés par la naissance. Vient ensuite la proposition clé de la nouvelle philosophie politique. Albert résume le sens du paragraphe cité de *Politique* en se référant à la partie précédente, qui commente le régime politique de la monarchie comme la meilleure forme de gouvernement. La part isonomique du pouvoir politique (*regnabile*) n’est pas donnée par le souverain (*regnabile non a rege*), car ce dernier n’exerce le pouvoir que dans le gouvernement (*rex enim regnativus est*). Le monarque en tant que « *regnativus* » se réfère principalement de manière passive au mandate qui lui est confiée. La source du pouvoir politique actif (*regnabile*) provient de la communauté politique par les citoyens unis dans la société politique. Le roi n’est pas une *causa sui* en termes de pouvoir, car seul le citoyen libre possède ce genre de causalité. Le monarque n’a pas l’autorité de gouverner par lui-même, par exemple, en vertu d’une hypostase porrétane ou d’un habitus (*non regnabilis*). Le roi exerce les tâches légales d’un gouvernement donné au nom de ceux qui ont le pouvoir politique du fait de leur naissance dans le corps politique (*regnabile est talis multititudo*). L’interprétation originale de la politique confirme que le droit de gouverner (*regnabile*) ne peut pas être retiré aux citoyens libres, car l’isonomie établit leur liberté civile et politique. Cette isonomie assure la pleine causalité du pouvoir politique dans ce qui lui est essentiellement propre. La liberté au niveau de la personne politiquement agissante n’inclut pas les apories données ci-dessus au niveau des régimes politiques. Selon Aristote et Albert, l’isonomie garantit que la causalité politique provenant des libertés civiles individuelles est préservée sous tous les régimes justes. Albert confirme l’interprétation originale d’Aristote. Le roi n’a pas sa propre autorité donnée comme un habitus *(non regnabilis*), mais du pouvoir de la loi qui lui est accordé par des personnes libres (*a regno*). Les citoyens choisissaient librement la monarchie comme la meilleure forme de gouvernement. Le commentaire d’Albert sur la politique présente cette liberté et cette capacité souveraines des citoyens à gouverner à travers l’interprétation du terme « *regnabile* ». La citation montre la différence entre les deux termes. Le pouvoir politique est déterminé de manière naturelle, c’est-à-dire par le fait de naître en tant que personne libre et, par conséquent, il est exercé par l’ensemble de la communauté politique (*regnabile*). Autre chose est l’acte de gouvernement dans tel ou tel régime politique (*regnativus*) exercé dans les trois sortes de régimes, comme décrit dans l’ouvrage *Politique*. La différence entre les termes « *regnabilis* » et « *regnativus* » établit une nouvelle théorie politique de l’Occident latin. Par cette différence, Aristote établit la base théorique du transfert du pouvoir politique du peuple aux dirigeants. Albert pratiquait lui-même cette doctrine démocratique. Dans les conflits civils à Cologne, il conduisait à plusieurs reprises l’évêque local à reconnaître les revendications légitimes des citadins (*Kleiner und Großer Schied* dans les années 1252 et 1258). Les monarchistes protestants ont défini cette délégation de pouvoir en référence aux traités d’Ancien Testament concernant le roi élu conclus selon le traité de Josué avec le peuple de Sichem (Josué 24:19–25) ou le désir du peuple israélite pour l’onction du roi (1 Sam 12:1). Le juriste calviniste Johannes Althusius (†1638) déplaça l’accent du statut du droit constitué par Albert vers la démocratie parlementaire. Le passage clé de l’ouvrage *Politica methodice digesta* (1603) considère le dirigeant comme un simple administrateur et le représentant du pouvoir politique.[[561]](#footnote-561) Althusius mit l’acte de pouvoir monarchiste préféré par Albert et par d’autres philosophes du premier averroïsme vers la forme représentative de gouvernement, par laquelle le magistrat est temporairement confié par le pouvoir (*regni administratores et rectores universalis consociationis corpus*). Dans la nouvelle constellation de la politique, l’écriture d’Althusius répandait le principe de base qui concerne le transfert du pouvoir du peuple aux dirigeants. Cependant, la notion de « *regnabile* » d’Albert a été confirmée comme le fondement de ce transfert. L’interprétation d’Albert de la politique dans la lignée du premier averroïsme établit la tradition de l’État de droit moderne régi par le pouvoir des citoyens. Le transfert du pouvoir, donné par délégation de la souveraineté originelle du peuple, fonda la démocratie moderne qui suit la loi universellement reconnue. La source de l’autorité ecclésiastique, son droit et son pouvoir proviennent de la loi divine donnée en dehors de la communauté politique (*lex divina*). Cette explication conduisit à la séparation du pouvoir spirituel et séculier dans le premier averroïsme. Le groupe théocratique du deuxième averroïsme et du thomisme attaquait cette explication et il l’a de facto abolie par la bulle *Unam Sanctam*.

Une autre question importante est la causalité de l’action politique qui doit différer de l’éthique individuelle. L’herméneutique de l’action morale selon *Éthique à Nicomaque* a montré que la pratique éthique de la personne établit la causalité du lien intermédiaire, nécessaire à la constitution du syllogisme pratique. Conçu par Albert et Thomas d’Aquin pour l’éthique, le syllogisme pratique faite comme une forme opératoire (*forma compositionis*) combine à la fois l’universalité du bien et son actualisation individuelle dans la réalité, puisqu’il unit l’intention à l’œuvre accomplie (ch. 6.1). L’approche scientifique des *Secondes Analytiques* exige que pour la politique soit trouvée la définition scientifique de l’action politique faite sur le mode de *demonstratio*. Sinon, la politique ne serait pas une discipline scientifique génériquement différente de l’éthique. La politique doit recevoir sa propre définition basée sur la causalité effective des citoyens agissant dans l’isonomie. Revenons à la citation ci-dessus, qui relie tous les maillons du syllogisme politico-scientifique (*regnabile… talis multitudo… nata est… genus… ad praesulatum politicum*). L’effet générique de rationalité politique est possible parce que les citoyens libres existent en tant que *causa sui*. La causalité de la personne qui agit politiquement en tant que citoyen né libre est combinée avec la causalité donnée dans la société politique dans son ensemble. Par conséquent, il est nécessaire de rechercher la définition de causalité singulière et universelle du citoyen libre, qui établit le médium du syllogisme politique. Le premier averroïsme a étendu le syllogisme pratique d′*Éthique* à l’interprétation de *Politique*. Les conférences de Siger sur la validité universelle de la loi dans la communauté politique qui n’ont pas été conservées prouvent ce fait. La politique en tant que science doit distinguer l’action vertueuse de la personne dans le domaine de l’éthique de l’action vertueuse du citoyen dans le domaine de la politique. Les deux actions peuvent être résumées dans des principes universels ; mais, contrairement à la contemplation philosophique générale, l’intellect pratique en action est dirigé vers la réalisation d’objectifs réels, éthiques et politiques. La personne est engagée dans la communauté politique en tant que citoyen ; étant un sujet politique, il porte la rationalité politique comme « *regnabile* ». Ce fait rend le sujet politique différent du sujet éthique. Le syllogisme pratique de la politique doit assurer la rationalité philosophique de l’action politique. Le commentaire d’Albert sur *Éthique* expliquait aux modernistes que la position centrale de la vertu ne peut être donnée que par rapport à nous (*quoad nos et non simpliciter*, ch. 6.1). Le maillon intermédiaire du syllogisme pratique doit combiner l’universalité de la définition et la particularité basée sur l’efficacité causale des substances premières réelles. La personne agissant moralement représente le maillon intermédiaire du syllogisme éthique, car il est effectif dans la réalité à travers *intellectus practicus*. La même règle s’applique pour déterminer la position centrale de la pratique politique par rapport à nous. La nature rationnellement déterminée du pouvoir politique doit définir correctement le maillon intermédiaire du syllogisme politique selon la causalité donnée de manière hyparchique et exercée dans la communauté politique réelle. À ce stade, le commentaire d’Albert sur la politique fait explicitement référence à l’*Éthique à Nicomaque* qui mentionne à plusieurs reprises la recherche ardue du centre de la vertu à cause de nos passions (*medium invenire difficillimum est*).[[562]](#footnote-562) La prémisse centrale du syllogisme déterminant l’action politique est occupée par la loi et la pratique personnelle. Suivant l’exemple d’Aristote, Albert élargit la loi éthique pour inclure la règle universelle de ce qui est juste pour tous les citoyens libres et sages. Rappelons la phrase clé de l’interprétation d’*Éthique* d’Albert, qui se réfère à la composition commune de l’intellect pratique (*practicus intellectus habet formam operativam rei, et per hoc componitur cum re operata*, ch. 6.1). La loi promulguée collectivement dans la cité est donnée comme une nouvelle *« res operata* ». Cette composition dénote l’acte de rationalité politique. Elle opère dans le cadre de l’intellect pratique exercé collectivement et établi par la pratique politique des citoyens libres.

« De cela, Aristote a déduit la déclaration suivante : “Il est évident que lorsque les citoyens recherchent la justice, ils recherchent une position médiane.” Comme il est dit dans *Éthique à Nicomaque* : “Trouver une position médiane est la chose la plus difficile, et, au contraire, c’est la plus facile de s’en écarter.” Il en va de même pour la création d’une loi. C’est pourquoi il dit que la loi est ce membre du milieu quand il dit : “La loi est ce milieu.”  Si vous déterminez ce qui est juste, alors une position médiane est trouvée. La justice existe dans les moyens d’action, comme il est dit dans le cinquième livre d’*Éthique à Nicomaque*. » [[563]](#footnote-563)

Le centre universel de la vie politique est la justice recherchée conjointement (*justum quaerentes*). En introduisant le concept de « *justum* », l’objet de la politique a changé de la recherche générique de l’éthique basée sur le concept de « *bonum* ». Ceux qui connaissent les lois (*scientem leges*) sont capables d’exercer la justice dans le sens du centre désiré de l’action politique. La loi détermine la justice pour tous les citoyens et forme ainsi le centre politique de l’action (*determinando enim justum, determinat et medium*). Se référant au texte original de *Politique*, la citation note expressément que la loi fait le centre de justice au niveau universel (*lex enim ipsum medium*). La loi du corps politique est différente du syllogisme éthique pratique, car son centre est la personne agissante. Maintenant, l’activité rationnelle de l’ensemble de la communauté des citoyens devient le centre. Les citoyens libres sont la loi pour eux-mêmes s’ils promulguent des lois en tant que travail conjoint de la communauté politique. Ensuite, ils sont liés par leur propre rationalité collective et librement donnée, qui forme le centre politique de leurs actions communes, et pas seulement le centre éthique de leurs actions personnelles. Cette détermination de la loi politique établit une nouvelle extension de l’intellect théorique dans l’intellect pratique. Il ne détermine pas la moralité de l’individu, mais l’action politique de l’ensemble de la communauté et de l’État. L’intellect théorique de Siger lié à la personne (*homo ipse intelligit*) est passé d’abord dans l’activité éthique de la personne et maintenant dans l’activité politique des législateurs et des citoyens respectueux des lois. Cette rationalité est maintenant exercée par la causalité de la loi en tant que centre de la communauté politique (*lex enim ipsum medium*). Albert ne proclame pas, comme Claude Lefort à l’ère du nihilisme métaphysique, que le centre du pouvoir est vide.[[564]](#footnote-564) Lefort prit comme un absolu l’aporie de la politique par rapport au pouvoir politique définie par le type du gouvernement (ἔστι δὲ ἀπορία τις*, Pol*. 1283b13) et il oublia d’enquêter sur leur causalité fondamentale, ce que, d’autre part, une aristotélicienne Arendt accomplit. Albert aurait objecté que la conception de Lefort explorait faussement le sens de la rationalité politique en tant que telle (*regnabile*), car il considère simplement des manifestations du pouvoir (*regnativus*). Dans le premier averroïsme, le centre du pouvoir politique existe sur le mode de la causalité autonome qui établit une sorte de rationalité politique. La philosophie politique scientifique doit définir cette prémisse intermédiaire, car il existe une véritable causalité politique donnée par la liberté réelle des citoyens. La pensée philosophique doit définir véritablement et scientifiquement toutes les affaires humaines importantes, car elles sont données au niveau des personnes comme les vraies substances premières.

Le premier averroïsme de l’école sicilienne créait vers l’an 1265 la philosophie politique en tant que science critique qui explorait la forme politique de l’intellect pratique. L’école de Tolède représentée par Thomas d’Aquin n’était pas en mesure de le faire. Le centre du pouvoir a sa propre rationalité (*regnabile*), donnée par l’intellect pratique politiquement exercé. Les régimes politiques peuvent changer, puisque les effets secondaires de cette causalité fondamentale se situent au niveau de « *regnativum* ». Maintenant, il est nécessaire d′investiger le maillon intermédiaire du syllogisme politique qui énonce catégoriquement la causalité singulière des citoyens comme les premières substances. La prémisse majeure universelle est donnée comme la loi de la municipalité ; mais dans la preuve déductive valide, la prémisse médiane est la plus importante, car elle apporte la causalité réelle dans la preuve. Seul l’intellect pratique garde sa propre causalité donnée par le libre arbitre (*liber est causa sui*).[[565]](#footnote-565) Le commentaire sur *Politique* suit le commentaire précédent sur *Éthique* en défendant l’intellect pratique. Le maillon médian du syllogisme éthique est déterminé par la causalité exercée par l’intellect pratique. La personne libre comme un citoyen politiquement actif n’est soumise à personne dans le sens d’une dépendance instrumentale à la prise de décision externe ; elle est par conséquent une source souveraine de ses propres actions (*causa sui*). Albert sait de la métaphysique et de l’éthique que seul l’homme politiquement libre est *causa sui* (ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα, *Met*. 982b26). Le commentaire sur *Politique* étend la causalité de l’intellect pratique donné en *Éthique* à l’action politique des citoyens libres. Aristote, et après lui Albert accordent la plus haute priorité à la libre existence des citoyens, donnée par leur activité politique. La communauté politique fondée sur la justice transcende la détermination éthique de la personne par la rationalité appuyée sur la base de la liberté communément réalisée.

« Aristote le justifie par le fait que  “les citoyens considèrent l’existence d’hommes libres basés sur la politique, comme le meilleur choix de toutes les possibilités” (*alteram quamdam esse a politica, et omnium esse eligibilissimam*). Cela signifie qu’ils considèrent l’existence de personnes libres comme le meilleur mode de vie. L’homme libre n’est subordonné à personne et il est la cause de leurs propres actions (*est causa sui*). C’est pourquoi Aristote dit que ceux qui caractérisent la politique de telle manière, ils la considèrent de la meilleure manière. » [[566]](#footnote-566)

La vie des personnes libres est déterminée au plus haut niveau de liberté par la communauté politique (*vitam liberi esse a politica*). La communauté basée sur des lois justes actualise la liberté au maximum, donc la vie politiquement libre garde la plus haute valeur (*vita hominis liberi sit omnium eligibilissima*). La causalité libre établie par la pratique de citoyens égaux constitue le plus haut niveau de la communauté politique (*hanc scilicet politicam, optimam esse dicunt*). Albert exactement définit la spécificité de la politique d’Aristote et sa différence par rapport à l’éthique. Il interprète l’homme comme un être politique, et pas seulement comme une créature sociale, comme le théologien théocratique Thomas d’Aquin. La dernière mesure de l’action politique est représentée par des citoyens libres. Ils sont guidés non seulement par leurs passions (pas même par les bonnes), mais par la justice recherchée ensemble. Elle s’exprime dans la loi universelle, rationnellement trouvée et librement acceptée de la communauté politique (*lex enim ipsum medium*). Le maillon intermédiaire de la preuve doté de sa propre causalité actualisée est la personne libre en tant que citoyen. Cela donne un syllogisme complet qui a établi la politique comme une véritable science. Les lois générales (*maior*) sont effectuées par la liberté politique (*medium*) et leur connexion produit une causalité effective appelée communauté politique (*ergo*). Par conséquent, la loi politique de l’État diffère de manière générique de la loi morale donnée par Dieu et par la raison naturelle. L’éthique est donnée au niveau du syllogisme pratique de la personne. La vie politique représente le stade le plus élevé de la vertu pratique terrestre. La politique conserve sa propre causalité, qui est donnée par la libre action des citoyens en tant que *causa sui* (*tertium genus*). Au niveau de la politique en tant que concept universel (*quartum genus*), il existe une rationalité politique génériquement unique qui unit tous les êtres humains (« *universitas humana* » de Dante). Le commentaire d’Albert sur *Politique* trouva l’universalité politique réalisée à travers la loi de la communauté. Cette universalité est un meilleur guide qu’une simple personne juste agissant selon l’éthique. La loi commune créée et reconnue de la communauté n’est pas influencée par les passions de tel ou tel individu. Le juste peut s’appuyer sur la loi donnée politiquement en l’interprétant justement dans la situation singulière.[[567]](#footnote-567) Siger prit la même position, car, après le témoignage qui nous est connu, il défendait la suprématie également conçue de la loi politique sur les actions éthiques de la personne (*longe melius est civitatem regi legibus rectis*). Conformément à l’écriture *Politique*, Albert confirme qu’il est possible d’atteindre presque l’universalité divine qui part d′un citoyen libre, puis elle va à la communauté politique et enfin à l’humanité dans son ensemble.

« Cet argument est basé sur ce qui est dit dans l’*Éthique à Nicomaque* : divin est ce qui est propre à l’homme ; plus divin est ce qui est donné dans la cité ; le plus divin est ce qui est donné à l’espèce humaine. » [[568]](#footnote-568)

La valeur divine de la loi est d’abord réalisée par la personne dans des actions morales (*divinum, quod est hominis*). Bien plus, le pouvoir universel de la loi est actualisé dans la cité, où la pratique des citoyens libres forme le centre du pouvoir (*divinus quod est civitatis*). Enfin, la pleine puissance de la loi rationnelle concerne l’humanité (*divinissimum autem quod est gentis*). Les théoriciens du droit de l’époque définissaient le « *ius gentium* » au sens de la loi universelle uniquement au niveau de la loi naturelle, qui n’avait pas encore le pouvoir politique du droit positif. C’est pourquoi la tentative de Dante de créer une communauté cosmopolite au niveau d’un gouvernement commun était si importante. L’universalité de la loi grandit grâce à la pratique des sages ; la police participe ainsi à l’ordre divin du cosmos, comme l’a confirmé Héraclite d’Éphèse. Le passage cité de l’interprétation de *Politique* d’Albert inspira le terme de Dante « *universitas humana* », y compris la position supérieure de la monarchie et le règne d’un monarque universel.[[569]](#footnote-569) Rappelons la séquence d’argumentation, qui commence par la causalité libre du citoyen comme première substance réelle et se poursuit jusqu’à la monarchie universelle. L’acte de compréhension morale va de la personne existante (*tertium genus*) à l’ensemble universel de l’humanité en tant qu’espèce abstraite (*quartum* *genus*). Les actions éthiques de la personne passent par la loi dans la pratique politique et, enfin, dans la monarchie universelle. L’intellect théorique, par extension, alors par l’initiative libre et législative des citoyens, est devenu un intellect pratique, qui devient causalement efficace dans l’État. Son pouvoir politique détermine les actions rationnelles et éthiques de l’ensemble de la communauté politique, pas seulement les actions morales de la personne. Albert diffère d’Aristote en ce qu’il utilisait dans l’interprétation de *Politique* le sens universel de la monarchie donné dans son interprétation précédente d’*Éthique*.[[570]](#footnote-570) Albert identifiait la figure du roi avec ces législateurs légendaires de l’Antiquité, ce qui n’était pas la position originale d’Aristote. Les écrits politiques d’Aristote, dans la recherche de constitutions justes, séparaient clairement la causalité fondamentale de l’isonomie de la pluralité des régimes politiques. Les formes de gouvernement sont déterminées par la liberté politique des citoyens ; elles ont été adaptées aux différentes traditions et coutumes des communautés politiques grecques dispersées dans la région méditerranéenne de *Magna Graecia*.

Les passages susmentionnés du septième livre de *Politique* ne sont pas présents dans l’interprétation de Thomas. Aquin personnellement réussit à compléter uniquement le commentaire des trois premiers livres. Néanmoins, il existe une différence fondamentale dans l’interprétation de la rationalité politique entre Albert et son disciple. Thomas d’Aquin n’a pas défini la liberté politique dans le concept de « *regnabile* » comme Albert. Dans son interprétation de *Politique*, il n’y a pas d’autonomie de l’action politique, contrairement à Albert et Dante l’ont postulée. Thomas prend simplement la prévoyance citoyenne (*prudentia*) de l’éthique orientée vers la forme communautaire du bien, puis l’applique dans le même sens à l’interprétation de la politique. Dans l’interprétation d’Aquin, la liberté des citoyens est remplacée par la socialité liée à la satisfaction de l’instinct de conservation de soi (*bene vivere, maxime est finis civitatis vel politicae*).[[571]](#footnote-571) Thomas d’Aquin, contrairement à Albert, n’a pas trouvé un nouveau type de syllogisme politique pratique qui rend l’excellence politique effectivement différente de la justice morale. Thomas d’Aquin n’a pas introduit en politique une causalité et une rationalité autonomes dérivées de la liberté politique des citoyens. C’est pourquoi il est le fondateur d’idéologies postmodernes telles que le libéralisme politique basé sur l’idée de l’État providence en tant que créateur du bien-être commun (« *welfare state* »). Ce genre de théorie politique est basé sur l’instinct individualisé de préservation de soi, et non sur l’activité politique des citoyens libres. L’individu politique d’Aquin donné comme « *animal sociale* » n’est pas une personne politiquement active comme « *animal politicum* » donné dans le premier averroïsme de l’école sicilienne selon Aristote (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, *Pol*. 1253a2). La nature humaine, selon Aristote, se distingue de socialité animale, car seul l’homme établit la communauté politique des citoyens libres. Thomas d’Aquin s’est retrouvé avec une communauté éthiquement donnée (*bene vivere*) ; il ne pouvait pas voir l’autonomie de la rationalité politique donnée dans l’œuvre *Politique*. Sa vision n’est liée qu’à l’*Éthique* et elle correspond pleinement au niveau de falsafa atteint par l’interprétation d’*Éthique* et de l’État juste selon Alfarabi. Après Thomas d’Aquin, le thomisme ultérieur est également resté aveugle à la nature spécifique de l’action et de la théorie politiques. Au XXe siècle, le thomisme élaborait la théorie de l’État providence chrétien, mais pas la théorie de l’action politique libre, comme l’a fait la penseuse aristotélicienne Hannah Arendt. Sa critique de l’idéologie solipsiste concerne le libéralisme qui faussement construit une théorie politique. En suivant l′école sicilienne, Arendt abandonnait la définition de la politique résumée par une existence privée qui se méfie du pouvoir politique à cause de son instinct de préservation de soi et de son libre arbitre privé.[[572]](#footnote-572) Le libéralisme postmoderne politique est une *contradictio in adiecto*. Alors, la critique d′Arendt s’applique à la politique définie par Thomas d’Aquin, mais pas à la philosophie politique aristotélicienne élaborée par Siger et par Albert. Thomas d’Aquin n’établit pas l’herméneutique de la rationalité politique dans l’exégèse scientifique de la pratique politique comme Albert, Siger et Dante l’ont fait à l’école du premier averroïsme. Le syllogisme pratique de Thomas n’a qu’un caractère éthique et non politique. Albert et certainement Siger dans le premier averroïsme de l’école sicilienne ont défini avec précision la causalité à partir de la liberté politique des citoyens. De plus, le discours politique thomiste est déterminé par la théorie d’une vérité théologique unifiée, qui est donnée selon l’école de Tolède. Cette interprétation est évidente dans l’œuvre de Thomas d’Aquin *De regno*, qui défend la nature théocratique du pouvoir unifié. Cette ligne d’averroïsme politique a été canonisée sous l’influence du premier thomiste Aegidius et par la bulle papale *Unam Sanctam*. La conception thomiste de « *potestas directa* » unifiée exerce une causalité politique effective dans la personne du pape comme « *rex et sacerdos* ». Cette théorie a été défendue par l’élève d’Aquin Tolomeo da Lucca (†1327) qui compléta le commentaire d’Aquin sur *Politique* (*De regimine principum*). Le semiaverroïsme politique d’Aquin dans le domaine de la rationalité politique complète son semiaverroïsme présenté dans la doctrine de l’intellect comme une forme autonome dans l’âme.

Albert, comme Siger, reconnut que l’homme libre est une substance indivisible dotée de liberté politique au sens aristotélicien de *causa sui*. La conception aristotélicienne de *causa sui* est liée à l’existence réelle de la première substance. L’*intellectus practicus* s’étend ainsi à la sphère de la rationalité et de l’action politiques et détermine la liberté des citoyens. La causalité primaire de l’isonomie établie par la liberté politique donnée par le droit natal détermine le phénomène secondaire du régime politique défini par les différents types de constitutions. La causalité de la liberté politiquement donnée des citoyens est universalisée par la loi juste. C’est la raison pour laquelle la causalité de la liberté diffère de *causa sui* néoplatonicienne chez Plotin, où elle exprime une autarcie absolument séparée de l’Un (αἴτιον ἑαυτοῦ, *Enn*. VI.8.14.41). Pour Aristote, la causalité illimitée de l’Un fait une définition de la tyrannie, ce qui signifie un déclin complet de l’espace politique commun. Encore une fois, la question herméneutique clé s’applique à la manière dont (*Wie* herméneutique) la souveraineté du peuple et l’autonomie de la politique sont données. Pour Albert, l’exposition du sens de la politique vient de la première substance réelle. Le sens est représenté par des citoyens politiquement avisés formulant la loi commune. Dans le premier averroïsme, la mesure croissante de l’universalité va du bas (citoyen libre) au sommet (lois de l’État). La défense cohérente de l’autonomie de la rationalité politique distingue fondamentalement Albert d’Aquin, car son interprétation de la politique ne visait pas une rationalité politique autonome. Thomas se contentait de la socialité de la vie vertueuse selon *Éthique à Nicomaque*, qu’il intégrait dans une conception unifiée du pouvoir spirituel et temporel. Ce thomisme politique a été défendu dans la bulle ultérieure *Unam Sanctam*. Au XIXe siècle, le thomisme politique postmoderne était poursuivi dans le célèbre et controversé *Syllabus* et deux encycliques des papes Pie IX et Pie X contre le modernisme et le libéralisme. Ils ont poursuivi avec succès la ligne moderniste de la condamnation confuse de Tempier de l’aristotélisme de 1277. Dans la conception de la divine comédie promulguée par Muses, il devient clair que ces encycliques condamnaient en fait les théories libérales modernes de la politique. Elles sont basées sur l’instinct social d’autopréservation et la conception purement sociale de l’État préconisée par Thomas d’Aquin et non par Albert.

La double interprétation de la politique montre qu’au sein du premier averroïsme, il y avait une division fondamentale des positions concernant la philosophie politique, qui séparait la position théocratique et apolitique d’Aquin de la position aristotélicienne politique d’Albert et Siger. Selon ces connaisseurs d’Aristote, présentés « *ad mentem Averrois* », il y a deux raisons qui justifient la différence générique entre politique et éthique. Les deux arguments ont un caractère fondamental donné « *ex inmediatis* » selon le principe des *Secondes Analytiques*. La loi de la communauté diffère de la loi morale grâce à l’autre forme d’extension de l’intellect théorique à l’intellect pratique. L’intellect pratique éthiquement donné est personnel et donné par la loi de la raison, par les dix commandements ou par le commandement de charité de Jésus. L’intellect pratique politiquement donné est donné dans la communauté grâce à la loi commune juste de *res publica*, qui est promulguée par des citoyens libres. La personne libre et morale qui pratique le bien diffère de manière générique du citoyen libre et politiquement prudent qui pratique la justice donnée par la loi. La prédication de l’action politique diffère de manière générique en ce que l’extension de l’intellect théorique à la pratique possède un caractère différent de celui de l’éthique. La deuxième différence concerne le lien de causalité intermédiaire de la déduction politique. L’intellect pratique politique n’est pas la même chose que l’intellect pratique éthique. L’action politique du citoyen libre garde la forme d’une causalité isonomique qui repose sur la liberté exercée en commun et donnée par la loi (*lex enim ipsum medium*). Par conséquent, dans la conclusion du raisonnement, la libre action des citoyens égaux établit un type de rationalité différent qui fait la rationalité générée conjointement de la loi juste. L’action basée sur la liberté politiquement donnée du citoyen exerce une causalité différente de l’action morale de la personne basée sur la libre volonté personnelle. La politique et l’éthique sont deux activités génériquement différentes de la raison pratique et nécessitent donc un mode d’interprétation spécifique établi dans deux livres différents d’Aristote. Mais le but des deux actions est le même, à savoir le bonheur de la personne libre qui agit de manière morale et politique. Le premier averroïsme interprétait l’enseignement politique et moral d’Aristote de manière à souligner la distinction des deux sphères, ecclésiastique et laïque. De la même manière, les maîtres de l’Université de Paris ont argumenté en avril 1272 en ce qui concerne l’autonomie de la philosophie et de la théologie. Dans le même temps, la pensée critique du premier averroïsme séparait l’éthique de la politique et fondait la science politique autonome moderne. Aquin battu, il quitta l’Université de Paris immédiatement après la publication du décret 1272. Il a perdu deux fois, car sa conception théocratique et purement sociale de la politique basée uniquement sur la préservation de soi ne préservait pas la nature de la science politique. L’action isonomique des citoyens est séparée de la nécessité donnée par le travail et la production. À l’ère du nihilisme métaphysique, Arendt a redécouvert la nature authentique de la pratique politique selon Aristote. L’école politique républicaine du premier averroïsme rejetait les revendications politiques de la bulle *Unam Sanctam* pour des raisons rationnelles. Ils insistèrent sur l’autonomie du pouvoir politique par rapport à son dirigeant, par exemple le roi de France ou l’empereur allemand. L’averroïsme politique a été inspiré par l’ontothéologie univoque du second averroïsme et du thomisme politique. Son meilleur représentant et le plus puissant était Aegidius Romanus après l’an 1300. Ce semiaverroïste, issu de l’école du premier averroïsme, fut historiquement le premier penseur thomiste et théocratique. Ceci est démontré à la fois par ses sophismes concernant l’interprétation de *De anima* et son attaque contre Averroès (ch. 4.3.2) ainsi que la conception théorique de la bulle *Unam Sanctam* qui se trouve dans son ouvrage *De Ecclesiastica potestate* (1301). D’autre part, il y avait un groupe d’aristotéliciens de toutes sortes mentionné ci-dessus, qui s′étendait jusqu’aux décrétalistes et libres penseurs du consistoire pontifical, tels que l’Oldradus de Ponte cité ci-dessus (ch. 6). Dante s’est opposé à la réduction des deux pouvoirs à la règle monarchique du pape ; il s’est inspiré de l’autonomie de la politique établie par Albert et Siger. La formulation rationnelle de la politique de Dante faite selon *Éthique* et *Politique* d’Aristote est fondamentalement différente des spéculations bibliques et théologiques du deuxième averroïsme et du semiaverroïsme théocratique d’Aquin et d’Aegidius. Le livre *Monarchia* de Dante a été inspiré par les passages monarchistes et universalistes de l’interprétation d’*Éthique* faite par Albert en conjonction avec l’interprétation susmentionnée de *Politique*. Le poète et penseur a été expulsé de sa ville natale pour avoir défendu les intérêts de Florence contre le pape Boniface VIII qui était l’auteur de la bulle *Unam Sanctam*. Dante tirait les bonnes conclusions de la philosophie d’Albert et de Siger. L’humanité atteint son but terrestre par la cognition inspirée philosophiquement (*ab humana ratione que per phylosophos tota nobis innotuit*; *Mon*. 3.15.9). Nous remplissons cet objectif de l’homme et de l’humanité par les vertus morales et intellectuelles (*illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando*; *Mon*. 3.15.8). De plus, la béatitude est atteinte par deux modes différents de la vie (*vita activa, contemplativa*). Le pape romain conduit l’humanité à la vie éternelle conformément à la vérité révélée (*secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam ecternam*; *Mon*. 3.15.10). Le monarque universel conduit l’humanité au salut terrestre conformément à l’enseignement de la philosophie (*secundum phylosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret*; *Mon*. 3.15.10). L’unité finale des deux chemins vers une vie accomplie existe en ce qui concerne la destinée de l’homme en Dieu (*mortalis felic felicitas quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur*; *Mon*. 3.15.17). Seul le destin ultime de l’homme, à l’égard de Dieu, complète le dualisme des deux voies, politico-éthique et religieuse. L’écriture politique de Dante argumente dans le style du premier averroïsme et s’inspire directement de l’interprétation d’Albert d’*Éthique à Nicomaque* et de *Politique*. Siger et le citoyen florentin Brunetto Latini ont suivi une ligne similaire vers l’an 1270 ; malheureusement, nous ne le savons pas avec certitude. La théorie politique de Dante est basée sur l’extension de l’intellect théorique à l’intellect pratique selon la métaphysique d’Averroès de la première substance actualisée, qu’Albert prit comme une base de la conception aristotélicienne de la première science (OBJ II, ch. 2.4.3). Maintenant, il est clair pourquoi Guido Vernani, dans l’ouvrage *Contro Dante* (1329), considérait l’œuvre *Monarchia* de Dante comme une écriture averroïste. Il a correctement vu l’influence de la philosophie d’Averroès dans l’œuvre de Dante, mais l’a comprise à tort dans le sens moderniste du second averroïsme de l’époque. Ce dominicain moderniste comprend la politique d’Aristote dans la conception abstraite univoque du bien hypostasié.[[573]](#footnote-573) Vernani accuse Dante d’un dualisme basé sur les deux conceptions du salut et défend la conception univoque du pouvoir dans le cadre de l’espèce universelle et du régime unique (*regimen universale*), qui peut être divisé en différents sous-groupes (*regimen ecclesiasticum, civile*). Sa classification correspond aux interprétations précédentes d’*Éthique à Nicomaque* selon le deuxième averroïsme (ch. 6.1). Dans le scénario ontothéologique du deuxième averroïsme, la pratique politique et la rationalité ne peuvent être définies séparément. De plus, du point de vue d′« *Unified Science* » faussement construite de la modernité, les déductions correctement construites du premier averroïsme sont « averroïstes ». Elles insistent sur une distinction générique entre les sciences selon une déduction correctement faite. À la suite d’Albert, Dante confirma cet enseignement et posa une autre pierre angulaire aux fondements de l’humanisme en relation avec les actions déjà interprétées de la personne selon Siger (ch. 4.4.3). Le cosmopolite Kant a confirmé cette ligne pour le postmodernisme, mais malheureusement au-delà de la rationalité politique autonome. Kant n’a pas écrit une critique de la raison politique.

Arendt résolut la question clé de la justification philosophique de la rationalité politique, c’est-à-dire l’extension de l’intellect théorique à la pratique, en référence non pas aux rationalistes politiques Aristote et Albert, mais par rapport à Kant postmoderne. Son terme « *erweiterte Denkungsart* » appartient aux trois axiomes qui définissent l’universalisation des maximes dans l’ouvrage *Kritik der Urteilskraft* et il détermine ainsi la notion du sens commun kantien.[[574]](#footnote-574) Arendt a pris l’élargissement de la pensée comme base de la conception politique de la liberté au sens de *scholè* ancienne. Elle définit cette activité, qui détermine la personne libre dans le mode « libre pour le monde » comme la capacité impartiale des personnes libres à reconnaître le monde en compagnie d’autres personnes libres selon le concept kantien de « *uninteressiertes Wohlgefallen* » (Arendt, 1961, 210). La faculté critique de la politique observe le monde à travers les yeux des autres et peut donc trouver un monde commun de citoyens libres. Arendt essaya de tirer une nouvelle forme de rationalité politique de *Kritik der Urteilskraft* ; cependant, en prenant la question comme telle, elle n’a pas pu réussir. Kant n’est pas un aristotélicien, mais un postmoderniste. Le résultat du sophisme postmoderne de la rationalité politique, définie selon la philosophie transcendantale de Kant dans *Kritik der Urteilskraft*, est le rôle sous-estimé du droit politique en tant que *medium*, indispensable à la définition rationnelle de la pratique politique. Aristote et le premier averroïsme républicain ont trouvé et défini la rationalité autonome de la communauté, donnée par les lois communes. En référence à l’extension de l’intellect pratique après Kant, Arendt a réduit l’*intellectus practicus* politique à une nouvelle forme de l’intellect théorique et elle transforma la liberté en une nouvelle forme de *scibile* porrétane. D’autre part, elle a défendu la causalité du citoyen agissant librement conformément à la liberté politique établie par Aristote. Arendt n’était plus en mesure de combiner cette liberté politique, brillamment défendue contre le libéralisme postmoderne, dans une unité du syllogisme politique, qui est donnée comme une loi commune de la communauté. En critiquant le totalitarisme, Arendt clairement déclarait l’échec de la conception abstraite des droits de l’homme qui était construite comme une espèce hypostasiée moderne. Dès que les émigrants en Europe et les habitants des colonies n’étaient plus protégés par des lois réelles de l’État, ils se retrouvaient dans les camps de concentration en tant que réfugiés des États défaillants d’aujourd’hui. Au XXe siècle, ces « hors-la-loi » se sont retrouvés dans des camps d’extermination. Par conséquent, la solution d’Albert et certainement de Siger de la rationalité politique effectivement causale est jusqu’à présent l’argument le plus excellent qui favorise une science politique autonome. En revanche, la politique reçut dès le début un caractère répressif et négatif dans la théorie politique augustinienne de *Modernorum* théocratiques. Dans le second averroïsme, la loi donnée par l’activité du citoyen libre et prudent n’a pas une position centrale, mais le péché mythologique d’Adam. Réduite à la justice sociale, la politique administre un médicament pour les conséquences sociales du péché sous la forme d’une répression et d’une punition justes (*remedium peccatum*). L’excellence des personnes politiquement libres n’a aucune position autonome dans le système de l’augustinisme politique et aussi aucune valeur particulière. L’école de *Modernorum*, d’ailleurs, de manière néoplatonicienne, est descendue sur l’échelle de la généralité de l’idée ou de l’espèce du Bien jusqu’au niveau du bien donné dans l’action politique du corps social défini. Le mélange de l’intellect théorique et pratique représente une erreur typique du modernisme et du postmodernisme qui sont déterminés par la pensée d’*Oxfordian Fallacy*.

Après l’éclipse de la première substance, l’éclipse des actions politiques libres prit son cours. Avec l’introduction du bien comme un *scibile* spécifique de l’éthique, l’excellence de l’action et de la pratique libres qui forment la base de l’éthique et de la politique d’Aristote disparut. L’abstraction de l’action éthique et politique supplantait la causalité unique du lien médian du syllogisme politique, qui constitue la base de la démonstration scientifique de l’éthique et de la politique. Thomas d’Aquin enrichit l’augustinisme du sens selon *Éthique* d’Aristote et, comme Albert, il rejetait la conception du bien hypostasié selon le second averroïsme. Cependant, Thomas ne comprenait pas le sens autonome de la politique en la même profondeur qu’Albert et Siger. Ce semiaverroïste, critiqué par Siger, s’est arrêté à mi-chemin dans l’interprétation de l’extension de l’intellect théorique dans l’intellect pratique, ainsi que dans l’interprétation d’*intellectus possibilis* selon CMDA. Dans la conception du premier averroïsme faite par Thomas d’Aquin et Aegidius et du semiaverroïsme politique, ni un syllogisme politique spécifique, ni une extension autonome de l’intellect, ni une théorie du transfert du pouvoir sous la forme de « *regnabile* » ne peuvent surgir. Tout cela se retrouve dans le premier averroïsme d’Albert, Dante et Siger. La moralité a également déterminé la politique dans le thomisme ultérieur. La science politique n’avait pas de lien intermédiaire causal du syllogisme déductif qui garantissait une définition scientifique de l’action politique et de la rationalité. Les semiaverroïstes de l’école du premier averroïsme ont réduit la pratique politique à la socialité, exactement selon la définition de Sénèque et d’Aquin de l’homme comme « *animal sociale et politicum* ». L’herméneutique rappelle le sens fondamental de ce « et » dans le mode de dissimulation (*a/lètheia*) de la rationalité politique dans la philosophie d’Aquin. En raison de la conjonction entre politique et socialité, sa philosophie continue de justifier l’erreur de l’époque ultérieure du libéralisme politique. Hannah Arendt critiquait ce libéralisme en référence à la philosophie politique actuelle d’Aristote. Mais ses brillantes analyses de la conception aristotélicienne et romaine de la politique et de l’autorité n’avaient plus connaissance de l’ensemble du Corpus donné « *ad mentem Averrois* », en particulier des *Secondes Analytiques* qui, avec *Éthique à Nicomaque* et *Politique* fondaient un nouveau type de rationalité politique. L’aperçu de l’interprétation d’Albert de *Politique* et de la livre *Monarchie* de Dante clairement explique la nature différente de l’action politique dans le premier et dans le second averroïsme et dans le semiaverroïsme éthique d’Aquin. À l’aide de ces différences, l’herméneutique a également établi pourquoi Dante était un élève d’Albert et Siger dans le domaine de la science politique, mais pas d’Aquin.

## 6.3 Éclipse de la pratique éthique et politique

L’interprétation de la philosophie pratique et politique d’Ockham conclut l’émergence de l’objectivité. Un court chapitre ne peut couvrir l’ensemble de la pensée politique d’Ockham, qui a été façonnée par des conditions religieuses, ecclésiastiques et politiques compliquées, mises dans le contexte du conflit entre le pape avignonnais Jean XXII et l’empereur rebelle Louis IV de Bavière. C’est pourquoi, en fin de compte, nous essayons de répondre à une seule question : comment la défense de la pratique éthique et politique d’Ockham s’inscrit-elle dans le schéma du premier averroïsme établi par Albert, Siger et Dante ? Tout d’abord, il est nécessaire de déterminer comment Ockham résout l’extension de l’intellect théorique dans sa forme pratique. Le dernier représentant du premier averroïsme défendait le syllogisme pratique contre les scotistes d’Oxford. L’intellect pratique ne peut être subsumé sous l’intellect théorique comme l’a fait le second averroïsme. La défense par Ockham de l’action autonome rationnelle est très intéressante, puisqu’elle s’appuie sur une liberté politique qui était défendue activement. La libre pratique de la personne déterminée par l’intellect pratique est donnée dans la réalité, contrairement à la nécessité de conclusions données intellectuellement et purement universelles. Le franciscain d’Oxford proposait l’enseignement authentique d’*Éthique* par rapport à l’unique but de la vie. Le chemin comprend les deux stratégies qui mènent à ce but.

« Contrairement à cette opinion, je soutiens que l’intellect pratique ne diffère pas de l’intellect spéculatif en ce qui concerne le but, c’est-à-dire par la cause finale, de sorte qu’il devrait avoir une cause finale différente de celle de l’intellect spéculatif. La cause finale est la même pour les deux intellects et elle est donnée *simpliciter*. » [[575]](#footnote-575)

Le but de l’intellect théorique et de l’intellect pratique est le même, car la causalité finale de l’intellect pratique ne diffère en rien de celle de l’intellect théorique (*practica non distinguitur a speculativa fine*). Cependant, la citation souligne que l’identité de la causalité finale n’est valable pour les deux sortes de l’intellect que sur le plan de *simpliciter*. C’est un exemple typique de l’approche méthodique de l’intellect dans le mode *quartum genus* d’Averroès. Dans l’acte réel de l’entendement, il est vrai que l’action pratique suit un objet de connaissance différent de l’entendement théorique. Ockham doit établir l’objet de la rationalité pratique contre l’objectivisme univoque des *Modernes*. La définition du syllogisme moral juste (*recta ratio*) correspond à l’interprétation précédente d’*Éthique* aristotélicienne (ch. 6.1). La définition d’Ockham comprend tous les attributs fondamentaux de l’interprétation selon le premier averroïsme : l’actualité de la personne qui agit, l’orientation vers l’œuvre réelle, la causalité efficiente.

« L’action juste est entreprise par rapport au centre de l’action (*recta ratio*), qui constitue l’objet de l’action vertueuse. Puisque les actions morales ne se réfèrent qu’à des fins réelles, il est vrai que l’action juste exerce une causalité effective à l’égard de l’activité éthique. » [[576]](#footnote-576)

La performance d’une personne détermine le sage point médian entre les extrêmes (*recta ratio*) qui se manifestent dans des situations uniques. Considéré en termes de raisonnement théorique, le centre déterminé par la pratique réelle constitue l’objet de l’action pratique (*recta ratio est obiectum actus virtuosi*). La question herméneutique, « comment » le bien se révèle dans les actions réelles, est déterminée par l’exposition de l’éthique prise de face, de la personne agissant réellement. L’acte réel du bien est donné grâce à la personne qui agit librement dans des conditions réelles, où ses actions donnent lieu à une nouvelle réalité du monde (*obiectum in esse reali*). L’action ne va pas au concept théorique, mais à l’œuvre éthique donnée comme un acte personnel (*ad actum virtuosum*). Ockham esquissait une prédication typique dite « *in artificialibus* » qu’Albert utilisait pour décrire l’activité de l’intellect pratique. L’intellect pratique est capable d’influencer causalement l’état réel des choses dans le monde (*componitur cum re operato*, ch. 6.1). L’éthique ne peut pas être objective de manière univoque, parce qu’elle garde son propre objet de connaissance et son propre type de causalité, tous les deux diffèrent de l’intellect théorique. La partie suivante de la citation rejette explicitement l’argument basé sur le Sophisme oxfordien pour le raisonnement éthique. Pour le maillon intermédiaire de la preuve déductive, Ockham ne peut admettre la causalité du bien néoplatonicien qui subsisterait dans l’homme en tant que *tertium ens* donné comme un habitus, un *scibile* spécifique ou comme une autre hypostase. L’existence ne peut être multipliée selon les besoins changeants des sophistes modernes et postmodernes. Les personnes agissant librement établissent une causalité effective par le biais d’actes moraux (*habet causalitatem effectivam respectu actus virtuosi*). Ockham confirma la ligne de base de l’*Éthique à Nicomaque*, qui établit la rationalité autonome des actions morales. La source de l’action morale véritable est l’homme prudent avec sa propre *phronésis*, qui détermine de manière fiable la position intermédiaire changeante de la vertu (ch. 6.1).

Ockham peut maintenant rejeter l’éthique intellectualiste et objectiviste de Scotus de manière nuancée. Les objectivistes modernes et postmodernes ne voient pas la différence entre les deux formes d’intellect. L’intellect objectif des illuminés ne peut pas définir correctement l’extension de l’intellect théorique dans la réalité, parce qu’il prend la causalité dans le cadre du Sophisme oxfordien de manière univoque pour les deux intellects. La personne prudente est différente du philosophe ou du théoricien de la science, parce qu’elle est vraie par la bonne action moralement ou politiquement correcte donnée librement et personnellement. Une fois de plus, la différence fondamentale entre les deux intellects s’applique, ce qui est déterminé dans le mode de « *extensione fit practicus* ». Ockham a diagnostiqué avec précision le problème fondamental de l’avicennisme aristotélicien. La modernité a aboli l’extension autonome de l’intellect pratique aux actions singulières données dans la réalité. Le principal problème de modernité dans le domaine de la rationalité éthique et politique repose sur la définition erronée d’habitus. Suivant l’enseignement de *Nominales*, l’habitus forme une espèce sophistique du troisième genre. L’habitus hypostasié en tant qu’espèce objective est intégré de manière univoque dans le syllogisme pratique, établissant ainsi le *medium* du syllogisme déductif démonstratif. Le chaînon intermédiaire du raisonnement pratique contient une causalité objectivement fondée de l’habitus conçue de manière essentielle et causale. La prédication du syllogisme pratique ou politique se situe au-dessus de l’action réelle de la personne, car elle est faite sur le mode de l’objectivité hypostatique. L’introduction de l’habitus dans le syllogisme pratique donna lieu à une nouvelle version du Sophisme oxfordien, qui formait l′objectivité éthique et politique. Ockham cite l’introduction de Scotus dans l’écrit *Ordinatio I* (éd. Vaticana I, p. 228) en faisant une critique fondamentale de ce type d’éthique. Ockham dirige sa critique principalement contre la conception d’habitus de Scotus qui déforme fondamentalement la nature aristotélicienne du syllogisme pratique. L’aveuglement concernant les effets des substances premières est maintenant remplacé par l’aveuglement concernant les actions morales et politiques de la personne en tant que substance première existant *per se*. La lecture d’Aristote proposée par Scotus est fondamentalement erronée au moment où il est nécessaire de déterminer l’habitus en ce qui concerne l’extension réelle de l’intellect théorique dans l’intellect pratique. Scotus définit l’éthique sur la base de l’essence, ce qui est en contradiction avec le syllogisme pratique réel d’*Éthique* et de *Politique*. Dans le traité *De distinctione inter notitiam speculativam et practicam*, Ockham cite l’*Ordinatio* de Scotus, liber I, prologus, q. 11. Cette citation tirée de Scotus doit être citée en premier lieu pour faire comprendre la critique d’Ockham.

« Scotus affirme que “la définition de la prudence doit être dérivée de l’habitus qui est le plus proche de l’activité donnée, à condition que cet habitus soit dérivé d’actions réelles. L’art est donné par rapport à la faisabilité (*ars se habet circa factibilia*) et est donc donné selon l’habitus de l’expérience (*ad habitum experimenti*). L’action est donnée par rapport à l’acte possible (*circa agibilia*) ; par conséquent, la science morale est déterminée par rapport à l’habitus de la prudence (*ad habitum prudentiae*). L’habitus de l’art et de la connaissance éthique est soustrait à la détermination de l’action, parce qu’il est universel.” » [[577]](#footnote-577)

La prudence part de la somme des expériences mémorisées habituellement (*de habitu activo proximo*) et se détermine à partir de l’action active de l’individu (*adquisitus ex actibus*). La première partie de la définition de l’intellect pratique s’oriente vers l’action individuelle, ce qui semble représenter un scénario aristotélicien. L’intellect pratique adhère à la connaissance sur le mode singulier « *secundum quid* » ; il procède de l’expérience et s’oriente vers des actions réelles. Mais le syllogisme pratique est placé dans un intellect théorique et non dans l’intellect pratique comme c’est le cas dans *Éthique à Nicomaque*. L’interprétation de l’extension qui fait passer l’intellect théorique à l’intellect pratique est totalement différente. Scotus créa une définition essentielle de la pratique qui suit la division du bien selon *Nominales* et porretans. La définition faite dans le mode *per prius* n’est pas déterminée par le cours réel des actions. L’habitus naît sur la base de la pratique réelle effectuée par la personne, et non l’inverse. Ockham soulignait ce fait dans sa précédente critique du scotisme (ch. 5.4.1). L’écrit cité *Ordinatio I* change la puissance de telle ou telle activité en l’essence objective (*factibilia, agibilia*). Scotus fait une déduction théorique de la prudence en déduisant l’action concrète dans la réalité à partir du concept général d’habitus. Selon Ockham, il s’agit d’une approche fondamentalement erronée dans le cas du syllogisme pratique. Scotus laisse la déduction théorique contrôler l’action individuelle dans la réalité (*aequaliter diriget habitus universalis*; OTh 1, 318.13). Dans la réalité, l’habitus et le concept de prudence naissent sur la base des actions correctes répétées des personnes prudentes. Cette causalité singulière donnée dans la réalité ne peut être remplacée par aucune déduction théorique et par aucun concept ; la rationalité pratique représente un raisonnement déductif différent en termes de genre. Scotus a créé une version éthique du Sophisme oxfordien pour l’intellect pratique, qui complète la version de l’éthique objective de Rufus. Un rôle clé dans le schéma de connaissance est joué par la conception objective de l’habitus, qui remplaçait l’ancienne espèce porrétane du troisième genre. Prenons la première partie de la définition de Scotus, qui crée la nouvelle version d’*Oxfordian Fallacy* pour le syllogisme pratique (*ars se habet circa factibilia ad habitum experimenti*). L’essence de l’activité donnée (*ars*) est déterminée par la définition essentielle des activités (*factibilia*). La faisabilité objectivement définie n’est pas déterminée par les actions concrètes de la personne, mais par l’habitus hypostasié de l’expérience (*habitum experimenti*). Scotus comme un objectiviste ne s’intéresse pas aux actions réelles des personnes, car leurs actions concrètes sont contenues dans la causalité essentielle. Il est donc possible de traduire le syllogisme pratique dans le schéma théorique de cognition. Scotus fit une déduction éthique à partir de la forme universelle objectivement et habituellement établie. Ockham voit correctement que l’erreur de Scotus concerne le maillon intermédiaire du syllogisme pratique. L’extension objective du raisonnement théorique vers le syllogisme pratique est fausse, car elle ne procède pas de la causalité réelle de la personne qui agit de manière éthique. Mis en forme de l’intellect théorique, l’habitus détermine la dimension universelle et, par conséquent, seulement potentielle de l’activité donnée de ce qui peut être objectivement produit ou réalisé (*factibilia, agibilia*). La définition citée de l’action et éthique procède de l’espèce universelle de connaissance (*ars, scientia moralis*). Ce genre objectif établit ensuite le sens des actions mises dans l’ordre objectivement défini du travail manuel (*factibilia*) ou dans les actions morales ou politiques (*agibilia*). Cette espèce objective n’est pas fondée sur la causalité réelle des personnes agissantes, puisqu’elle fait un habitus hypostasié. Scotus élaborait une déduction logique du syllogisme pratique. Tout d’abord, la définition objective potentielle de l’activité (*scientia moralis*) est donnée, et cette détermination objective détermine la catégorie potentielle de l’activité humaine (*agibilia*). La définition de l’éthique qui en résulte est donnée par l’intellect théorique et, de plus, par l’exposition du sens faite par-derrière, de la direction des essences hypostasiées. Scotus commence par le domaine d’action objectivement défini (*circa agibilia*) ; il créa ensuite le chaînon intermédiaire de la déduction comme un habitus qui opère en tant qu’espèce causalement efficace (*ad habitum prudentiae*). En combinant ces deux déterminations abstraites, la définition objective de l’éthique est établie (*circa agibilia se habet scientia moralis ad habitum prudentiae*). L’habitus substantiellement déterminé de la prudence représente un support singulier et universel qui combine les deux concepts universels (*scientia moralis, agibilia*). Nous trouvons cette conception de l’habitus pour la première fois chez Simplicius, dont la version d′« esse *ad* » utilise Gandavus pour la définition d’*habitudo* objectif (ch. 5.2.3). La détermination objective de l’éthique et de la politique chez Scotus est donnée par l’exposition faite par-derrière qui repose sur l’être non existant du troisième genre. Une fois de plus, un conflit de principes a eu lieu entre la conception objective et aristotélicienne de l’éthique. En introduisant la variante analytique et objective du principe « *ex inmediatis* » dans le syllogisme pratique, une causalité non existante du *scibile* objectif a donné naissance à la version pratique du Sophisme oxfordien qui remplaçait les actions libres des personnes.

Le scotisme construisit l’éthique d’une manière fondamentalement erronée et sophistique. Premièrement, la preuve scientifique déductive n’a pas de causalité donné par les actions d’une personne en tant qu′une substance hyparchique réelle. Deuxièmement, la déduction est construite sur la base de l’abstraction logique. Elle établit une science théorique qui est génériquement distincte de l’éthique aristotélicienne. Ockham affirme contre l’objectivisme éthique qu′il faut postuler une seule personne, mais deux objets de connaissance différents : le concept universel est potentiel et l’acte pratique est donné de manière singulière et réelle. La détermination objectiviste de l’action et de la production dans le cadre de l’unique vérité univoque abolit l’unité existentielle aristotélicienne des deux modes de connaissance différents et des deux objets spécifiques pour les deux activités intellectuelles faites par une seule et la même personne. L’unification de l’intellect pratique sous sa composante théorique dans le cadre de l’univocité objective de Scotus était inacceptable pour Ockham. L’éthique scotiste abolit l’action unique qui établit le syllogisme pratique sur le mode de la causalité réelle (*non potest haberi sine experientia singularium*; OTh 1, 318.21). L’extension sophistique de l’intellect théorique à l’intellect pratique détruisit l’autonomie de l’éthique et de la politique. La modernité abolit le principe de l’extension de l’intellect théorique à la pratique et la prédication pratique « *in artificialibus* » qui sépare les deux voies de la connaissance. L’analyse d’*Éthique* d’Albert a montré que l’action déterminée par l’intellect pratique effectue une reconnaissance active des choses individuelles (*practicus intellectus habet formam operativam rei*), par laquelle l’intellect est directement lié par son activité causale à l’œuvre accomplie dans la réalité (*hoc componitur cum re operato*, ch. 6.1). Ockham prit le même point de vue et il distingua exactement un syllogisme éthique et un syllogisme théorique. La version pratique du Sophisme oxfordien de Scotus, en revanche, fait passer l’action et la pensée sous le même chapeau. Pris par la perspective formelle, Scotus ne s’est pas trompé dans la détermination objective du syllogisme pratique. Les philosophes analytiques ont abordé l’« intellect » d’une manière objectivement correcte et ils ont fait de l′« *extensio* » pratique de la même manière sophistique. En ce qui concerne l’éthique, la métaphysique et la politique objectivistes, tous les chats sont noirs. Mais la vue objective est donnée sur le mode de l’abstraction logique (*suppositio* de la logique). Ce n’est pas le cas de l’acte moral réel de la personne (*impositio* de la métaphysique). Ockham est d’abord d’accord avec les scotistes. Dans la prédication donnée *simpliciter*, la causalité finale est la même pour les deux formes d’intellect. Logiquement et formellement, on peut énoncer que l’habitus détermine l’action, car les deux formes de connaissance sont basées sur l’intellect. Cependant, l’extension de l’intellect théorique à l’intellect pratique ne peut être réduite à une intuition objective, à un déterminisme théorique ou à un plan d’action donné *a posteriori*. La citation suivante montre la source de l’erreur faite par Scotus.

« L’habitus universellement compris dirige l’action directement (*immediate dirigit*), mais en aucun cas totalement, mais seulement partiellement (*partialiter tantum*). En effet, en dehors de l’habitus universellement conçu, il est nécessaire pour l’action de reconnaître la chose individuelle dans la réalité (*notitia rei singularis*), qui détermine l’action concrète ou vers laquelle une certaine potentialité d’agir est dirigée. » [[578]](#footnote-578)

La déduction analytique de l’éthique part de l’essence qui agit de manière causale. Cette erreur présuppose que l’habitus dans le syllogisme pratique détermine directement et effectivement l’action réelle orientée vers le but pratique (*habitus practicus immediate dirigit circa opus*). La causalité opérée par l’habitus peut être directe, mais étant partielle, elle n’établit pas la cause première et donc la plus importante de l’action. Tout d’abord, l’imposition réelle de la causalité doit se faire au niveau de la première substance réelle. L’habitus n’est pas une substance première, mais seulement une notion abstraite dans l’esprit. Sa causalité n’est donnée « *immediate* » que dans la version logique et essentialiste de la déduction basée sur la supposition logique. L’éthique en tant que science critique doit être construite sur la causalité de la personne qui produit les activités « *immediate* » comme leur cause première. C’est la seule forme d’imposition qui préserve la nature métaphysique complète (*totaliter*) de la causalité nécessaire à un syllogisme pratique. Ockham défend le principe « *ex inmediatis* » selon le premier averroïsme et selon *Seconds Analytiques*. L’habitus conçu objectivement ne possède pas en soi la causalité complète pour contrôler une action concrète. Le concept abstraitement donné ne forme qu’une partie de la causalité totale de la personne qui agit (*partialiter tantum*). L’habitus universellement conçu naît grâce aux activités personnelles liées à tel ou tel but réellement donné (*habitus universales requiritur notitia rei singularis quae debet dirigi*). L’actualité de l’action pratique comme *tertium genus* n’existe qu’en vertu de la personne réelle. L’action personnelle est la seule source de causalité hyparchique absolument nécessaire à la définition scientifique de l’éthique et de la politique. L’éthique aristotélicienne doit suivre le datif métaphysique dans l’élaboration de la *quidditas* pratique. La démonstration scientifique ne peut se fonder sur les types objectifs de *tertium ens* réalisés sur le mode de la vérité moderne comme assimilation mythologique (*coaequatio*; OBJ II, ch. 3.3.2). Ockham construisit une *demonstratio* éthique déductive sur un point de vue opposé à celui de Scotus. L’action réelle est accomplie sur le mode hyparchique *per prius* et établit ainsi l’habitus accidentel sur le mode universel *per posterius* dans la prédication catégorique. L’habitus objectif n’est qu’une abstraction logique qui ne peut exister avant l’action actualisée. C’est ici que la définition aristotélicienne de l’habitus diffère de son « exsistence » essentielle.

La critique susmentionnée de la définition de l’habitus scotiste est maintenant étendue au domaine de l’action éthique. Ockham oppose aux scotistes que l’action pratique part de la personne réelle. L’habitus ne peut produire un être universel du troisième genre doté d’une efficacité causale propre, comme les espèces des porrétans ou le *scibile* de Rufus. Contrairement aux intellectualistes sophistes, Ockham souligne la thèse fondamentale d’*Éthique à Nicomaque* selon laquelle l’acte d’action éthique (*praxim virtuosam et vitiosam*) doit être en notre pouvoir (*in potestate nostra*).[[579]](#footnote-579) Il existe une double conception de la connaissance que le premier averroïsme défendait contre la théorie univoque de la vérité objective et unique. L’extension de l’intellect théorique à la pratique présuppose un autre type de correspondance réelle entre l’intellect pratique et la réalité créée par l’homme que l’abstraction théorique donnée de manière univoque et nécessaire. L’écrit *Ordinatio I* d’Ockham, corrigée de sa propre main, défend la ligne du premier averroïsme, qui est donnée par la double conception de la vérité faite par l’intellect théorique et l’intellect pratique. L’extension de l’intellect théorique à la réalité change fondamentalement la nature de la vérité, comme l’affirme l′*Éthique* d’Aristote. Les deux intellects sont focalisés sur la béatitude comme le but ultime, mais ils n’atteignent pas cet objet de la même manière.

« Selon l’intention du Philosophe, il est nécessaire de savoir que la fin de la connaissance pratique est vraie, et cela doit être poursuivi dans une action fondée sur la raison (*secundum rectam rationem intendi*). De même, la finalité de la science théorique est vraie. Mais la fin ultime de la science spéculative est la vérité, alors que la fin ultime de la connaissance pratique n’est pas la vérité, mais l’œuvre (*finis autem ultimus scientiae practicae non est veritas sed opus*). » [[580]](#footnote-580)

La vie active est orientée vers l’œuvre réelle, qui se donne ici et maintenant dans l’actualité comme une sorte d’acte ou de l′œuvre. L’objet ainsi donné ne peut être compris sur le mode de la pure spéculation, car il n’est vrai que dans la prédication pratique « *in artificialibus* » liée à l’activité réelle des personnes (*opus*). La vérité de l’action libre suit la ligne d’un raisonnement éthique correct (*recta ratio*). Agir dans des circonstances uniques et changeantes est fondamentalement différent de la vérité universelle. L’intellect théorique détermine la vérité universelle, mais pas l’action singulière. La véritable éthique et la véritable politique se manifestent par des actions réelles. La pratique libre représente le lien de causalité, qui ne peut être remplacé par une abstraction de l’habitus objectif des scotistes. C’est pourquoi la vision objective de l’éthique n’est pas conforme à la correspondance aristotélicienne. Le scotisme définit l’action de la personne par-derrière, à partir de définitions générales. Le lien médian du syllogisme pratique se trouve en dehors de la causalité réelle qui est établie par des actions personnelles. Ockham rappelle aux scotistes que le but réel de l’action pratique ne consiste pas en une considération théorique, mais en des actes ou des œuvres. De plus, les œuvres et les actions de la personne prudente se distinguent par le fait qu’elles témoignent de la liberté personnelle.

« I argue against the above-mentioned opinion; following classical authors, I distinguish freedom from activity conceived as principle of naturally processes and determine it to be a kind of randomness and independence (*quaedam contingentia vel indifferentia*). It is clear from this that freedom is not compatible with necessity. Secondly, I argue against the attempt to define freedom by the will as a necessary and active principle. » [[581]](#footnote-581)

L’action humaine est libre par opposition aux processus naturels nécessairement donnés (*principium naturale activum*) ; l’homme libre garde la possibilité d’agir et de ne pas agir (*quaedam contingentia vel indifferentia*). La possibilité d’agir par liberté n’est pas liée à la nécessité naturelle et logique qui présuppose une forme de déterminisme (*libertas non stat cum necessitate*). Ce problème a été ouvert par Olivi et, par la suite, dans *Critique de la raison pure* de Kant (ch. 5.1.2). Dans la troisième antinomie, Kant traite du paradoxe de la liberté humaine, qui ne peut être objectivement démontrée dans l’ordre causal de la nature. Enfin, la *Critique de la raison pratique* trouve un nouveau type de causalité dans le sujet libre. Kant subordonne la raison pratique à la déduction théorique de la causalité fondée sur la loi morale en tant que *causa sui*. Une critique beaucoup plus importante concerne le problème de la volonté hypostatique moderne. Ockham s’oppose à la réduction faite par Olivi et Scotus. La liberté pratique n’est pas l’intimité irrationnelle volontariste et la nécessité objective déterminée par l’intellect théorique (*salvandi aliter libertatem in voluntate*). La volonté d’Olivi est devenue une autre substance du troisième genre dans l’homme. Le mélange de *potentia substantialis* et *accidentialis* dans la volonté moderne en tant que *tertium ens* donna naissance à un nouveau principe théorique. Il se substitue au rôle fondamental de l’activité personnelle qui fait la cause principale des actions libres dans le premier averroïsme. Ockham démontra l’erreur fondamentale de l’éthique moderne et contemporaine. Elles fondent le syllogisme pratique sur la logique démoniaque créée par *Oxfordian Fallacy*. Grosseteste établit la logique démoniaque de l′arrivée nécessaire de l’Antéchrist en remettant en cause la primauté de la nécessité aristotélicienne. Celle-ci est fondée sur la réalité des substances premières agissant de manière causale. Cette réalité se reflète ensuite dans la nécessité métaphysique, qui est déterminée par l’imposition (OBJ II, ch. 3.1.2). La logique moderne s’est fait sur le mode subjectif « *semel—semper* » et elle se situe dans Dieu moderne comme le sujet suprême. De même, la réalité de l’action libre basée sur la personne réelle a été remplacée par une abstraction logique impersonnelle. L’ère du nihilisme a commencé au moment où la liberté de l’« homme—cadavre » abstrait remplaçait la liberté des personnes réelles. La modernité conçut un nouveau *dativus auctoris* pour l’action libre faite par une règle abstraite. Ockham a été le dernier aristotélicien de son temps à identifier et à dénoncer ce type de remplacement nihiliste de la personne réelle par l’abstraction moderne (*Ge-Stell*) qui se perpétua dans le contexte de la supposition logique du scotisme. La citation rejette la conception de la liberté de Scotus parce qu’il a créé un syllogisme pratique bâti sur une nécessité fausse (*in alio principio necessario activo*). Ockham s’oppose à la réduction faite par Olivi et Scotus qui dégradait la liberté pratique à l’intimité irrationnelle volontariste et à une nécessité objective déterminée par l’intellect théorique (*salvandi aliter libertatem in voluntate*). La volonté d’Olivi est devenue un *tertium ens*, dans lequel coexistent la puissance et l’actualité de l’action. Les deux principaux représentants du second averroïsme, et après eux Kant postmoderne, ont développé le concept de la liberté de la volonté donnée dans l’intuition directe de l’intellect théorique dans une *potentia essentialis* hypostasiée d’une manière ou d’une autre. Les illuminés modernes, de Rufus à Kant en passant par Hegel, ont attribué ce concept pour effacer la liberté réelle de la personne réelle. Ockham voit bien que la modernité n’a déterminé que le simulacre de la liberté, parce qu’elle a omis de la dériver de la causalité réelle des personnes libres. L’action libre de la personne ne peut être transférée à une hypostase théorique, car la personne dans son ensemble agit comme *causa sui* dans le domaine de l′éthique et de la politique. Dans le cas d’Olivi, l’agent des actions libres est la volonté hypostatique intime ; dans le cas de Scotus, c’est l’habitus objectif hypostasié. Kant élaborait une vision objective directe de la forme législative donnée *a priori* du libre arbitre. Toutes ces variations d’essence avicenniste et porrétane ne définissent que la forme objective du syllogisme pratique. Il ne comporte pas dans le chaînon intermédiaire de la preuve la causalité réelle de la liberté. Elle passe par la personne réelle agissant moralement et par les citoyens réels agissant politiquement. La causalité réelle n’existe qu’au niveau de la personne libre qui est une *causa sui* selon *Métaphysique*. Cette causalité, donnée par l’*opus* comme première substance réelle, ne peut être remplacée par aucune essence moderne ou postmoderne. Une éthique intellectualiste et une politique objective ont été créées, mais pas une éthique et une politique rationnelle fondée sur la science.

Le problème de la déduction objectiviste de l’éthique à partir d’un *intellectus speculativus* repose sur la fausse clarté de cette déduction. Un illuminé académique guidé par Furies subjectives considère son intellect théorique comme le fondement de l’action. Les phénomènes sont nécessairement donnés dans la nature, et les connaissances n’ont qu’un caractère général dans la connaissance théorique. En revanche, selon Albert, Ockham et certainement selon le commentaire perdu de Siger, l’*intellectus practicus* est lié aux actions éthiques et à la pratique politique des personnes libres. La personne réelle agit dans l’éthique et dans la politique en tant que *causa sui*. Selon la loi du tiers exclu, il ne peut y avoir une autre *causa efficiens* agissant de la même manière. Le premier averroïsme recherche le bien humain donné singulièrement, qui existe ici et maintenant dans l’œuvre achevée. Cette œuvre manifeste la causalité de l’extension donnée existentiellement de l’intellect pratique. Les activités éthiques ou politiques se déroulent dans la réalité, où elles forment une unité avec l’agent personnel en tant que substance première (*tertium genus*). L’aristotélisme authentique dérive la forme pratique de la prédication faite dans le cadre du syllogisme moral et politique qui présuppose la condition hyparchique de l’action humaine. Cela donne lieu à l’intuition théorique qui détermine l’essence de l’intellect pratique sur le mode de *quartum genus* selon CMDA. Ockham confirme que le concept de libre arbitre d’Olivi manque de l’esprit critique ; dans le cas de Scotus, l’esprit logiquement correct manque de véritable liberté de la personne. Ces deux modernistes vivaient à l’époque de l’éclipse de la substance première et ils accomplissaient cette éclipse dans l’éthique et dans la politique. Aristotélisme confirme, que tous les domaines du savoir et de l′agir humain sont liés à l’action de la personne en tant que substance première. Ockham a été le dernier aristotélicien de l’école du premier averroïsme à reconnaître cette erreur fondamentale de *Modernorum* et à la diagnostiquer correctement. Un théoricien du premier averroïsme comme Albert, Siger, Dante et Ockham prend d’abord les actions de personnes libres et ce n’est qu’ensuite qu’il peut créer la science théorique. Dans le syllogisme pratique correctement formé, l’action libre de la personne remplace la fonction hyparchique de la substance première. C’est pourquoi la causalité de la personne libre garde un caractère primaire. La rationalité donnée dans l’acte moral ou politique en forme de « *recta ratio* » joue le rôle de substance seconde à partir de laquelle se déploie une prédication universelle. Le modernisme a renversé cet ordre, car c’était et c’est une vieille habitude chez *sophistae Latini* depuis l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques*. Une critique similaire à celle d’Ockham a été répétée à l’époque de la métaphysique nihiliste par les jeunes penseurs de la gauche hégélienne, comme Ruge, Bauer et Marx, à l’encontre de l’ouvrage de Hegel intitulé *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Les hégéliens universitaires ont commencé à remodeler pratiquement le monde par la simple pensée. Marx critiquait cette tendance dans son ouvrage *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844). Il considère cette pensée comme la principale déviation de la philosophie idéaliste allemande qui a dégénéré en idéologie.[[582]](#footnote-582) L’idéalisme allemand abolit la pratique politique par l’avicennisme de Hegel. Il absolutisa le mouvement historique de l’esprit absolu dans l’essence métahistorique et il donna à cette essence une causalité historique dans la version nihiliste du Sophisme oxfordien. À l’époque du nihilisme métaphysique, Marx reprit la position critique d’Ockham contre la modernité et il retravaillait le scénario de l’exposition de l’action morale et politique par rapport aux personnes agissant librement. Dans le scotisme, l’action morale et politique est devenue un *tertium ens*, puisque la connaissance de pratique se fait par l’illumination faite par-derrière. L’énoncé *per prius* commence par le simulacre sophistique de la réalité et progresse par déduction logique « *ex inmediatis* » selon le principe causal de Rufus et Kilwardby. Scotus transformait les actions réelles en concepts théoriques (*factibilia, agibilia*), puis il les introduisit dans le syllogisme pratique en tant que causalité de substances réelles. L’habitus moderne des actions libres est devenu une hypostase au niveau de « *potentia substantialis* ». Ce *tertium ens* est nécessaire pour remplacer l’action libre de la personne par la règle moderne de l’abstraction faite comme un nouveau *dativus auctoris*. Ockham bien diagnostiqué cette paranoïa de la raison théorique (*Irre*) ; sa critique ne pouvait plus arrêter le train fou du progrès moderne conduit par Monsieur Personne. La liberté réelle a disparu de la pensée de *via Modernorum* et a été remplacée par le concept mythologique de la liberté. Contrairement aux actions personnelles absolument libres, la liberté en tant qu’habitus moderne opère de manière absolument nécessaire, sur le mode de « *semel—semper* ». La personne agissante en tant que *causa sui* a été remplacée par une extension théoriquement donnée qui fonctionne comme un *scibile* objectif dans le syllogisme pratique. Scotus forgea une forme pratique du terme « *concretum* » de Rufus pour remplacer la personne vivante en tant qu’auteur d’actions libres. Il a créé une version sophistiquée du syllogisme pratique objectif (*per modum concretum* ; OBJ II, ch. 3.3.2). La procédure de *Modernorum* abolit l’extension de l’intellect théorique dans la pratique et donc l’autonomie de l’entendement pratique et politique. Dans le cas du syllogisme pratique, Scotus répète le scénario de l’éclipse astronomique quand la causalité effective du Soleil a été remplacée par l’espèce théorique (ch. 5.3.2). La modernité a transféré l’éclipse de la substance première donnée dans la métaphysique moderne dans le domaine de l’action éthique et politique. L’herméneutique de la personne conteste la théorie analytique de la pratique (Ricœur 1990, 109–166). Ricœur reprend la même problématique dans la critique du Sophisme oxfordien contemporain (Danto, Anscombe, Davidson, Parfit) qui caractérise l’époque du nihilisme métaphysique accompli. Après l’exclusion de la forme personnelle de l’intellect pratique, il y a une « liberté objective » donnée comme nécessité spéculative hégélienne reconnue, ou comme une causalité univoque de philosophie analytique.

Ockham, dernier représentant de l’aristotélisme critique de l’école sicilienne, a observé avec précision le problème fondamental de la modernité sur le plan de *dativus incommodi*. Ses contemporains analytiques d’Oxford ont défini la liberté comme un concept universel de l’individu objectif en tant que *tertium ens*. Ce faisant, ils ont aboli la liberté réelle de la personne agissante. La liberté de la personne en tant que substance première a cessé d’exister en réalité pour la science et la philosophie, car elle a été remplacée par la définition objective d’une activité et d’un habitus simplement potentiels. Malheureusement, cela a entraîné la disparition du phénomène de causalité réelle à partir de la liberté (*causa sui*). Cette liberté réelle n’est donnée dans le monde qu’à partir de la liberté effective fondée sur l’extension de l’intellect théorique dans la réalité comme un intellect pratique. Le modernisme est « pratiquement » paranoïaque. Il n’a pas de vérité éthique et politique comme correspondance sur le mode « *in artificialibus* ». Il a aboli l’intellect pratique aristotélicien à cause de la déduction objectivement erronée. En conséquence, il a annulé la conception scientifique de la pratique selon *Seconds Analytiques* et il l’a remplacée par des simulacres sophistiques qui sont des produits de philosophie analytique. La pratique rentra dans le schéma du Sophisme oxfordien. Ockham n’est pas moderne, mais vrai. Ni l’intellect théorique ni la nature causalement établie ne peuvent agir indifféremment en ce qui concerne la nécessité. La nécessité est déterminée dans la pensée théorique par la forme logique et métaphysique de l’intellect théorique et dans la nature de la causalité réelle des substances physiques premières. Les deux formes de nécessité font la cause impérative dans une preuve théorique ou une cause effectivement donnée dans la nature. Les deux types de nécessité sont basés sur des déductions logiques et métaphysiques déterminées par l’intellect théorique. La personne guidée par l’intellect pratique peut agir librement et elle le fait en agissant dans la réalité d’une manière unique. Sa rationalité éthique et politique (*recta ratio*) détermine l’action juste ici et maintenant et réalise l’extension de l’intellect théorique dans la réalité. La personne agit de manière totalement autonome, c’est-à-dire de manière contingente et indépendante (*contingentia vel indifferentia*). Par la vérité de l’éthique et de la politique, l’acte libre (*opus*) est fondé sur l’action juste de la personne prudente et du citoyen (*intellectus practicus*). Ockham rappelle pour la dernière fois et en vain à Scotus et à l’ensemble du modernisme que l’intellect théorique n’a pas la possibilité d’agir par lui-même dans des situations particulières. L’intellect théorique ne pense qu’universellement et dans l’ordre de la nécessité logique et métaphysique, et il ne peut rien faire dans la réalité. Dans la réalité contingente, il n’agit que par son extension faite en tant qu’intellect pratique. L’intellect théorique, par ses actions, ne crée aucune causalité effective réelle ; celle-ci est donnée exclusivement par le libre arbitre de la personne et par ses actions personnelles. Cette extension établit une faculté générique différente de connaissance et de correspondance. Ils conservent leur propre domaine d’action fondé sur la rationalité éthique et politique. La prédication « *in artificialibus* » détermine le genre catégorique de la rationalité éthique et politique. Les deux types du syllogisme pratique sont donnés différemment dans la recherche du milieu parmi les extrêmes donnés ad hoc (*recta ratio*). L’herméneutique a montré à plusieurs reprises que l’intellect spéculatif de la modernité, à commencer par Rufus, considère narcissiquement le sens de l’être en lui-même comme dans un miroir ou dans le médium de sa propre production originale. Le premier averroïsme a bien vu que l’intellect théorique n’intervient dans la pratique qu’en renonçant à son attribut fondamental de la nécessité et de la généralité théoriquement données. L’action éthique et politique représente donc « le beau risque », comme dirait Aristote. L’investigation théorique de l’éthique et de la politique n’est possible que dans la deuxième étape, donnée par l’abstraction conceptuelle (*quartum genus*). Cette abstraction vise l’action réelle de la personne existante en tant que substance première (*tertium genus*). La conception de la liberté d’Ockham n’a rien à voir avec la liberté d’Olivi et de Scotus en tant qu’habitus néoplatonicien du troisième genre, et encore moins avec la liberté nihiliste postmoderne définie comme une nécessité théorique, idéologique, évolutionnaire, révolutionnaire, naturelle ou capitaliste.

La réduction du syllogisme pratique à la déduction théorique produisit des conséquences fatales dans l’histoire de l’Occident latin. Le modernisme et le postmodernisme ont oublié la véritable extension de l’intellect théorique dans l’intellect pratique. La spéculation éthique et politique objective de la modernité est placée en dehors du caractère autonome de l’intellect pratique et est devenue un complément de la pensée théorique. Hannah Arendt critiquait cette déformation de la politique comme une erreur fondamentale de la modernité. La politique est réduite à la spéculation économique pour le bien de l’autoconservation et au caractère intime de *liberum arbitrium*. L’explication herméneutique a montré que les penseurs critiques ont rejeté la forme éthique d’*Oxfordian Fallacy*. Dans la métaphysique objective d’Olivi et de Scotus, la personne a perdu sa liberté réelle parce que l’être humain a cessé d’être la première substance réelle. Après l’éclipse de la première substance, l’individu moderne a reçu un simulacre objectif de liberté comme substitut intellectuel de la liberté réelle originelle. Le chemin de *Modernorum* conduisit du scotisme à l’idéologie postmoderne du libéralisme en deux étapes. La première étape établit l’intimité romantique du libre arbitre personnel en tant que substance du troisième genre (Olivi). La seconde étape a conduit à la conception déterministe de l’histoire comme un mouvement nihiliste des différentes formes du *scibile* (Scotus). La défense de la pratique éthique et politique faite par Ockham rejoint la conception d’Albert et de Siger de l’extension de l’intellect théorique dans la pratique que Dante défendait dans l’écrit *Monarchia*. La liberté réelle dans le mode de *tertium genus* d’Averroès n’est pas d’abord un concept théorique, considéré comme moderne objectivement ou postmoderne idéologiquement dans les conceptions totalitaires de telle ou telle fin de l’histoire. La version pratique du Sophisme oxfordien donnée par les modernistes ouvrit la voie aux idéologies politiques totalitaires. Après l’éclipse de l’intellect pratique, l’intellect théorique des Modernes considère les actions humaines à travers *intellectus agens* autonome. La modernité établit sa prétendue supériorité en ajoutant une efficacité causale à l’intellect théorique par le biais d’un habitus conçu objectivement et comme une forme d’idéologie. Kant gardait la primauté de la science théorique sur la raison pratique grâce à l’impératif catégorique et à l’universalisation des maximes. En conséquence, il fonda l’éthique objective dans le postmodernisme éclairé. Les adversaires de Kant ont objecté que le principe d’universalisation et de formalisation, qui est donné dans le cadre de l’impératif catégorique, peut conduire à des actions immorales et injustes dans un cas concret. Hegel critiquait la « tautologie éthique » de Kant dans son étude de 1803.[[583]](#footnote-583) Hegel transformait l’éthique objective kantienne en histoire du savoir absolu. Marx critiquait cette pensée erronée de l’idéalisme allemand dans l’ouvrage *Die deutsche Ideologie* (1836). Le modernisme, de Scotus à Hegel dialectique, a plus ou moins oublié que la liberté réelle n’est donnée que dans les actions réelles des personnes. La pensée du nihilisme métaphysique de XXe et XXIe siècles se contemple narcissiquement dans le miroir de ses propres *scibilia*. Les camps d’extermination ont montré techniquement et efficacement que l’« individu concret » conçu objectivement devient finalement complètement superflu dans le mouvement absolu de l’idée donnée par la rationalité instrumentale basée sur l’instinct d’autoconservation. Dans la logique d’autoconservation, les intérêts de classe et le mouvement idéologique de l’histoire vers le but prédestiné et déterminé de manière immanente. Alors, il est nécessaire de détruire la matière désobéissante de toutes sortes. L’époque du nihilisme pratique a causé la mort du sujet postmoderne après la mort de Dieu moderne. La critique d’Ockham de l’éthique moderne esquisse une version moderne de *dativus incommodi*, qui implique l’éclipse des personnes libres. Aristote dirait qu’après la perte de la liberté, il n’y a pas de différence entre l’homme comme un « *animal sociale* » et des animaux. Par conséquent, le postmodernisme avait une loi procédurale commune pour ces deux sortes des « animaux » (ch. 5.5). Les deux guerres mondiales et le totalitarisme ont remplacé l’« homme », théoriquement postulé et objectivement considéré, par la pratique logique idéalement correcte qui actualisa les anciens types du Sophisme oxfordien. Arendt restaura l’autonomie de la rationalité politique selon Aristote. Cette courageuse activiste politique et brillante penseuse a lié la nature de la politique d’Aristote aux penseurs critiques de la pratique réelle (par exemple, Niccolò Machiavelli et Alexis de Tocqueville) afin de promouvoir l’héritage politique du premier averroïsme.

L’interprétation renouvelée d’*Éthique* d’Aristote dans l’esprit du premier averroïsme détermine l’interprétation de la pratique politique. Ockham était nécessairement marqué par les événements conflictuels de son temps. Son œuvre politique est née dans le contexte de la lutte entre le pouvoir papal et le pouvoir séculier. Nous réduisons une tâche aussi complexe à la recherche de la forme fondamentale de la rationalité politique. La critique précédente du scotisme n’a exposé que la défense de la rationalité pratique dans les actions éthiques. La rationalité politique, cependant, doit inclure la création de lois communes et le nouveau milieu du syllogisme pratique donné par la pratique politique des citoyens. L’herméneutique cherche un parallèle au terme « *regnabile* » d’Albert dans l’œuvre politique d’Ockham (ch. 6.2). Ce concept justifiait la forme moderne de l’État constitutionnel avec le pouvoir du peuple qui est séparé à la fois des régimes politiques faits sous la forme de « *regnabile* » et de l’autorité ecclésiastique déterminée par la loi divine. Le guide de base est l’ouvrage *Dialogus* rédigé de l’année 1333 environ, jusqu′à la mort du maître en 1348.[[584]](#footnote-584) Ockham cherchait le véritable centre du pouvoir ecclésiastique et séculier dans la situation de la lutte autoritaire et idéologique entre le pape Jean XXII et le roi Louis IV de Bavière. Après la fuite réussie d’Avignon, Ockham était à nouveau confronté à la question susmentionnée d’Albert′s et de Siger, qui fonda la philosophie politique autonome en dehors des sophismes de *Modernorum*. L’État doit être gouverné par des lois justes et non par le seul jugement des citoyens honorables et égaux (*recta ratio*). Il est donc impossible que les décisions personnelles des politiciens et des papes, et encore moins celles des papes problématiques d’Avignon comme Jean XXII, qu’une grande partie des chrétiens latins considéraient comme un hérétique, soient utilisées comme mesure fondamentale de la relation entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir séculier. À l’époque des luttes politiques et ecclésiastiques instaurées après la publication de la bulle *Unam Sanctam*, Ockham suit une problématique différente de celle à laquelle Albert ou Siger ont été confrontés dans la génération précédente. Le magister franciscain s’interroge sur l’origine et la transmission du pouvoir séculier et ecclésiastique. La traduction du pouvoir spirituel et séculier effectuée dans *lmperium Romanum* ne peut être résolue philosophiquement qu’en éclairant la nature fondamentale du pouvoir politique.

Le premier transfert de pouvoir politique vient de Dieu à l’homme sous la forme du mandat de gouverner et il est donné immédiatement après la création du monde : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la ; dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur toutes les créatures qui rampent sur la terre ». (*Genèse* 1:28). Ockham affirme clairement que cette mission divine de domination (*imperium*) concerne l’humanité dans son ensemble et ne peut être prise sans le consentement de tous les peuples. Examinons la nouvelle forme du datif métaphysique, qui établit la translation du pouvoir politique de Dieu à l’homme.

« Pour l’ensemble de la société humaine, ce que Dieu a dit aux premiers hommes s’applique : peuplez la Terre et subordonnez-la à vous, et dominez les poissons de la mer. C’est pourquoi la société humaine sur la Terre ne doit pas être privée du droit de régner sans son consentement explicite. » [[585]](#footnote-585)

La citation mentionne l’ensemble de l’humanité (*pro tota communitate mortalium*) qui reçoit le droit et le pouvoir de gouverner le monde. Le droit inaliénable (*non debet privari iure suo*) au pouvoir politique (*super imperium*) est accordé à tous les hommes en raison des facultés naturelles conférées par l’acte de création. Cette déduction du droit naturel de gouverner est établie selon l’argument de « *destructio primis* » (OBJ I, ch. 1.3). Pour le rejet de la tyrannie, une seule personne libre de l’humanité entière suffirait à confirmer le droit naturel au pouvoir politique en refusant la tyrannie. Il faut rappeler l′argument de CMDA sur ce point (OBJ I, ch. 2.4.3). Pour que la rationalité soit présente dans l’ensemble de « *species humana* », il suffit qu’un seul être humain ait la capacité réelle de penser de manière critique et philosophique. Espérons que cela continuera d’être le cas. Ockham, en tant que dernier représentant du premier averroïsme, avec Albert, Siger et Dante, est un autre auteur de l’idée chrétienne du droit universel et inaliénable de l’homme au pouvoir politique. Nous avons le droit de gouverner à partir de Dieu. Cette décision irréfutable était donnée au début de la création et elle ne peut en aucun cas être modifiée. Conçu de cette manière, tout pouvoir politique vient directement de Dieu ; il est lié aux facultés naturelles de l’homme données dans le cadre d’actions pratiques dans la création. Ockham trouva la première instance du mandat universellement de gouverner que chaque personne porte en elle-même. Sur le mode de l’abstraction, cette espèce universelle crée une unité univoque de rationalité politique dans le cadre de l’humanité en tant que genre ; voyons le concept de Dante d’« *universitas humana* » (ch. 4.4.3). L’unité politique de l’humanité est donnée à partir de ce commandement originel donné par Dieu. Ce *primum mobile* de l’intellect pratique, qui est activé causalement à partir du commandement biblique de s′occuper de la Terre, représente le lieu d’origine de l’activité de l’intellect pratique. Sa définition universelle en tant que *quartum genus* d’Averroès présente l’unité générique de l’humanité qui est définie comme un type spécifique d’*intellectus practicus*.

Ockham définissait la source du pouvoir d’où dérive la prédication universelle de la rationalité politique. La politique a été initiée par le mandat divin qui a établi la forme naturelle originale de gouvernement. Il y a la souveraineté de toute l’humanité exerçant un pouvoir primordial sur la création. La translation du pouvoir est ensuite basée sur la version médiévale de *translatio imperii*. Dans ce schéma, il n’y a pas d’Église et même pas une sorte de religion, ce qui a complètement remis en question l’argumentation selon la bulle *Unam Sanctam*. Rappelons une vision similaire de l’aristotélicien Jean de Paris, qui établit l’ordre politique autonome à partir de la nature établie par Dieu (*ex naturali instinctu, qui ex Deo est*, ch. 6.1). Cependant, la conception de la nature dans le terme « *ex naturali instinctu* » n’est pas la même qu’avec Hobbes à l’époque du nihilisme politique. Hobbes créa une théorie de l’État à partir de l’instinct de conservation de soi. Ce pouvoir irrationnel, fabriqué sur le mode du *scibile* impersonnel, constitue le sujet fondamental de toutes les théories politiques postmodernes. Contre la valeur absolue de Hobbes de l’instinct biologique d’autopréservation, Jean de Paris et Ockham diraient que la domination dans la communauté politique est donnée par l’extension de l’intellect théorique à la pratique libre. La personne n’est pas un animal effrayé postmoderne guidé par l’instinct de conservation de soi. L’homme établit la société politique par l’extension unique de l’intellect théorique dans la pratique. Le mandat de gouverner donné naturellement détermine le caractère autonome du pouvoir politique lié à la communauté humaine dans son ensemble. Le transfert du pouvoir, donné avec le consentement de l’humanité, établit l’État comme une institution politique, car tous les dirigeants tirent leur pouvoir de la décision de la communauté humaine. L’humanité préserve le mandat originel de pouvoir donné par Dieu et transfère ce pouvoir secondairement à d’autres sujets politiques. Le transfert primaire du pouvoir procède du peuple au souverain, ce qui correspond à la vision d’Albert de « *regnabile* » (ch. 6.2). Le maître résout ensuite la question de l’étudiant sur la façon dont il est possible de transférer le pouvoir d’un empire à un autre.

« Je réponds que le pouvoir légal (*potestas*) de faire le transfert de l’empire réside principalement d’une manière ou d’une autre dans l’ensemble de la société humaine (*est apud universitatem mortalium*) ; eux seuls ont reçu le pouvoir d’établir un État (*potestas constituendi imperium*) de manière souveraine absolue (*principalissimum*). Par conséquent, si la communauté politique le souhaite, elle peut transférer l’Empire romain d’une nation à une autre. » [[586]](#footnote-586)

La capacité de constituer des entités politiques et des empires (*potestas transferendi imperium*) réside principalement dans l’humanité dans son ensemble (*principalissime est apud universitatem mortalium*) et elle est donc naturellement donnée. Le peuple, en tant que souverain, par l’acte de sa volonté législative, transfère le pouvoir de l’ancien Empire romain à d’autres sujets (*potestas transferendi imperium*). Le texte dit explicitement que si le peuple veut le faire, il peut le faire de manière souveraine (*vellet posset*). Aucune autre condition n’est nécessaire que la volonté des citoyens ; ils suivent leurs libres actions pour constituer une société politique. Il en va de même pour le transfert du pouvoir de l’ancien Empire romain à d’autres formes de l’État au Moyen Âge. Par exemple, en tant que souverain, le peuple Romain peut transférer le pouvoir politique au pape (*potestatem suam transferre possunt in papam*).[[587]](#footnote-587) Mais dans ce cas, le pouvoir du pape est donné politiquement. C’est-à-dire en aucun cas en vertu de l’autorité papale, mais par le mandat du peuple Romain ou des représentants élus par le peuple (*auctoritate Romanorum vel electorum*). Par conséquent, le peuple peut reprendre le pouvoir au pape et le remettre à quelqu’un d’autre ou il peut gouverner directement. Les institutions et les fonctions politiques romaines, que le peuple a déterminées pour lui-même, restent en dehors du pouvoir politique papal.[[588]](#footnote-588) De même, lorsque le pape retire les dirigeants du trône, il le fait à partir du titre du pouvoir politique qui lui est conféré par le peuple, mais pas de son pouvoir ecclésiastique.[[589]](#footnote-589) Le mandat de gouverner donné à la communauté humaine depuis la création du monde répond également à la question de savoir si le dirigeant possède le droit de gouverner par le simple fait d’acquérir le pouvoir. Ockham doit résoudre la question d’Albert de savoir si le monarque est « *regnativus* » ou « *regnabilis* » (ch. 6.2). Si le simple usage du pouvoir lui donnait une pleine légitimité, alors le roi gouvernerait par lui-même ou par le mandat divin. Le Magister rejette en principe cette variante dans le dialogue en référence à au droit naturel de gouverner qui concerne tout le monde. Par exemple, dans le cas de l’Empire romain, ce pouvoir originel appartient au peuple Romain.

« Le souverain ne détermine l’exercice du pouvoir qu’avec le consentement du peuple Romain (*auctoritate populi Romani*). Par conséquent, l’État ne provient pas du pouvoir papal. *Étudiant*. Mais ils disent que l’Empire romain n’est pas donné par la volonté du peuple Romain, mais grâce à l’exercice du pouvoir par le souverain. *Maître*. Ensuite, il faut dire que l’exercice du pouvoir n’est déterminé par le souverain qu’avec le consentement du peuple Romain (*exercitus non facit imperatorem nisi auctoritate populi Romani*). » [[590]](#footnote-590)

La légitimité du souverain ne découle pas du simple exercice du pouvoir (*exercitus non facit imperatorem*). L’exemple de la *res publica* Romaine montre que la délégation de pouvoir et le mandat de gouverner sont transférées au souverain uniquement par le peuple Romain (*auctoritate populi Romani*). Le pouvoir séculier ne vient pas du pape, dont l’autorité est établie d’une manière différente (*imperium non est a papa*). L’étudiant tente en vain de réfuter cette décision en se référant à diverses circonstances historiques et à des décrets pontificaux, y compris la *Donation de Constantin*, qui à cette époque était perçue comme un document légitime. La réponse du maître est claire. Ni le souverain ni le pape ne peuvent donner que ce qui ne leur appartient pas, car seule l’autorité du peuple autorise à exercer le pouvoir. La conclusion de toute la discussion sur la source du pouvoir politique est sans ambiguïté « « *Ergo a populo est imperium* » (*Dialogus* 3.2, lib. 2, ch. 27 ; p. 106.9). Ockham répond aux adeptes du primat pontifical que les dirigeants reçoivent le pouvoir uniquement du peuple, car il détient exclusivement le droit naturel du pouvoir politique. Le couronnement papal ou l’onction du souverain ne peut rien ajouter à l’acte du transfert souverain du pouvoir politique donné par l’acte de l’élection valide du souverain ni l’annuler.[[591]](#footnote-591) La négation des revendications unitaires de la bulle *Unam Sanctam* ou des falsifications monastiques pieuses telles que la *Donation de Constantin* repose sur la souveraineté politique du peuple qui est inaliénable et constitue le droit naturel de l’homme donné par Dieu.

En même temps que l′écrit *Monarchia* de Dante, Ockham rejetait toutes les exégèses bibliques classiques qui soutiennent la revendication papale au pouvoir politique. Par exemple, la métaphore du souverain, qui brille comme la Lune à travers le reflet de la lumière du pape comme le Soleil, ou la théorie des deux épées, qui légitime la suprématie spirituelle sur le séculier. La traduction du pouvoir politique de l’empereur au pape ne peut pas être effectuée, car le pouvoir séculier et le pouvoir spirituel diffèrent l’un de l’autre de manière fondamentale. Si le pape gouverne en tant que dirigeant séculier, cela ne se fait que sur la base du mandat du peuple. L′*auctoritas* spirituelle et la *potestas* laïque sont deux formes de pouvoir génériquement différentes, car la rationalité et la causalité l’une de l’autre sont de nature différente. Ockham distingue deux modes de cognition établis par une double extension de l’intellect théorique. Selon *Secondes Analytiques*, la déduction fondée sur une causalité spécifique ne peut pas être transférée d’un genre à un autre. Ockham fondait le pouvoir sur la souveraineté du peuple et rejetait donc tout transfert de pouvoir politique à un genre différent. Le pape ne peut déléguer au souverain un pouvoir qu’il ne possède pas lui-même. Et la raison est même double, car même le souverain ne possède pas ce pouvoir par lui-même, mais en vertu du mandat de gouverner qu’il a reçu du peuple souverain. Ockham réglait ainsi théoriquement tous les cas de différends entre le pape et les dirigeants temporels, comme le souverain de France.[[592]](#footnote-592) L’État existait bien avant l’ère du Nouveau Testament, et Dieu n’a pas remis le pouvoir politique à Pierre ou à ses disciples. Ockham déclare de manière réaliste que l’Empire romain est né avec le pouvoir de l’épée, a subjugué le reste des peuples par la force et, par conséquent, peut périr par la même violence.[[593]](#footnote-593) La question du pouvoir coercitif prouve que l’empire et la papauté n’ont pas la même forme de pouvoir. Une théocratie n’est pas non plus possible dans le christianisme. Le pouvoir de l’Église a été donné à la prêtrise du Nouveau Testament choisie par Dieu. Un tel mandat n’est pas héréditaire comme c’était le cas avec le sacerdoce d’Aaron dans l’Ancien Testament. Le pouvoir papal n’a aucun pouvoir politique contraignant, ni de lui-même ni du Conseil de l’Église, car la forme de son pouvoir est différente.

Par conséquent, Ockham défend la revendication du pape, qui, par un mandat divin, conserve une autorité absolue et souveraine sur le peuple chrétien du titre de protecteur de la foi. Cette tâche a été confiée directement à Pierre et à ses disciples et fait partie de leur autorité spirituelle inaliénable sur tout le peuple chrétien.[[594]](#footnote-594) Pierre et ses disciples forment ce rocher sur lequel, selon l’*Évangile de Matthieu*, l’autorité de l’Église a été établie (Mt 16:18). Le Concile de l’Église composé de tout le peuple chrétien n’a pas une telle autorité, car Pierre reçut de Dieu le mandat de diriger l’Église directement, sans la délégation du concile ni la communion des apôtres. Le peuple chrétien peut rappeler un pape hérétique par le Concile, ou le dirigeant chrétien peut le faire au nom du peuple chrétien. Marsile de Padoue fondait l’autorité du pape sur le modèle du mandat politique de gouverner ; il a conféré la souveraineté du pouvoir coercitif (*vis coactiva*) au peuple chrétien et au concile de l′Église. Ockham donnait « *plenitudo potestatis* » ecclésiastique exclusivement et directement au pape ; il a donc rejeté le conciliarisme de Marsile. Ockham argumente contre Marsile au nom du transfert direct du pouvoir à Pierre et à ses partisans. La raison est à nouveau liée à la deuxième analyse. Marsilius commit une erreur dans la définition générique de la rationalité pratique, qui a été appliquée à tort à la nature complètement différente du pouvoir papal. La causalité du pouvoir papal est donnée par le transfert du pouvoir de Dieu au pape, et non de Dieu au concile, puis au pape. En fait, le mandat donné par Dieu au pape qui lui a permis d’agir possède la même nature de *lex divina* (mais pas le même genre) que le mandat donné par Dieu à toute l’humanité qui a reçu le droit de gouverner la Terre. Maintenant, il est évident pourquoi Ockham a fondamentalement et sans équivoque rejetée la figure du conciliarisme que Marsilius a élaboré dans son ouvrage *Defensor Pacis* (1324). Selon Ockham, le pouvoir du peuple chrétien est subordonné à la souveraineté papale donnée par Dieu (Lagarde 1937, 431–43). La raison du rejet du conciliarisme est à portée de main. Cette théorie appartient à la sphère générique de la rationalité politique, où la société des citoyens libres en tant que souveraine *causa sui* confie au dirigeant l’exercice du pouvoir. Le pouvoir politique passe de Dieu à toute l’humanité et ensuite aux personnes concrètes. La communauté politique, selon sa décision souveraine, transfère son pouvoir inaliénable au dirigeant, ou elle le conserve et peut gouverner de toute autre manière. En politique, la vision conciliariste s’applique, car la source du pouvoir se trouve dans l’assemblée du peuple elle-même. Le mandat du pouvoir qui garde le pape appartient à la sphère génériquement différente. C’est le pouvoir de l’autorité ecclésiastique, où le modèle de *causa sui* appartient à Dieu et ensuite directement au pape. En raison de la nature différente de *causa sui* papale, il est évident, d’autre part, que le pouvoir politique, par la nature même de la question, n’appartient pas à la papauté. Pierre n’a reçu aucun pouvoir politique du Christ, entre autres parce que Jésus renonçait à l’exercice d’un pouvoir politique coercitif dans sa vie terrestre.[[595]](#footnote-595) Le pape n’a aucune prétention politique directe au pouvoir. Marsilius a prétendu la même chose, mais sa théorie était basée sur une fausse explication en ce qui concerne le genre des deux types de pouvoir. Sa théorie unifiée du pouvoir ecclésiastique et séculier était en fait du même genre que la bulle *Unam Sanctam*, mais l’ordre de préférence était simplement inversé. Ockham clairement indiquait que le peuple chrétien n’avait aucun droit au pouvoir spirituel suprême, car la *causa sui* était donnée au pape en tant qu’autorité ecclésiastique directement par Dieu en forme de *lex divina*. Puisque les deux types de pouvoir sont différents selon leur genre et du point de vue de la causalité, le Concile de l’Église n’a aucun pouvoir ecclésiastique sur le pape, et le pape n’a aucun pouvoir politique sur les dirigeants séculiers. Le pouvoir ecclésiastique n’est pas fondé sur le même principe que celui de la communauté politique. La source du pouvoir papal clé de lier et de délier réside directement avec Dieu, et le transfert de ce pouvoir est effectué de manière sacramentelle à Pierre et à ses disciples. Aucune communauté de chrétiens ou un Concile ne peut ni déléguer ni retirer cette commission divine au pape. Selon Ockham, la communauté des chrétiens n’a aucun pouvoir papal, car ni le peuple chrétien ni le Concile ne sont *causa sui* à l’égard de la papauté. Une critique explicite de l’œuvre *Defensor Pacis* de Marsilius se trouve dans la troisième partie de l’œuvre *Dialogus* écrite après 1338. La partie théologique de la critique de Marsilio par Ockham analyse la primauté papale et rejette les arguments concernant la supériorité et l’infaillibilité du concile général. Le pouvoir coercitif en matière de foi et de morale est confié à Pierre et à ses disciples directement par Dieu et en dehors de la force légale du Concile de l’Église. Marsilius a créé une théorie unitaire qui donnait tout pouvoir au peuple de l’Église. Selon Ockham, Marsilius abolit l’autonomie de la sphère spirituelle venant directement de Dieu en tant que causalité originelle du pouvoir du pape. Ockham considère la traduction de l’autorité papale au concile de l’Église ou le processus inverse comme une hérésie évidente. Le peuple de Dieu ou le Conseil de l’Église n’ont jamais eu le pouvoir des clés de Pierre ; ils ne peuvent pas le remettre non plus. De même, le dirigeant n’a pas et n’a pas de pouvoir sur lui-même, puisque le droit naturel de gouverner appartient au peuple. Les théories du conciliarisme s’appuient à tort sur l’extension politique de l’intellect pratique ; cependant, le pouvoir papal appartient à l’extension théologique de l’intellect pratique. Les deux actes de pratique sont différents en termes de genre, car ils diffèrent du point de vue de la causalité fondatrice donnée comme mandat originel du pouvoir. La brillante critique d’Ockham a rejeté à la fois les revendications spirituelles du conciliarisme politiquement fondé et la revendication ecclésiastique du pouvoir politique émise à tort dans la bulle *Unam Sanctam*.

La brève digression sur la nature du pouvoir politique et papal a montré que dans l’ouvrage *Dialogus* Ockham défendait pleinement la ligne de base de l’interprétation d’Albert et Siger de l’écriture *Politique* d’Aristote. Ockham suivait la même rationalité de théorie politique introduite par l’interprétation de *Politique* faite par Albert qui repose sur la différence fondamentale entre les termes « *regnabilis* » et « *regnativus* ». L’autonomie de la pratique politique est due à la distinction générique entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir séculier dans la mesure où leur causalité effective est génériquement différente. Chaque type de pouvoir a sa propre rationalité et justification ; tous les deux viennent de Dieu comme la source ultime de tout pouvoir. Selon la théorie politique d’Albert, si le pape exerce le pouvoir politique en tant qu’organe exécutif sous la désignation « *regnativus* », il reçoit alors un mandat de gouverner donné par le terme « *regnabile* ». La source ultime de ce pouvoir est entièrement entre les mains du peuple. Ockham spécifia cette différence de manière excellente pour établir trois couches de l’architecture hiérarchisée du raisonnement : la nature de la causalité qui génère le pouvoir ; le mandat légal qui établit le droit d’exercer ce genre de pouvoir ; la légitimité de la personne agissante qui a reçu ce mandat par *translatio imperii*. Tout d’abord, il y a la source originelle en tant que règle de Dieu qui a établi la nature spécifique du pouvoir spirituel ou séculier. Deuxièmement, dans le mode du mandat légitime de gouverner, il y a l’acte d’administration valide ou invalide du pouvoir, qui dans le cas du pouvoir spirituel est délégué par Dieu au pape, ou dans le cas du pouvoir politique à la totalité de l’humanité. Troisièmement, l’acte légitime ou illégitime du pouvoir ainsi transféré est analysé dans le cadre de telle ou telle personne concrète du pape ou du souverain. L’acte exécutif du pouvoir possède sa propre puissance juridique obligatoire (*vis coactiva*), que le peuple peut exercer politiquement et le pape spirituellement. La règle de la loi divine et humaine est donnée d’une manière différente à chaque fois. Dans le cas du pouvoir politique, cette légitimité va de Dieu à la communauté humaine en tant que loi naturelle ou en tant que suprématie du pouvoir, que le peuple peut transmettre au souverain par délégation. Le pouvoir de loi divine, en revanche, est complètement séparé du pouvoir politique, car sa délégation de Dieu va directement au pape. La source finale de la loi spirituelle et laïque est Dieu en tant que la cause finale. Dans le cas d’un pape hérétique, la fonction coercitive est assumée par le conseil général, le peuple chrétien ou le dirigeant chrétien, qui agissent au nom du peuple chrétien. Cependant, la raison de cela doit être absolument impérieuse lorsque l’exercice de la fonction est annulé en raison de la personne du pape en question. Il est *causa sui* en tant que le pape, et non le peuple chrétien. Le peuple peut déposer le dirigeant temporel à tout moment, puisque le dirigeant a obtenu le pouvoir du peuple. Toute la théorie de la pratique ecclésiastique et politique a un caractère aristotélicien clairement expliqué. La rationalité découle du syllogisme pratique qui établit le fondement de la politique. La loi générale est universelle, mais le maillon intermédiaire du syllogisme pratique est ce qui compte. La cause effective est liée à la personne concrète et agissante sur le mode de *tertium genus*. Ce sont des dirigeants et des papes historiquement donnés. Si la détermination du pouvoir est donnée de manière abstraite, alors les instances universelles spécifiques (humanité, peuple romain, royaume, papauté) sont données sur le mode de *quartum genus*. L’acte du pouvoir séculier ou papal est établi de deux manières ; son autonomie est justifiée par la rationalité générique qui correspond à l’extension pratique en question. Par conséquent, nous avons affaire à deux types différents du syllogisme pratique, qui sont basés sur la causalité des actions singulières de tel ou tel pape et empereur dans le mode existentiel de *tertium genus*. Les deux détenteurs du pouvoir génériquement différent sont faillibles et pêcheurs et peuvent être condamnés *in extremis* pour leurs actions et déposés soit par le Conseil de l’Église, soit par la communauté politique. La rationalité donnée sur le plan de *quartum genus* détermine le pouvoir ecclésiastique général de ce pape singulier, et la seconde rationalité, à son tour, le pouvoir séculier général de ce souverain singulier. Ceci complète le syllogisme pratique, puisqu’il a à la fois la majeure prémisse universelle et la mineure prémisse particulière pour faire la conclusion pratique correcte en matière de politique, de foi et de la morale. Cette distinction brillante faite par le dernier représentant du premier averroïsme, les deux types d’objectivistes modernes l’ont rejetée. Le théocrate radical Aegidius défendait les intérêts du pouvoir papal unitaire ; le conciliariste radical Marsilius défendait les intérêts du pouvoir unitaire du peuple. Les deux zélotes d’un modèle objectiviste d’action sur le mode d’une vérité univoque ont commis l’erreur d’abolir la causalité de la personne libre d’agir dans le maillon intermédiaire du syllogisme pratique. La personne est donnée d’une part, en ce qui concerne la *recta ratio* de l’autorité spirituelle et, d’autre part, en ce qui concerne la *recta ratio* du pouvoir séculier. Ockham savait très bien que la personne libre est une *causa sui* souveraine. Le pape peut aussi devenir un hérétique, ce qui pour lui était probablement le pape Jean XXII. Mais la papauté et les empires sont des concepts universels, dont le ratio est donné en dehors des personnes agissantes. Cette distinction entre *tertium* et *quartum genus* avait été introduite par Averroès afin de distinguer les actes personnels des définitions générales.

L’herméneutique de la théorie politique a montré qu’Ockham est aussi un authentique représentant du premier averroïsme sur ce point. De plus, il était doté d’une réelle prudence. Son excommunication judiciaire a été oubliée, grâce à sa maîtrise universelle et à sa diplomatie, qu’il a utilisées au profit de l’empereur allemand et du clergé de l’Église locale. Sa brillante polémique avec l’école victorieuse de *Modernorum* s’opposait à la fois à la revendication papale d’omnipotence et au conciliarisme de Marsile. Dans l’acte de *damnatio memoriae* moderne, ce dernier représentant du premier averroïsme reçut l’étiquette objective du soi-disant nominaliste. Cette erreur philosophique révèle définitivement le sens historique de l’objectivité dans sa vérité et son mensonge. Les moulins à vent du modernisme académique et ecclésiastique tournaient diligemment pendant des siècles entiers ; ils produisaient tellement de sophismes que l’attaque donquichotique du dernier représentant du premier averroïsme ne pouvait plus les arrêter. Après la mort d’Ockham, le sens de la gigantomachie décrite ci-dessus entre le premier et le deuxième averroïsme passe en Léthé objectivement donné. L’historialité (*Geschichtlichkeit*) du premier et du deuxième averroïsme est d’abord devenue une historicité obscure (*Geschichte*) de la philosophie et a finalement abouti à une histoire positiviste de la pensée objective. L’histoire établie par des Furies académiques célèbre frénétiquement le type victorieux de rationalité instrumentale de l’Occident, qui repose exclusivement sur des erreurs philosophiques et l’instinct animaliste d’autopréservation des élites victorieuses. La gigantomachie sur la substance, interprétée selon l′*a/lètheia* de Heidegger, est maintenant définitivement présentée à la fin des luttes philosophiques du premier et du deuxième averroïsme. L’archéologie herméneutique a révélé l’ensemble du sens dans le mode *de fine*. La pensée de *via Modernorum* a traversé toutes les matrices d’objectivité étudiées. L’enquête sur la métaphysique nouvelle faite par Scotus et contestée par Ockham conclut la donation d’objectivité. Son histoire commencait à la fin de l’Antiquité et elle est passée par la Falsafa jusqu’à l’Occident latin. La nature herméneutique de cette donation a été façonnée par les existentiels interprétés comme diverses formes de *dativus obiectivus*. Objectivement, il est certainement vrai que l’histoire est écrite par les gagnants et qu’elle est basée sur leurs positions idéologiques ou autoritaires. La nouvelle forme de métaphysique a résolu ou annulé les disputes de la génération précédente par l’abolition historique des deux écoles qui défendaient l’héritage philosophique d’Averroès. Après leur déclin, le différend sur le soi-disant averroïsme est devenu dénué du sens. La vérité de cette lutte a été présentée du point de vue des transformations d’*alètheia* de Heidegger qui ont progressivement révélé les erreurs d’époque de la modernité liées à l’éclipse de la substance première en métaphysique. En éthique et en politique, la personne agissant librement était également damnée. Le cours nihiliste de la métaphysique a été interprété comme un événement caché de l’Être lui-même (*Ereignis*) qui présentait les époques interprétées et les matrices de la pensée à travers les formes modifiées de l’étant métaphysique. Le tournant fatidique de l’existant aristotélicien, dont le sens a été complètement oublié par l’éclipse de la première substance (ἐποχή), est donné par le tournant de la métaphysique vers la forme objective de l’être. L’errance objective des époques ultérieures du modernisme et du postmodernisme crée une nouvelle forme de l’histoire de la pensée, qui est liée de manière nihiliste (*Irre*) à la gigantomachie entre le premier et le second averroïsme. Après l’entrée historiquement victorieuse de la modernité, toute science spéciale peut explorer le domaine objectif de *tertium ens*. La vérité objective sur l’homme et le monde, manifestée sur le mode de la certitude subjective et de la preuve, peut être recherchée à travers la philosophie analytique, les neurosciences conçues cognitivement ou le potentiel évolutif mimétique et culturellement donné de l’ADN. Les sciences spéciales n’ont plus besoin de savoir quoi que ce soit (*nihil*) sur la détermination essentielle de l’objectivité ; elles sont aussi compétentes dans la détermination objective de l’étant qu’un poisson dans l’eau.

La conception franciscaine de la volonté souveraine, intime et démiurgique a ouvert la sécularisation de l’Occident et est devenue la base spirituelle du capitalisme calviniste. L’appétit mystico-érotique de Bonaventura pour la matière rencontrait l’appétit hypostasié de la volonté démiurgique intime d’Olivi. L’objectivation de *Cantique des Cantiques* a eu un grand succès dans la mythologie capitaliste, car elle a créé l’idéologie de la nouvelle croisade. Olivi est devenu l’une des premières victimes intellectuelles des rangs de *Modernorum*. Il a été sacrifié sur l’autel du modernisme, suivant ainsi le sort de l’antimoderniste Siger de Brabant qui était son véritable maitre. Les franciscains ont détruit la tombe bien visitée d’Olivi à Narbonne en 1318. Sous l’influence des Furies obsédées par la religion, ils ont dévasté la tombe du fondateur du nihilisme occidental, ne sachant pas ce qu’ils faisaient réellement. Olivi était à juste titre vénéré comme un bienfaiteur et un mystique, et c’est dans ce double esprit de mysticisme chrétien et de nihilisme philosophique qu’il a également fondé le capitalisme. Du porteur moderne (*subiectum*) de la volonté absolument donnée est né le sujet réformateur de la rédemption et de la condamnation, et par la suite aussi le sujet séculier du capitalisme. Ce développement historique cache la réponse finale à la question de la forme souhaitée de *dativus finalis*. La volonté moderne basée sur la conception de la vérité comme *rectitudo* acquit un caractère rédempteur. Dieu moderne avicennien conçu comme *Dator formarum* est effectivement mort dans la philosophie de Scotus, laissant derrière lui une structure ontothéologique rationnelle. Martin Luther, un moine augustin, introduisit les thèmes fondamentaux des modernistes dans la théologie postmoderne. L’être humain substantiellement divisé est uni par la volonté et par une forme extérieure de rédemption. Luther a lié les deux problèmes clés de *Modernorum*, c’est-à-dire la certitude et la plénitude de la vérité, en établissant un nouveau sujet théologique de l’Occident. Le *rectitudo* divin du salut rencontre le *certitudo* humain du péché. Leur union est donnée par l’acte personnel de foi ; la volonté du pécheur est éclairée par Dieu. La justification procède grâce à l’acte souverain de la sélection divine (*sola gratia*) et est acceptée grâce à l’acte de la volonté personnelle et de la foi du pécheur (*sola fide*). Luther a interprété le mystère du salut selon l’*Épître aux Romains* *(iustus ex fide vivit*, Rm 1:17). La *certitudo* nécessaire du salut divin est assurée au pécheur par le passage à l’étage mondain de l’existence rejetée qui a été rachetée par l’action divine. Le droit à cette transition existentielle est garanti par le sacrifice rédempteur du Christ. L’illumination du pécheur vient de l’extérieur, par la grâce divine non méritée. Il n’y a pas de médiateur entre le pécheur et Dieu. La Réforme a placé l’acte personnel de foi en dehors de la médiation de l’Église catholique, ce qui fait un geste tout à fait moderne. Le deuxième averroïsme mit la cognition en dehors de la correspondance des sens et en dehors d’*intellectus possibilis* d’Averroès ; Olivi donnait un libre arbitre substantiel en dehors de l’intellect pratique. Ceci fournit la réponse finale à la question de savoir comment la volonté démiurgique a créé la *Weltanschauung* de postmodernité dans la vision théologique réformée qui concerne la totalité de l’étant (*dativus modi*). Le sujet de la Réforme créé à l’époque de la postmodernité a remplacé le sujet catholique originel déterminé par l’avicennisme de la modernité. Dans la Réforme, la thèse « *operatio sequitur esse* » est vraie en ce qui concerne l’existence justifiée. Le protestantisme compléta le nihilisme métaphysique du second averroïsme en lui donnant un caractère rédempteur. L’« *operatio* » capitaliste suit l’acte de rédemption divine, qui change radicalement la vie quotidienne et l’existence de l’ancien pécheur. L’activité du sujet capitaliste conduit nécessairement à la certitude subjective du salut (*certitudo*) en fin de vie. Dieu souverain accorde le salut par sa justice rédemptrice (*rectitudo*). L’accumulation morale de la richesse génère un capital qui fait la vérité comme certitude. La foi subjective générée par le capital et les actes repose sur le *rectitudo* divin rédempteur au nom d’un droit pleinement subjectif basé sur la modernité réformée. Le sujet postmoderne s’est ainsi assuré le droit humainement possible à la justification divine selon l’éthique du capitalisme primitif. Avec ce capitalisme historiquement pleinement donné, le postmodernisme a complété l’historialité de la modernité. Au début du modernisme, l’idée du purgatoire est apparue de la même manière pour garantir le droit à l’autopréservation éternelle des marchands (OBJ II, ch. 1.6). Cela donne la réponse finale au datif existentiel supplémentaire, qui détermine comment l’étant objectivement défini est devenu un instrument de la technologie scientifique moderne (*dativus instrumenti*). La rationalité instrumentale scientifique et technique est devenue le seul instrument séculier de salut après la mort de Dieu moderne. La Réforme de Luther a complété le chemin spirituel de Bonaventure donné dans l’œuvre *Itinerarium mentis in Deum*. Le sujet pleinement capitaliste fondé par Calvin a acquis une assurance définitive de salut en combinant les deux étages de « *regula agentis in/creati* » de Bonaventure au niveau séculier. Ensuite, Max Weber a décrit le sujet libre de l’Occident fondant le capitalisme calviniste. Ce sujet a actualisé la vision originale du deuxième averroïsme à l’époque du nihilisme métaphysique. La postmodernité a reçu un nouvel itinéraire de rédemption basé sur toutes sortes de capitaux.

Après l’œuvre révolutionnaire de Marx, « *das Kapital* » est devenu un nouveau Dieu, car Dieu moderne était déjà mort. C’est pourquoi toutes les routes postmodernes ne mènent plus à Rome, mais à Wall Street. Des Muses pleines d’esprit ont mis en scène une nouvelle série de divine comédie. L’« Homme blanc » schizophrène est devenu le nouveau sauveur de l’humanité, traînant sans cesse le fardeau impérialiste sur le Golgotha appelé *City of London*. Kipling en tant qu’Homère postmoderne de l’impérialisme anglo-saxon a célébré ce nouveau Messie (« *Take up the White Man’s burden* » ; OBJ II, ch. 3.5). La justice poétique du capitalisme impérialiste est guidée par des Furies démoniaques. Il est caché sous le masque idéologique objectif (πρόσωπον, *persona*) de « l’homme—cadavre ». Il offre une triste réponse à la question de savoir comment le *tertium ens* objectivement défini est devenu un instrument de la science et de la technologie modernes (*dativus instrumenti*). La volonté intimement libre et irrationnelle est désormais pleinement engagée dans le mode de production capitaliste et de conquête impérialiste du monde. Le monde est devenu l’aspect secondaire et accidentel du libre arbitre, aujourd’hui donné presque globalement. Olivi a créé une version capitaliste du « tiers monde » objectivement déterminé, d’où est issu le Tiers Monde contemporain. Cette version du simulacre néoplatonicien a été donnée à l’origine dans le diacosmos de Jamblique et dans la falsafa islamique. À l’ère du postmodernisme, le purgatoire chrétien est devenu un concept économique. Le Tiers Monde contemporain symbolise toute la misère de la pensée et des actes de l’objectivité occidentale basée sur les camps de travail du XIXe au XXIe siècle. Leur transformation finale, à l’ère du nihilisme, complète la définition moderne de l’homme comme un cadavre spécifique, conçu sur le mode de la rationalité instrumentale, qui est devenu un nouveau type de « *totum virtuale* ». » Le nouveau sujet est donné par la définition formelle du pouvoir donné *ex nihilo*, car il représente un être du troisième genre qui est défini comme un individu concret porrétane. Cette remarquable collection de substances objectivement définies tient ensemble grâce au pouvoir d’autopréservation de la volonté démiurgique, donnée comme « *conatus* » de Spinoza. Le cycle néolibéral de ce nihilisme rédempteur a été lancé par l’interprétation unilatérale de Friedrich Hayek de la « main invisible » donnée dans une seule phrase d’Adam Smith. Cet Écossais moraliste économique et à la pensée pratique abordait « *appetitus* » économique du sujet capitaliste dans le cadre de la philosophie morale (*The Wealth of Nations*, 1776). La moralité économique d’Adam Smith fit le fondement du capitalisme ; elle a été remplacée à l’époque du néolibéralisme complet par les dérivés financiers. Elles dominent la dette fictive, qui croît de façon exponentielle grâce aux intérêts composés. Cela fournit également la réponse à la question de savoir comment la connaissance conçue objectivement détruit l’homme dans les guerres mondiales par l’objectivisme, la rationalité instrumentale, le nihilisme de la technologie, ainsi que par l’économisme vulgaire du fascisme corporatif contemporain (*dativus ethicus*). La métaphysique de la volonté substantielle, fondée par Bonaventura et Olivi, a orienté la pensée sur la voie du nihilisme métaphysique occidental. L’époque de la technoscience contemporaine achève la cupidité paranoïaque des croisades menées par les premiers modernistes. Son stade actualisé est guidé par les entreprises mondiales et l’idéologie du néolibéralisme vulgaire. Ce nouveau produit nihiliste, selon l’aphorisme de Marx, est devenu le nouvel opium de la classe moyenne culturellement dégradée. La classe ouvrière se retrouvait déjà comme l′« *animal laborans* » décrit par Arendt ; il sera remplacé par des robots et de l’intelligence artificielle lors du prochain cycle de production post-capitaliste. Cette « *universitas humana* » nihiliste se dirige vers une autre guerre mondiale. La classe dirigeante des nouveaux illuminés utilise la rationalité instrumentale collectivement donnée comme instrument fondamental (*dativus instrumenti*). Ensuite, dans l’acte de *Mobilmachung* objectif et global, les  « ressources humaines » seront appelées à sacrifier leur vie. Cela se fera au nom de la paix future, donc réellement non existante. Après l’utilisation des moyens techniques appropriés, la paix future doit venir sur la Terre conquise avec la même logique de nécessité que l′Antéchrist futur devrait venir à l’époque de Grosseteste.

# 7. Complexe objectif d’Œdipe

Le conflit millénaire sur la métaphysique, déterminé par Platon ou Aristote, peut être illustré par un exemple intéressant. La formation géologique des îles aléoutiennes et hawaïennes ou du parc de Yellowstone sur Snake River est due au fait que sous la couche solide terrestre d’environ 100 km d’épaisseur (lithosphère), à une profondeur d’environ 400 km, se trouve un foyer magmatique alimenté par la chaleur provenant du noyau externe de la Terre (appelé « *hotspot* »). Le foyer magmatique ne change pas de position au cours des millions d’années. Seule la couche supérieure des plaques terrestres se déplace, en l’occurrence la plaque lithosphérique du Pacifique ou de l’Amérique du Nord. Le foyer magmatique stable du noyau de la Terre fait fondre les plaques externes mobiles dans les points de contact toujours nouveaux. À cet endroit, il se forme une caldeira supérieure située à quelques kilomètres sous la surface. Après des centaines de milliers d’années, la chambre supérieure du supervolcan entre périodiquement en éruption en raison de la surpression du foyer inférieur, formant soit de nouvelles îles, soit un énorme cratère, comme était le cas dans le du parc de Yellowstone. L’herméneutique n’étudie pas les couches géologiques du supervolcan, mais le lent mouvement de pensée philosophique, dont le produit est une vision objective du monde et une connaissance scientifique correspondante. Les matrices d’objectivité ont montré que la gigantomachie cachée entre Platon et Aristote se répète sans cesse au cours des millénaires. L’événement originel concernant la gigantomachie de Platon et Aristote brille au plus profond du Léthé de l’Être ; de là, de nouvelles configurations du sens de l’existant n’ont cessé d’émerger. Au cours des générations et des siècles, des génies entraînèrent de nouvelles éruptions de pensée qui formèrent la métaphysique occidentale et son paysage dynamique. Le datif archaïque des mystères est devenu le datif principal de la première philosophie, puis il s’est transformé en datif métaphysique et enfin en datif objectif. L’archéologie de la vérité apollinienne et musicale en tant que non-dissimulation (*a/lètheia*) montre comment la pensée métaphysique répondait au défi de l’Être en tant que substance. La première gigantomachie de la substance entre l’Académie et le Lycée a eu lieu dans l’Antiquité tardive ; elle est passée à la falsafa, puis à la scolastique naissante. La dernière série de disputes philosophiques sur la détermination de la substance avait lieu au XIIIe siècle ; elle forma l’objectivité contemporaine.

L’interprétation de six matrices permit d’établir l’ensemble des événements des éruptions précédentes (*Ereignis*) dans la triade de l’historialité, de l’historicité et de l’histoire. Chaque fois, il y avait une nouvelle donation métaphysique, jusqu’à ce que le stade actuel du nihilisme métaphysique ait été atteint. La phrase introductive de la réflexion affirmait que l’étude herméneutique de l’objectivité ne devait pas être objective, mais vraie, car elle veut devenir sage. Le présent ouvrage s’est donné pour tâche de mener une enquête impartiale sur les grandes luttes de gigantomachie de la substance, inconnue jusqu’à présent, menées par les adeptes du premier et du second averroïsme. Les matrices d’objectivité décrivent les différentes batailles et leurs acteurs, en suivant l’exemple bien connu de l′œuvre *Histoires* d’Hérodote. Le sens de l’objectivité était présenté sur le mode de l’exploration archaïque (ἱστορία). Hérodote et l’herméneutique ont suivi les signes donnés par la sémantique apollinienne de Delphes et ils les ont interprétés. De la même manière, Hérodote établit la première histoire, et Socrate fonda l’amour de la sagesse. L’herméneutique de l’objectivité présentait la totalité du savoir sur le plan de *demonstratio* archaïque d’Hérodote (ἱστορίης ἀπόδεξις, *Hist*. 1.p.1). Le Père de l’histoire donna une tâche sans fin aux défenseurs de l’interprétation apodictique du passé. Le triangle herméneutique manifeste le sens des actions humaines qui faisaient des époques entières (τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων). La tâche de l’exploration apodictique est évidente, puisqu’elle est double : il faut voir ce qui s’est réellement passé et le juger selon l′*alètheia* des Muses. Premièrement, le sens le plus important de l’historialité et de l’historicité humaine ne doit pas être enterré par le passage du temps chronos (τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, ibid). Deuxièmement, les acteurs les plus importants ne doivent pas être privés de la juste part de gloire impérissable des mortels (ἀκλεᾶ γένηται, *Hist*. 1.p.4). Dans la recherche apodictique, suivant l’exemple d’Hérodote, il faut décrire les actions immortelles des platoniciens et des aristotéliciens, afin qu’aucun d’entre eux ne perde sa part méritée de la gloire immortelle. En décrivant le schéma archaïque de la culpabilité tragique (*manía*), Hérodote suivit le pouvoir de l’hubris et de la pleonexia, qui étaient actives au tout début des Guerres médiques. À l’instar des oracles pythiques, ses écrits ont interprété de manière apodictique la dispute archaïque entre les Mèdes et les Perses, qui exerçaient une influence décisive sur l’histoire des guerres entre les Perses et les Grecques. L’herméneutique avec l’aide des Furies réconciliées (*Les Euménides* d’Eschyle) assure l’immortalité de la pensée humaine (κλέος, *gloria*). L’accusation (*kategoría*) de la gigantomachie philosophique et la non-dissimulation catégorique de cette dispute (*alètheia*) ont été accomplies dans l’assemblée des sages mortels sur l’agora herméneutique. Les amoureux de la sagesse occidentalle suivent le chemin de la première philosophie. Elle s’est achevée tragiquement par la recherche de la vérité apollinienne que Socrate menait. Le concept de l’exploration sage et donc tragique de soi-disant objectivité n’existait pas encore dans une narration dramatique de ce péché héréditaire. Dans l’introduction de la première partie, l’herméneutique a interprété de manière tout aussi apodictique l’*hýbris* et la *manía* originelles du modernisme. L’allégorie de la caverne de Platon, analysée dans l’introduction de l’ouvrage, créa une forme tragique de culpabilité intellectuelle, qui a été transmise d’une génération des instituteurs à l’autre sous la forme d’une folie idéale de la pensée. Après Platon, les universitaires peuvent vivre dans la caverne démunis de la réalité, mais certainement pas des idées. La gigantomachie commença au Lycée aristotélicien, lorsque le monde platonicien des idées a été condamné comme un monde parallèle non existant de l’esprit académique maniaque. L’étude de cette tragédie philosophique, et plus tard aussi de la tragicomédie, a retrouvé la forme originelle de *Lichtung* archaïque et métaphysique, d’où l’objectivité est entrée dans l’histoire de la pensée occidentale, par l′entremise de gigantomachie entre le premier et le second averroïsme. L’herméneutique a esquissé le récit philosophique (μῦθος) qui concerne l’histoire des deux écoles aujourd’hui disparues. Selon Hérodote, il fallait trouver le système complexe de causalité cachée à l’origine de cette sorte de gigantomachie. La cause profonde de cette polémique était la nature irréconciliable de la vérité et de la non-vérité métaphysique. C’est la raison pour laquelle les représentants de l’aristotélisme et de *Modernorum* se sont battus l’un contre l’autre (δι᾽ ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι, *Hist*. 1.p.5). La causalité de l’aristotélisme est fondamentalement différente de la causalité de la modernité ; c′était la cause de la dernière gigantomachie de substance menée jusqu′à présent. Datant de l’époque d’Homère, l’immortalité rhapsodique mise dans l’histoire de la pensée exige que chaque participant qui prit parte à cette guerre de Troie pour la substance, puisqu’il doit recevoir une part méritée de la gloire immortelle. La distinction entre la part d’immortalité accordée aux mauvaises et aux bonnes actions (κρίσις) est déterminée par la communauté philosophique vivante. Leurs sages représentants préservent le sens de cette gigantomachie pour aujourd’hui dans *scholé* librement exercée. Le commencement de l’herméneutique dans les mystères (*Anfang*) permet d’étudier le début de la métaphysique (*Beginn*). Ce double règne (ἀρχή) de la pensée archaïque oblige l’archéologie de l’objectivité à s’engager dans la dispute de deux formes de métaphysique. La lutte pour la forme historiale de vérité exige que la pensée amicale de l’herméneutique (*Andenken* de Heidegger) reste attentive aux appels de l’Être. Le sage cherche ce que l’histoire de la pensée est réellement ; cela n’est pas un jeu de simulacres mené par des Furies éduquées académiquement. Grâce à cette exégèse critique de la forme originelle de philosophie, l’archéologie herméneutique est devenue une composante d′une gigantomachie intemporelle qui concerne la nature même de la vérité. L’une de ces batailles de la guerre de Troie philosophique est aussi la manœuvre trompeuse de la métaphysique fondée par Platon qui résumait la vérité de la gigantomachie en une substance idéale. Nous avons analysé cette synecdoque mensongère sur le mode « *pars pro toto* » dans le *modus ponens* incorrectement donné de la logique et de l’objectivité modernes. L’interprétation qui suit l’effet caché de la sémantique apollinienne s’est battue aux côtés de ces vrais penseurs qui ont perdu la gigantomachie. Au cours de l’histoire positive faite par *dativus obiectivus*, la forme objective de la substance gagna la bataille. Mais du point de vue de la forme originelle de la vérité, les vrais vainqueurs ont droit à une pleine mesure d’immortalité humainement possible. Prise sur le mode tragique du renversement au contraire, leur perte montre la lutte réelle de philosophie pour la vérité apollinienne et socratique.

La présente version de la recherche apodictique s’inspire méthodiquement de la nature de l’histoire proposée par l’historien français Michel de Certeau. L’historien français Jules Michelet (†1874) écrivit dans l’introduction de son chef-d’œuvre *Histoire de France* que les morts, qu’il a ramenés à l’existence historique, retournent dans leurs tombes pour être moins tristes. Contrairement aux pythies, aux voyants et aux nécromanciens, l’historien pratique une sorte de la nécromancie particulière ; il fait revivre les acteurs morts de querelles passées, ainsi que des abstractions telles que la « France » ou le « peuple ». Il fait parler ces abstractions et ces personnes mortes à travers l’histoire et leur donne la forme conceptuelle de l’existence dans le monde des vivants (Certeau 1975, 47–53). La nécromancie herméneutique interprètait les luttes entre le premier et le second averroïsme de telle sorte qu’elle a réveillé les acteurs plus ou moins célèbres des anciennes disputes qui concernent le sens métaphysique de l’existant. Nous les avons fait passer du royaume des ombres à l’existence historique. L’herméneutique de l’objectivité a créé l’histoire musicale de la modernité en inversant l’ordre des vainqueurs et des vaincus selon le proverbe biblique des derniers qui seront les premiers : Muhammad Ibn Rushd, Pierre Abélard, Guillaume d’Auvergne, Siger de Brabant, Boèce de Dacie, Dante Alighieri, Guillaume Ockham. La vérité et la justice au sens d’*alètheia* philosophique, nous les devons avant tout à Averroès et à ses authentiques successeurs Latins dans l’école du premier averroïsme. Leur œuvre a été révélée sous une forme nouvelle. Par cette nécromancie, l’herméneutique archaïque laisse parler la puissance intemporelle originelle de la mémoire historique (Mnémosyne) dans notre temps présent. L’exégèse des matrices réalisée dans le cadre de l’interprétation herméneutique montre les différentes voies par lesquelles le sens de l’Être est entré dans l’histoire de la pensée. Cela s’est fait par le biais de disputes philosophiques liées à la gigantomachie de la substance. Là encore, la thèse initiale s’applique : la vision herméneutique du passé n’est pas objectivement vraie, car elle doit être vraie à la manière de la vérité apollinienne. Lors de leurs voyages dans le royaume du passé, du présent et du futur, des voyants et des chamans connaissaient effets de cette vérité ; ils apportaient le pouvoir de la mémoire aux contemporains sages et imprudents (*Iliade* 1.70). L’herméneutique archaïque est descendue dans le royaume des morts et suivit les signes parménidiens qui montrent le chemin de compréhension apollinienne qui reste très ambigüe (πλακτὸν νόον ; DK 28, B 6.13). Ce parcours compliqué suivit les traces de l’historicité sur le mode de *Lichtung* de la vérité et de la non-vérité. La vérité des Muses est cachée dans les signes ambigus donnés au penseur sage qui étudie le royaume des personnes à deux têtes (δίκρανοι, B 6.12). L’interprétation du monde de l’ombre qui se fait de l’objectivité retourne une fois de plus à la philosophie réelle à travers la Porte du Jour et de la Nuit (B 1.34). Ulysse, Parménide et même le métaphysicien Aristote suivaient le chemin du vrai Soleil astronomique. Après avoir traversé le monde ambigu de l’objectivité, l’herméneutique peut raconter toute l’histoire de la gigantomachie selon l’*alètheia* des Muses. Nous sommes obligés de le faire sous la menace d’une punition venant des mains de la déesse Dike. Cette puissance divine inventive et punitive (Δίκη πολύποινος, B 1.37) garde la vérité du cosmos et son ordre éternel pour passer les Portes du Jour et de la Nuit. Le Soleil va dans une seule direction ; telle est la forme de la justice divine.

L’interprétation a montré comment l’aveuglement sur la nature de la première et de la seconde substance s’est accru au cours de l′histoire. La modernité commençait par l’abandon primaire de l’Être dans la première métaphysique (*Seinsverlassenheit*) jusqu’à l’oubli de l’être de la substance réelle dans la métaphysique moderne (*Seinsvergessenheit*). La substance n’est plus énoncée *per prius* sur le mode originel, hyparchique, selon *Catégories* et *Seconds Analytiques*. Aristote prit la perception sensuelle de la substance réelle comme l’événement fondateur de l’être métaphysique (τό τί ἦν εἶναι) et il elaborait la premiére version du datif métaphysique. La seconde substance énoncée de manière catégorique établit le sens de l’existant par rapport à l’existence réelle de la première substance qui existe ici et maintenant (τόδε τι). La substance première possède l’être originel en vertu de *dativus possessivus*. La causalité de la substance première agit dans la preuve scientifique par le principe « *ex inmediatis* ». La preuve énonce scientifiquement la connaissance secondaire donnée dans le mode universel qui existe donc seulement dans l’esprit. La modernité transformait le *dativus possessivus* aristotélicien donné sur le mode hyparchique en *dativus possessivus* subjectif donné sur le mode « *absolute* ». Le sujet remplaçait le sens catégorique dérivé de la substance première par sa propre autorité (*dativus* *auctoris*). Platon et ses élèves sont devenus les fondateurs (*auctores*) de la mythologie académique donnée comme une sorte de vision idéologique du monde. La vision néoplatonicienne du monde issue de la caverne platonicienne remplaça l’aristotélisme classique. Sous la direction des Furies formées à l’université, le modernisme produisit une nouvelle forme de parousie, puisque le sens de l’être est révélé au-delà des premières substances. La modernité autoritaire n’a plus à s’inquiéter de la première substance réelle après la création de Rome académique donnée par le meurtre de Socrate qui est un nouveau Rémus. Chaque universitaire, comme Romulus, soutient avec le pouvoir académique que la vérité donnée par les douze oiseaux est objectivement plus vraie que la vision originale et première de Rémus, qui ne voyait que six oiseaux. Le progrès donné sur la base des douze oiseaux est un *factum* humain indéniable ; il effaça le faible signe divin donné par six oiseaux. La recherche de la vérité pythique menée par Socrate est tombée dans l′oubli. Après l’extinction de la sagesse archaïque, seule la connaissance objective de l’essence définie par la « vision » subjective suffit aux intellectuelles modernes. L′herméneutique suit le caractère eschalogique de l′investigation donnée *de* *fine*, mais à travers la trajectoire circulaire du Soleil. À partir d'un commencement archaïque caché, nous examinons la vérité « victorieuse » de Rome antique aujourd'hui détruit et le déficit de la pensée contemporaine. C’est pourquoi l’herméneutique, en empruntant le chemin du Soleil pour suivre Ulysse rusé, n’a pas été arrêtée par le chant des sirènes et par les faux signes des Furies académiques qui sont de toute façon sous la domination de Dike. Selon la philosophie de Parménide, l’interprétation erronée reste dans le domaine des simulacres et elle ne mène nulle part (παλίντροπός ἐστι κέλευθος, B 1.16). Les troglodytes postmodernes ne quittent plus la grotte, dans laquelle ils sont devenus complètement chez eux. Les troglodytes ont décoré l’environnement familier de la grotte de trésors numériques, mathématiquement déterminés, éclairés par la lumière artificielle, fabriqués à partir d’un esprit métaphorique soutenu par des simulations informatiques. La philosophie maniaque, construite sur le nihilisme métaphysique, est devenue la servante de la connaissance numérique. Guidée par l’intellect solaire, la mythologie objective assure l’odyssée virtuelle de la pensée dans le cadre d’une spéculation absolue et faite par des escamotages de pensée proposée *ad hoc*. Les illuminés postmodernes ont transformé la gigantomachie de la substance d’abord en une divine comédie moderne et aujourd’hui seulement en un cabaret postmoderne. Le premier cabaret dadaïste, nommé *Voltaire*, a été fondé à Zurich en 1916. Les Muses réunissaient des poètes comme Tristan Tzara et des révolutionnaires comme Vladimir Ilyich Lénine. Ce marxiste russe et visionnaire de l’histoire réelle éditait à la bibliothèque de Zurich (rappelons l’ancien Musaion d’Alexandrie) son ouvrage principal *L’impérialisme comme stade suprême du capitalisme* (1916). La combinaison du dadaïsme, du marxisme révolutionnaire et de la Première Guerre mondiale n’est pas une coïncidence. En combinant la poétique et la révolution, la dernière étape de la tragicomédie des XXe et XXIe siècles commença sous la direction de Furies belliqueuses.

L’exploration herméneutique de l’objectivité repose sur l’ambivalence du verbe grec « voir » et « connaître ». Les sages reconnaissent vraiment les phénomènes qui apparaissent sous leur forme véritable. Les auteurs de tragédies grecques étaient actifs avant l’émergence de la métaphysique ; ils connaissaient les mystères et respectaient le pouvoir des oracles. La première forme de modernité était en train de naître sous leurs yeux. Ils étaient horrifiés par la stupidité qui caractérisait cette nouvelle classe tyrannique. La tragédie *Oedipus Tyrannus* de Sophocle a été mise en scène vers 430 avant J.-C. Le point culminant de la tragédie décrit la rencontre entre Œdipe et Tirésias dans le palais royal. Tirésias fait remarquer à Œdipe qu’il n’a pas besoin de chercher le meurtrier de Laïos de manière compliquée ; il suffit d’avoir un rendez-vous avec lui-même (v. 362). Ce vers contient *in nuce* la tragédie de la modernité ; les contemporains aveugles se rencontrent sur le mode objectif de la connaissance et n’en font pas du vrai sens. Le tyran objectivement omniscient jette le voyant aveugle hors du palais de Thèbes. Cet acte a scellé son destin et le destin de la modernité. Le tyran voit objectivement tout, mais il ne sait rien d’important ; le voyant ne voit rien, mais il sait tout ce qui est important. Le tyran inventif et courageux agit au nom de son savoir et de son habileté supérieure (τέχνη τέχνης ὑπερφέρουσα, v. 380–81). La tragédie sait bien que les actions de cet objectiviste aveuglé et du premier technocrate moderne sont les siennes au sens propre, que ce tyran est l’auteur de son propre destin. Lorsqu’Œdipe s’aveugle de chagrin, le chœur affirme clairement qu’il a commis tout le mal par lui-même et en aucun cas en dehors de lui (κακὰ ἑκόντα κοὐκ ἄκοντα) ; il est responsable du mal causé par ses propres actions et ses propres intentions (αὐθαίρετοι, vv. 1229–31). Œdipe fait l’archétype d′un moderniste tragique. Il rejetta l’avertissement du voyant aveugle Tirésias qui lui montra une vision de son destin. Les connaisseurs de cette tragédie ont bien remarqué que le thème principal est l’incapacité d’Œdipe à se reconnaître et donc à accomplir le commandement principal (« Connais-toi toi-même ! ») venant de Delphes (Lefèvre 1987, Schmitt 1988). La tragédie d’Œdipe offre une signification historique importante pour l’herméneutique. Les Furies archaïques ont reçu pour la première fois dans l’histoire une éducation académique. À cette époque, l’école des jeunes modernistes platoniciens commençait à enseigner à Athènes. Ils se sont cachés de manière sophistiquée sous la recherche de la sagesse de Socrate. L’Œdipe moderne était le technicien du pouvoir et il voyait le monde à travers les lunettes de la métaphysique. Mais ce qu’il aurait dû voir, cela étaient les signes donnés par l’ordre divin. C’est dans cette cécité objective fondée sur le savoir d’un technocrate thébain que se cache le destin de l’existence tragique moderne. Après avoir résolu l’énigme du Sphinx, le roi de Thèbes sait objectivement ce qui est l′homme ; il ne voit pas comment il vit personnellement. À cause de stupidité d’Œdipe et de son hubris, la peste est arrivée à Thèbes, remplacée aujourd’hui par la destruction globale de la biosphère. L’ironie des Muses se manifeste dans le changement de titre du drame, puisque les sophistes contemporains ont remplacé le « tyran » par le « roi ». Ainsi, la tyrannie est devenue le roi de l’ère moderne. De Sophocle jusqu’à Euripide, les tragédies ont bien vu et diagnostiqué l’aveuglement fatal de leurs contemporains oligarchiques, les premiers sophistes et l’école des jeunes platoniciens. L’expulsion du voyant du palais, menée par un brillant et quasi divin technicien du pouvoir et du savoir, montre l’événement fondateur de la castration moderne de la vérité archaïque. Platon était le premier métaphysicien qui mit ce processus en œuvre. Dans le drame de la modernité, l’antihéros moderne Œdipe joue un rôle similaire à celui de Gilgamesh dans le mythe original de la sagesse, qui commente la véritable situation des êtres mortels. Mais contrairement à Gilgamesh, l’homme moderne est incapable de trouver la vérité de l’existence mortelle. Œdipe aveuglé est devenu un sage et il réalisa la vérité tragique de son errance existentielle (*Irre*). Au moment où le tyran connaît toute la vérité sur sa vie, il s’aveugle lui-même. Il sait tout ce qui est essentiel de son destin et il n’a pas besoin de savoir autre chose.

Les derniers auteurs de la tragédie grecque à Athènes ont correctement vu et identifié la place de la connaissance contemporaine (*ortus scientiarum*) dans la métaphysique émergente de Platon et de son école. Ils ont décrit les caractéristiques vraiment tyranniques et tragiques de cette forme technique de la « philosophie première ». L’interprétation de gigantomachie occidentale de la substance est basée sur la lecture pythienne de ce complexe objectif d’Œdipe. L’aveuglement tragique de la modernité peut s’expliquer selon le dicton d’Héraclite qui a été interprété dans l’introduction de l’essai : « Le caractère — à l’homme — un démon  » (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων; DK 22, B 119). Ce dicton fait référence à l’émergence de la modernité et il doit être lu des deux côtés, c’est-à-dire aussi véridiquement que les paroles d’Apollon données par l’oracle de Delphes. L’herméneutique relie la déclaration d’Héraclite au caractère démoniaque de l′étant déterminé par l’objectif avicenniste et cartésien « *cogito ergo sum* ». La tragédie du modernisme doit être prise au sérieux. L’aveuglement postmoderne de la réalité est définitivement donné dans le cartésianisme et il peut se résumer dans la phrase suivante « *cogito ergo aspecto* ». Cette déclaration résume le sens de l’ensemble de l’essai ; il représente un oracle donné sous la forme de la vérité comme *a/lètheia* des Muses. Par conséquent, nous devons lire l′oracle à la manière de l’herméneutique archaïque, c’est-à-dire des deux côtés. La lecture tragique est moderne, basée sur l’exposition du sense de l’être faite par-derrière. La pensée ne va pas à la réalité des substances premières, mais à l’intuition du sens objectif qui n’existe que dans la pensée et dans la volonté démiurgique (*aspectus* d’Olivi). Cet aspect pris de l’être dogmatiquement et autoritairement (*scibile* de Rufus) établit la vision aveugle de la modernité. À la place de la première substance directement vue dans le premier averroïsme, la modernité mit l’être objectif du troisième genre comme l’idée victorieuse de l’Occident. L’interprétation sophistique des *Secondes Analytiques* établit l’éclipse de la première substance. La différence métaphysique entre le « voir » présentatif et le « savoir » perfectif transforma la métaphysique en un abîme sombre (χάος) de l’ignorance académique aveugle (ἀπαιδευσία, *docta ignorantia*). Les auteurs de la tragédie grecque ont pris ce genre de connaissance à juste titre pour une sorte de compréhension démoniaque. Apollon, Dike et Furies habitent ensemble dans les ténèbres originelles du commencement. La pensée non critique du modernisme, qui est tombée dans l′abîme du complexe objectif d’Œdipe, ne prête pas attention aux signes apolliniens. Elle ne suit pas le chemin du Soleil caché qui, même dans le royaume des morts, va dans une seule direction. Le chemin confus des modernes à deux têtes errant dans le domaine idéologique et mythologique des idoles modernes a provoqué un aveuglement tragique, et plus tard aussi tragicomique de la pensée. Le dernier acte mentionné de la divine comédie a été pris en charge par la version scolastique et postmoderne du complexe objectif d’Œdipe, qui est donnée comme un complexe névrotique décrit par Freud (*Verkehrung ins Gegenteil*). La cognition chaotique de métaphysique et de déconstruction d’aujourd’hui expose le sens de l’existant fait par-derrière, à partir des formes intellectuelles potentielles et non de la direction des substances premières actualisées. L’objectivité a été mise en place dans cette façon de penser perplexe (παλίντροπός κέλευθος, *perversio*). La pensée répond à l’historicité cachée révélée par les oracles de Delphi de manière tragique, c’est-à-dire de manière démoniaque. Ainsi commença l’époque de l’éclipse de la première substance, donnée par Platon, Avicenne et Rufus. Le complexe d’Œdipe produit par la forme objective de la métaphysique qui ne voit ni l’identité de la substance première, ni l’ipséité de la personne, ni le droit chemin vers Dieu. La paranoïa de l’intellect actuel réside dans le fait qu’il est absolument logique et donc absolument correct. Cet intellect aveugle n’est pas objectivement capable de distinguer le sens de l’être dans l’abstraction métaphysique, ce qui donne l’inviolabilité de l’être comme une véritable correspondance de la pensée sage et de la chose réelle. La paranoïa moderne nous a conduits aux derniers temps (*novissimum*) du savoir académique aveugle. Les illuminés modernes sont aveuglés par la lumière de leur propre connaissance. Ils produisent cette lumière par eux-mêmes à travers des formes objectives qui font des signes sur le chemin chaotique fait par leur intellect solaire. L’archéologie herméneutique recherche donc l’origine cachée de ces simulacres objectifs et spéculatifs, qui détermine le présent nihiliste sur le mode du commencement caché (ἀρχή). La tyrannie idéologique de la modernité et de la postmodernité est donnée par la version objective du complexe d’Œdipe. Il symbolise la dissimulation de l’être de manière logique, également de manière complètement tragicomique. La vision positive est si sûre d’elle-même dans l’acte d’autoreprésentation narcissique et spéculative qu’elle n’a pas besoin de voir comment la première substance réelle et la personne réelle sont adéquatement révélées pour la pensée.

L’objectivité aveugle de l’Occident, à l’instar du tyran aveugle de Thèbes, s’est engagée sur le chemin de pensée appelée *via Modernorum*. Le sage aveugle est devenu un voyageur ; il a quitté Thèbes pour emprunter le chemin de l’errance de l’époque. L’époque moderne l’a suivi, aussi aveugle et malheureusement imprudente, puisqu’elle a emprunté le chemin de la folie métaphysique (*Irre*). Le sage, suivant le modèle du témoin archaïque d’Homère (ἴστωρ), avait d’abord vu des événements importants, puis  il « historiquement » témoignait de ce qu’il avait vu (*Iliade* 23.486–87). Le fou et le sophiste font cela dans l’ordre inversé. Ils se convainquent tragiquement que ce qu’ils savent à tort, ils le voient aussi dans la réalité. Le changement d’historicité, c’est-à-dire de la différence « voir—savoir », produisit l’histoire objective de l’Occident fabriqué par un nouveau sujet. Ce sujet s’est approprié le complexe d’Œdipe, mais pas de la sagesse d’Œdipe. Après l’excommunication du premier averroïsme, la pensée se contentait d’un simple savoir et cessa de voir la réalité dans sa profondeur originelle. La pensée archaïque et Socrate comme le plus sage de tous les hommes, ils affirment que le savoir de l’homme réside dans la plénitude d’une vision juste, et en aucun cas dans un savoir technocratique. Hérodote reconnut exactement l’unité des événements donnés dans le conflit entre les Grecs et les Perses. Il suivit le même type de la vérité que les Pythies à Delphes avaient vue et proclamée. Hérodote savait que le mystère apollinien de Delphes voyait de manière synoptique l’unité des événements cachés sur le mode de la dissimulation pythique (*a/lètheia*). Le premier historien confirma l’accomplissement des prophéties delphiques en tant que preuve historique de la vérité sur le mode d’*alétheia*. C’est désormais une nouvelle forme de connaissance appelée « histoire » qui vérifie apodictiquement ces prophéties. Socrate faisait de même pendant son ministère public à Athènes en ce qui concerne le célèbre oracle de la Pythie, qui proclamait la vérité en tant qu’*alétheia* divine sur sa personne. La tragédie de la modernité anti-historique repose sur le fait que la connaissance objective refuse de voir quoi que ce soit de la vérité archaïque et originelle. Intronisé par le tyran archaïque Œdipe, le modernisme ne veut pas rencontrer son propre visage pour connaître la nature de son propre destin. La vérité musicale de l’époque actuelle possède donc un caractère tragique et finalement tragicomique. La vision synoptique et prophétique de Kalchas, Homère l′écrite sur le mode de ce qui était, de ce qui est et de ce qui sera ; elle s’est transformée en vision moderne de l’essence, qui est constamment présente dans sa parousie objective. La pensée moderne ne répond pas à l’invitation cachée de l’Être ; au lieu de cela, les modernistes tentent d’adapter l’être objectif à leur image paranoïaque et tragique. Le destin des imbéciles aveugles se déroule toujours d’abord sur le mode de l’oubli et du refoulement, tant que la tragédie et la catharsis ne sont pas au rendez-vous. L’aveuglement de la pensée, donné par Léthé historique du premier averroïsme, a été remplacé par la connaissance subjective. La modernité suit ses propres signes donnés par le sens objectif de l’être fait sur le mode de *rectitudo* et de *certitudo*. Cette vérité objective est confirmée dans l’histoire de la philosophie moderne. La pensée occidentale s’est unifiée avec le modernisme sur le mode averroïste de *copulatio*. La modernité ainsi fécondée ensuite enfanta et puis tua Dieu moderne. Après le meurtre objectif de Dieu, nous vivons à l’époque du règne de l’Œdipe objectivement aveugle, qui capitalise son complexe napoléonien de manière globale et néolibérale.

La transformation de la vision archaïque en connaissance métaphysique établit le type spécifique de folie métaphysique (*Irre*) en l’Occident. Le passage du datif principal de la première philosophie au datif métaphysique fit disparaître la vision de l’ensemble de *phúsis*, ne laissant que la connaissance de l’idée isolée ou de la substance. Un changement nouveau finalement fit disparaître la première substance aristotélicienne en introduisant le datif objectif. L’ensemble du monde acquit le caractère de « sujet—objet ». Après la disparition de *phūsis* archaïque, la primauté métaphysique de la première substance disparut de la philosophie moderne. Heidegger a lié le fondement de science et de technologie occidentale à la forme nihiliste de la métaphysique. À l’instar de Heidegger, l’herméneutique montre que la métaphysique due au complexe d’Œdipe objectif observe le monde aussi mal que les esclaves de l’objectivité le pensent. L’interprétation des *Seconds Analytiques* a montré que l’aveuglement spécifique du modernisme et du postmodernisme produit une représentation erronée du monde. La vérité aristotélicienne en tant que correspondance a été transformée en une représentation mythologique de la vérité objective. La nouvelle forme de vérité se manifeste dans la pensée du sujet comme preuve de sa propre certitude et justesse. La vision objective n’est pas principalement déterminée par rapport à la réalité, mais par rapport au sujet moderne de cognition. La vision objective faite sur le mode de l’exactitude et de la certitude a remplacé l’imposition initiale du sens fait à partir de vraies substances premières. La modernité ne voit que ce qu’elle conquiert et peut manipuler par la raison instrumentale. Ce type de connaissance aveugle est basé sur un complexe œdipien d’objectivité qui génère une forme de pouvoir moderne et tout à fait tragique. La déontologie de la vérité objective est placée devant le sujet aveugle et tragique sur le mode de *Ge-Stell*. La tragédie de *Modernorum* est déclenchée par la rationalité instrumentale, aveugle par nature, fondée sur le complexe objectif d'Œdipe. Envoyées par la déesse punitive Dike, les Erinyes de l'époque dite « *novissimum* » sont devenues subjectives et nihilistes. Le sens aristotélicien de la substance réelle, recherché dans la première science, s’est transformé en une vérité subjective comme certitude. Le sens de l’être est donné par le Créateur démiurgique, et dans la phase postmoderne du nihilisme métaphysique, uniquement par le créateur mortel. La réalité désobéissante est devenue une pure contingence placée en dehors du domaine d’une rationalité permanente et objective. Par conséquent, il est nécessaire que la première substance soit assimilée dans la trajectoire cognitive et volontariste de compréhension (*aspectus*) qui produit le sujet moderne. L’être du troisième genre existe *ex nihilo*, puisqu’il prend son commencement dans Dieu non existant de *Modernorum*. Après la mort de Dieu moderne, seul le mortel au stade nihiliste de la métaphysique actualise le sens objectif de l’être. La personne n’existe plus en tant que première substance ; elle disparut pour faire place aux collections bizarres de *tertium ens*. Réalisée au niveau de l’herméneutique de l’objectivité, l’analyse de gigantomachie moderne explique pourquoi la pensée de *Modernorum* ouvrit l’époque du nihilisme métaphysique. La pensée est arrivée à l’aveuglement qui concerne la vision de la première et aussi de la deuxième substance. Ils sont aujourd’hui donnés sous la forme binaire. L’étape nihiliste du postmodernisme a commencé après l’an 1300 lorsqu’il s’agissait d’une éclipse décisive de la métaphysique classique. Les illuminés Latins sont tombés sous le charme intellectuel du néoplatonisme et ont accepté la métaphysique d’Avicenne, qu’Averroès avait rejetée comme une erreur fondamentale. Le Commentateur est devenu un double hérétique dans la falsafa et aussi dans la scolastique. Les conséquences de cette *fuga mundi* ont été tragiques. La philosophie perdit la vérité comme correspondance d’intellect et de réalité ; elle commençait à créer une nouvelle forme de mythologie académique. La compréhension ontologique de la modernité (*Vor-blickbahn*) va du sujet à son propre objet, ce qui fait une sorte de *Ge-Stell* moderne.

La gigantomachie philosophique entre Avicenne et Averroès sur le sort de la vraie pensée a profondément marqué l’histoire théologique de l’Occident chrétien et islamique. La réaction à l’émergence de l’objectivité transmise par l’Antiquité néoplatonicienne a été donnée en théologie de deux manières très différentes. Les érudits islamiques du XIe et de XIIe siècles considéraient la mort de Dieu comme un mal bien pire que l’avènement de modernité avicenniste ; par conséquent, ils ont détruit la falsafa en tant que manière indépendante de penser qui suit le chemin philosophique. Leur discernement non critique ne voyait pas la pensée d’Ibn Rushd qui offrait une pensée minimaliste, mais vraie de Dieu comme la cause première aristotélicienne. L’Occident latin n’a pas détruit la philosophie, mais l’a transformée en une spéculation mythologique basée sur l’ontothéologie moderne. L’école des sophistes Latins prit le drapeau de la mythologie et elle lançait une croisade objective pour détruire la vérité du Philosophe et du Commentateur. Les modernistes Latins ont triomphé du premier averroïsme deux siècles plus tard, cependant, d’une manière beaucoup plus tragique que les théologiens islamiques. Dieu de modernistes Latins finit par devenir une idole anthropologique qui a progressivement perdu toutes les raisons de son existence académique objective. La logique de l’histoire de Hegel est née comme une réaction au Dieu moderne fatalement impuissant ; Hegel établit une connaissance objective de manière absolue. Le nouveau type de logique spéculative absolue a commencé avec la création du concept *ex nihilo* et s’est terminé par le simulacre conceptuel de l’histoire. Elle se manifeste de manière apocalyptique à la fin du récit gnostique sur le début et la fin de la pensée. L’illumination faite à travers la réflexion historiquement accomplie du sujet absolu achève le processus de création du sens de l’Être et du Dieu moderne, dont le logos est donné par le mouvement ontothéologique de l’esprit absolu. Nietzsche et la gauche hégélienne envoyèrent alors ce Dieu moderne modifié par Hegel à un repos bien mérité dans Léthé métaphysique.

Après la mort du Démiurge moderne, une autre sorte de *Ge-Stell* a dû être créée afin de sauvegarder le sens nihiliste de l’existamt. L’individu contemporain commença à actualiser le sens de l’histoire d’une manière objectivement absolue pour remplacer *horror vacui* de métaphysique morte par une nouvelle version de l’activité démiurgique. L’intellect théorique était mort, alors la volonté de puissance prit sa place. L’appétit impérial de l’Homme blanc a inauguré une nouvelle phase de guerres impériales et mondiales menées par des sujets anonymes sous la bannière des idéologies totalitaires du XXe et du XXIe siècle. Ces derniers temps, la mort de la philosophie objective est devenue un *factum* incontournable. Il est programmé par les progrès de l’intelligence artificielle. À la fin de la modernité, ce genre d’intelligence se poursuit victorieusement sans son créateur aveugle et moins intelligent. Il a créé le tiers monde objectif dans enfin destruit cet individu moins futé. De nos jours, les Furies ont commencé à maîtriser l’intelligence artificielle afin de conquérir des individus modernes qui sont faibles d’esprit par leur nature propre. Les individus libres ne peuvent jamais être vaincus, mais ils n’existent plus dans le cerveau informatique nihiliste. La liberté n’a pas de logique et les algorithmes suivent que la logique d’Antéchrist. Le chemin de la philosophie imparfaite à la technologie victorieuse fait objectivement et correctement partie de la stratégie victorieuse du progrès qui caractérise *via Modernorum*. Le chemin des illuminés techniques sous les traits d’un neuro-humaniste nihiliste et technicien de l’intelligence artificielle est conduit sur le mode névrotique de répression de toute forme de sagesse, en transformant la sagesse en son contraire. C’est pourquoi, avec les Furies et sur le mode de l’ironie platonicienne victorieuse, il faut louer les formes victorieuses de la métaphysique nihiliste pour effectuer ce pas méthodologique décisif de la science positive dans l’abîme. La vraie vision du monde ne peut être remplacée par une connaissance objective ; la cognition donnée en dehors de la réalité est en soi aveugle. La modernité de l’Occident actuel sait avec la certitude de l’aveugle cartésien ce qu’est un être objectif. En raison du complexe métaphysique d’Œdipe, les contemporains n’ont pas besoin de voir comment le monde existant se révèle dans sa nature réelle. La divine comédie de la dernière errance d’Œdipe à la fin de la tragédie est donnée par le fait qu′un *illuminatus* académique objectivement aveugle, il dirige le technocrate qui est totalement aveugle.

La philosophie de la volonté en tant que substance envoyait l’appétit mystique de l’Occident latin sur la voie de la modernité appelée le « capitalisme ». Son sujet est marqué par la distinction réelle d’Olivi entre la volonté intime et le monde extérieur ; il est ainsi devenu le démiurge absolu et intime de l’existant objectif. Il n’y a pas d’extension de l’intellect théorique en un intellect pratique, mais une sorte d’*unio mystica* de la volonté de puissance avec son objet intérieur donné comme *scibile, factum* et *concretum*. L’extension permet à l’intellect théorique de fonctionner dans le monde réel comme un l’intellect pratique. La séparation opérée par le nouveau type de volonté démiurgique conduit à la création du tiers monde des illusions. Le processus nihiliste postmoderne qui donne un sens à l’être objectif dans le monde réel, il émerge de ce monde intime du sujet. Il habite dans la caverne platonicienne avec le corbeau numérique d’Élie. La dernière époque tragicomique, donnée sous le signe de la Bête numérique de Bonaventure (*in numero nominis bestiae*), accomplit la donation du sens en assimilant toutes sortes de sens sur le mode de *coaequatio* numérique. La totalité de l’être est appropriée par le sujet sur le mode de l’objectivité en vertu de *dativus possessivus* et de *dativus auctoris*. L’être existant est lié au démiurge (*Ge-Stell*) en tant qu’*aspectus* du libre arbitre individuel (et non personnel); ce libre arbitre s′approprie du monde (*dativus possessivus*). Cette volonté capitaliste moderne est donnée sur le mode *absolute*, c’est-à-dire en dehors du monde réel (*dativus auctoris*). Les deux datifs montrent clairement que la signification objective du monde est déterminée par la position excentrique du sujet moderne qui se situe en dehors de la causalité hyparchique des premières substances. En raison de la mobilisation mondiale de ressources matérielles et humaines objectives, le démiurge capitaliste détient suffisamment de pouvoir pour produire de *scibilia* objectives sous de nouvelles formes sans fin. Cette production de *tertium ens* donne au capitalisme son caractère excentrique basé sur la nature fétichiste de la marchandise et du capital (K. Marx). La métaphysique du capitalisme révèle la manière herméneutique « comment » la volonté démiurgique et son acte séculaire de sélection (*electio*) ont créé l’époque de la production scientifique et technique moderne donnée sous la houlette du capitalisme (*dativus instrumenti*). La forme nihiliste de la volonté est liée à l’éclipse de la première substance. Cet événement de l’Être (*Ereignis*) a créé le système qui détruit l’homme dans les guerres mondiales : en raison de l’objectivisme, de la rationalité instrumentale, du nihilisme de la technologie et de l’économisme vulgaire du fascisme corporatif contemporain (*dativus ethicus*).

L’herméneutique archaïque est guidée par la lecture pythienne de l’oracle moderne caché dans les bases de données en nuage. Ils révèlent le lien tragique et donc divin avec le début de la modernité. Depuis le XIIe siècle, les Furies académiques maîtrisaient l’informatique sur la base des premières versions d’*Oxfordian Fallacy* faites par l’école des porrétans et des *Nominales*. Les aspects décrits de la volonté et du désir démiurgiques créent une « *religio* » laïque de l’époque actuelle. En raison des effets objectifs de l’histoire de la modernité, il nous relie (*religare*) au début de la modernité élaborée par Bonaventure et Olivi. Le dévoilement de la forme musicale d’alètheia permet la lecture critique et herméneutique de la modernité (*relegere*). Une fois de plus, résumons les principales modalités de la production post-capitaliste de l’objectivité établie à l’ère du nihilisme métaphysique.

* La production fonctionne sur le mode d′« *exsistere* » porrétane ; elle donne au capital l’autorité primaire mythique basée sur l’idéologie de la croissance perpétuelle (*augere*). Le capital, en tant que nouveau type de la deuxième substance catégorique, est devenu *tertium ens* qui fait une expansion maximale ; c’est pourquoi le capital agit comme le fondement de la version impérialiste de *dativus possesssivus*.
* Le fondement mythologique du capital est masqué par la nature objective de la cognition scientifique faite dans le cadre d’*Oxfordian Fallacy*. La science objective basée sur la logique moderne d’Antéchrist crée le type objectif de diacosmos afin de permettre l’expansion du capital. Par conséquent, le capital masqué en technoscience est devenu le véritable sujet du capitalisme nihiliste (*dativus auctoris*).
* La science moderne est devenue le pouvoir ; la source de ce pouvoir n’est pas dans la connaissance objective elle-même, mais dans le capital comme la cause et le sujet de la science. La science mathématiquement appliquée assure l’infaillibilité logique de la production nihiliste de dettes virtuelles monétisées. Cette production de néant numérisé sécurise « *ortus scientiarum* » fondamental du néolibéralisme économique, qui contrôle et manipule la science objective (*dativus instrumenti*).
* La multiplication, la distribution et la classification du capital virtuel dans les banques et les entreprises mondiales créent une superstructure de capital séculaire, une forme idéologique de *tertium ens*. Les banksters nihilistes vivants ont remplacé le Dieu moderne mort. Les banksters, en tant qu’êtres divins objectifs, se situent en dehors du bien et du mal. Aujourd’hui, ils forment la classe divine dominante des Furies qui caractérisent ce type de Nouvel Âge. Les banksters ont acheté la classe moyenne des politiciens, des scientifiques, des enseignants, des bureaucrates, etc. Ils organisent ensemble la célébration idéologique du capital rédempteur (*mysterium salutis*) qu’ils produisent ensemble (*dativus finalis*).
* Le dernier support déjà non divisible des *scibilia* universels est le sujet capitaliste de la production, de la consommation et de sa propre reproduction (*individuum*). La mobilisation totale de ces ressources humaines individuelles à l’ère du nihilisme complet est une tâche difficile du capitalisme. Les individus chaotiques doivent être dépensés selon une planification minutieuse ; ils sont remplacés de façon permanente par une nouvelle classe d’unités productives et reproductrices (*dativus incommodi*).
* L’*Arbor Porphyriana* en tant que structure fondamentale du Nouvel Ordre du Monde est construite sur la base de *volitio* et d’*electio* moderne. L’avidité de *volitio* est dirigée vers le monde afin de créer l’accumulation de capital. Le mysticisme d’*electio* dirige la rationalité instrumentale comme une activité nouvelle faite par les Furies. Ces deux types d’habitus capitaliste sont constitués dans le cadre de « *totater Mobilmachung* » (E. Jünger) des ressources humaines capitalisées. Les individus qui ne sont pas sélectionnés dans le cadre de la pléonexie irrationnelle du un pour cent pour célébrer la conjonction du capital mis en œuvre à l’échelle mondiale (ὄργια, *conferentia*), ils doivent être détruits en étant une matière désobéissante (*dativus ethicus*).
* La mobilisation globale des individus assure, comme tâche principale, la reconnaissance objective de toute matière manipulable transférée sous une forme numérisée (*totum virtuale*). La biopolitique est basée sur la biométrie (mesures biométriques, tests ADN, tests psychologiques, scanners de toutes sortes, écoutes téléphoniques, simulations informatiques de comportement, manipulation de masses par intelligence artificielle). Le « capitalisme vaudou » final cause à travers la biométrie des signes concrets que tous les individus obéissants prennent *via Modernorum* vers le nihilisme final. Les signes biométriques de la nouvelle biopolitique font une mesure du progrès victorieux (*dativus mensurae*).
* Les racines de l’Arbre mondial du Porphyre sont nourries par le capital humain du soi-disant Tiers-Monde. C’est la manière fondamentale de progresser à l’époque du nihilisme métaphysique. Les camps de travail de toutes sortes, les *sweatshops*, les camps de réfugiés et les guerres hybrides ont remplacé le diacosmos de Jamblique, puis l’*ālam al-mithāl* de la falsafa islamique et le purgatoire du christianisme (*dativus modi*).

L’« *itinerarium mentis* » de Bonaventure est maintenant donné comme un voyage irrationnel du capital (*Irre*). Après l’arrivée encore inachevée d’Antéchrist, le capital constitue le moteur de l’objectivité contemporaine. La production d’objectivité par le capital se fait à travers les modes de base de *dativus obiectivus* et cet itinéraire établit des étapes historiques distinctes. Premièrement, il y avait une classe d’*intelligentia spiritualis* à Oxford qui est maintenant située au sommet de l’échelle corporative de Jacob. Les illuminés universitaires médiévaux ont créé un « *brave new world* » de modernité. Il est porté par un nouveau sujet démiurgique créé comme un Dieu moderne et un individu moderne. La production de capital rédempteur est devenue la détermination ontothéologique ultime de l’humanité moderne réalisée par le concept du salut séculier. Ce salut a déjà été accordé dans le cadre de la Réforme en tant que « *sola fide* » de Luther. Après la mort de Dieu moderne, le salut du sujet capitaliste est assuré sur le mode du nihilisme financier opéré par des banksters. Ils accomplissent l’œuvre de Dieu et, étant une sorte de nouvelle divinité, ils ne peuvent jamais être punis par le pouvoir séculier. Les banksters produisent la nullité numérique des dettes et des paris spéculatifs sur un avenir non existant, d’où émergent des guerres locales, des conflits hybrides et la destruction de la planète. Le capital est donné d’abord métaphoriquement éthiquement (Olivi), puis de manière salvatrice (Calvin), puis économiquement idéologiquement (Marx), puis socialement (Bourdieu), puis sous forme de dette virtuelle (dérivés financiers, assouplissement quantitatif), et enfin mystiquement codé évolutivement dans l’ADN comme mimétique culturelle (Dawkins). À l’ère du fascisme corporatif, l’individu numérisé est devenu la nouvelle entité qui détermine l’ère actuelle du nihilisme financier et mondial.

La religion de la modernité a trouvé sa confirmation fondamentale dans le cercle vicieux herméneutique de « *religio* ». Nous avons mis en évidence l’attachement au commencement originel, à partir duquel se sont développées l’autorité et la domination de la modernité sur le monde. Le nouveau *dativus obiectivus* établit la forme historique actuelle de l’objectivité qui est désignée par le terme évident d’« Anthropocène ». La planète Terre tout entière se transforme progressivement en un *tertium ens* nihiliste. Par le déplacement métaphysique de l’être réel (*Seinsvergessenheit*), le sujet occidental a déclenché une tragédie objective qui se déroule sous nos yeux. Tout d’abord, la substance première, puis les actions des citoyens libres ont été évincées de la pensée métaphysique. L’histoire d′un postmodernisme fasciste, totalitaire, corporatif et narcissique confirme, par les faits positivistes de l’histoire, le nihilisme historiquement donné de métaphysique objectivement établie selon le destin tragique d’Œdipe. La raison instrumentale a transféré la totalité de l’être à une unité scientifique et technique réalisée par l’abstraction mathématique ou par la différence numérique entre le un et le zéro objectivement donnés. Le paradigme néopositiviste et linguistique postmoderne finit par abolir la métaphysique. La différence binaire, qui est la base du nuage d’ignorance actuelle, révèle le stade final de la métaphysique non existante. Elle est mise dans le contexte de l’informatique en nuage qui forme l’éthos démoniaque de *Modernorum* d’aujourd’hui. Cet aveuglement sophistiqué de l’Occident explique pourquoi le nihilisme technique et politique a créé l’époque des deux Guerres mondiales, les mouvements totalitaires et la destruction globale de la Terre à l’époque appelée Anthropocène. L’herméneutique de l’objectivité fait remonter ce changement d’époque à la seconde moitié du XIIIe siècle, lorsque l’histoire moderne de l’Occident est entrée en vigueur. L’archéologie de l’objectivité a établi qui était l’homme et qui il est devenu dans la *Lichtung* de la non-vérité. Puisque cette *Lichtung* de l’Être révèle également la vérité, nous pouvons nous réveiller du sommeil objectif de la raison nihiliste. Nous pourrons un jour retrouver la manière originelle dont Dieu lui-même est passé à côté de nous sur le mode de la sémantique archégétique apollinienne. Nous pourrons alors marcher sur les traces de Dieu et construire une nouvelle communauté mondiale de *Magna Graecia*. Après la disparition du simulacre appelé « Dieu de *Modernorum* », ce type de *tertium ens* moderne est définitivement passé dans le monde des morts. Le culte d’un Dieu moderne mort est aujourd’hui artificiellement entretenu par l’idéologie postmoderne, la théologie objectiviste et la pseudo-métaphysique mystique. Par conséquent, l’herméneutique archaïque doit revenir à l’activité théologique cachée des Muses qui ont migré vers le Léthé caché dans l’historialité de l’Être. L’amant de la sagesse doit être là où la sagesse cachée travaille. Dans l’historialité de *Geviert* de Heidegger établie par Dieux, Mortels, Cieux et Terre, la vérité des Muses réside dans la version divine et originelle du *dativus archaicus* et dans la version ultérieure en tant que *dativus principalis* de la première philosophie. Par conséquent, la définition aristotélicienne de l’humanisme faite par le datif métaphysique reste toujours valable. Une seule personne sage et vivante suffit pour établir l’espèce universelle appelée *Homo sapiens*. L’herméneutique critique de la voie occidentale de l’objectivité évite la vision du monde établie par l’objectivité, qui détermine globalement et fatalement l’histoire contemporaine de la pensée. Il était donc nécessaire de trouver une interprétation de l’objectivité en dehors du cadre d’*intelligentia spiritualis* actuelle, qui s’incarne dans la connaissance objective des penseurs contemporains et des médiévistes. Les derniers remerciements s’adressent donc à tous les amis qui ont participé à la création de cet ouvrage. Il a été publié dans la maison d’édition privée en prenant un projet d’édition géré collectivement de notre petit *Mouseion*. Du point de vue des arguments présentés, toute autre publication de ce livre au-delà de la vérité archaïque des Muses aurait été une *contradictio in adiecto*.

### Abréviations

1. « Eine Rasse solcher Menschen des Ressentiment wird nothwendig endlich klüger sein als irgend eine vornehme Rasse, sie wird die Klugheit auch in ganz andrem Maasse ehren: nämlich als eine Existenzbedingung ersten Ranges... » (*Zur Genealogie der Moral*I.10 ; KSA 5, 272) [↑](#footnote-ref-1)
2. « Bien sûr, l’histoire depuis longtemps ne cherche plus à comprendre les événements par un jeu de causes et d’effets dans l’unité informe d’un grand devenir, vaguement homogène ou durement hiérarchisé ; mais ce n’est pas pour retrouver des structures antérieures, étrangères, hostiles à l’événement. C’est pour établir les séries diverses, entrecroisées, divergentes souvent, mais non autonomes, qui permettent de circonscrire le “lieu” de l’événement, les marges de son aléa, les conditions de son apparition. » (Foucault 1971, 58) [↑](#footnote-ref-2)
3. « Das Fragen hat als Fragen nach... sein *Gefragtes*. Alles Fragen nach ... ist in irgendeiner Weise Anfragen bei... Zum Fragen gehört außer dem Gefragten ein *Befragtes*. In der untersuchenden, d. h. spezifisch theoretischen Frage soll das Gefragte bestimmt und zu Begriff gebracht werden. Im Gefragten liegt dann als das eigentlich Intendierte das *Erfragte*, das, wobei das Fragen ins Ziel kommt. » (SZ 5) [↑](#footnote-ref-3)
4. « Dieses wunderbare Wort >Ver-sammlung< kennen wir freilich nur noch in einer arg beschränkten und gewöhnlichen Bedeutung. Jetzt dagegen denken wir es in dem geklärten Sinne der Lese, wobei wir vor allem darauf achten, daß jetzt die Sammlung nicht das bloß dazukommende Zusammenbringen ist, sondern die ursprüngliche Gesammeltheit des Aufzubewahrenden meint, aus der alles Sammeln entspringt und in der es gehalten bleibt, d. h. ver-sammelt, d. h. aus ursprünglicher Sammlung gesammelt und in sie geborgen ist. » (GA 55, 268–69) [↑](#footnote-ref-4)
5. « Bonaventure’s thought would provide the point of departure for a sizeable group of masters during the next generation. Among the characteristic doctrines of this group were: 1- plurality of forms; 2- universal hylomorphism; 3- the soul’s being a *hoc aliquid*; 4- the two faces of the soul; 5- the simplicity of the soul (although they had some difficulty in reconciling this with a theory of plurality of forms). In addition, they added an insistence on the formula that the rational soul was the substantial form of the body. » (Dales 1995, 106) [↑](#footnote-ref-5)
6. « Alio modo contingit aliquid intelligere praeter alterum, intellectu resolvente; et iste intellectus considerat ea quae sunt rei essentialia, sicut potest intelligi subiectum sine propria passione. Et hoc potest esse dupliciter: aut intellectu resolvente plene et perfecte, aut intellectu deficiente et resolvente semiplene. Intellectu resolvente semiplene, potest intelligi aliquid esse, non intellecto primo ente. Intellectu autem resolvente perfecte, non potest intelligi aliquid, primo ente non intellecto. » (*In I Sent*., d. 28, dub. 1; *Opera omnia* 1.2, 504a‒b) [↑](#footnote-ref-6)
7. « Unde licet anima secundum Augustinum connexa sit legibus aeternis, quia aliquomodo illud lumen attingit secundum supremam aciem intellectus agentis et superiorem portionem rationis ; indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale in nobis, quod est principium artis et scientiae. » (*Sermones selecti de rebus theologicis*, Sermo IV.18; *Opera omnia* 5, 572a) [↑](#footnote-ref-7)
8. « Uno modo abstractio est, quae ortum habet a *natura rei*; et sic abstrahitur universale a particulari, et forma a materia, quoniam utrobique est compositio et diversitas. Alio modo est abstractio, quae ortum habet ab *intellectu nostro*. Intellectus enim noster cum intelligit aliquid completum, de necessitale dupliciter intelligit sive sub duplici ratione, scilicet per modum ipsius *quod est* et ipsius *quo*. » (*In I Sent*., d. 27, p. 1, a. 1, q. 3, resp.; *Opera omnia* 1.2, 476a) [↑](#footnote-ref-8)
9. « Le problème de l’abstraction, à vrai dire, ne se pose même pas : il ne s’agit pas de faire sortir d’une espèce individuelle une espèce universelle, il s’agit de faire tomber la lumière des vérités éternelles sur les espèces sensibles pour en faire sortir une *vérité*, ce qui est autre chose. » (Rohmer 1928, 150) [↑](#footnote-ref-9)
10. « Quid igitur de illa excellentia Trinitatis sive specialiter sive generaliter novimus, quasi multae sint tales trinitates, quarum aliquas experti sumus, ut per regulam similitudinis impressam vel specialem vel generalem notitiam, illam quoque talem esse credamus. » (*De Trinitate* 8.5.8 ; PL 42, 953B) [↑](#footnote-ref-10)
11. « Secundum sententiam omnium doctorum Christus est doctor interius, nec seitur aliqua veritas nisi per eum, non loquendo, sicut nos, sed interius illustrando ; et ideo necesse est, ut habeat *clarissimas* Species apud se, neque tamen ab alio acceperit. Ipse enim intimus est omni animae et suis speciebus clarissimis refulget super species intellectus nostri tenebrosas… » (*Collationes in Hexaëmeron* 12.5; *Opera omnia* 5, 385a) [↑](#footnote-ref-11)
12. « Species autem innata potest esse dupliciter: aut *similitudo tantum*, sicut species lapidis, aut ita *similitudo*, quod etiam quaedam *veritas* in se ipsa. Prima species est sicut pictura ; et ab hac creata est anima nuda. Secunda species est impressio aliqua summae veritatis in anima, sicut verbi gratia animae a conditione sua datum est *lumen* quoddam directivum et quaedam *directio* naturalis. » (*In I Sent.* d. 17, a. 1. q. 4, resp.; *Opera omnia* 1.1, 301b) [↑](#footnote-ref-12)
13. « Si enim “veritas, ut dicit Anselmus, est rectitudo sola mente perceptibilis”, et rectitudini non potest aequari nisi rectum ; cum intellectus noster aequatur veritati, necessario rectificatur. Tunc autem aequatur, quando actualiter se convertit ad veritatem. Veritas enim in actu definitur, quod “est adaequatio rei et intellectus”. » (*In II Sent.*, proem.; *Opera omnia* 2, 4a) [↑](#footnote-ref-13)
14. « *Tertio modo sentire* idem est, quod speciem existentem in materia praeter materiam mediante organo corporeo suscipere; et sic accipit Philosophus in secundo de Anima, cum dicit, quod “sensus est susceptivus specierum in materia praeter materiam”. » (*In II Sent*., d. 8, p. I, a. 3, q. 2, resp., ad 4; *Opera omnia* 2, 222b) [↑](#footnote-ref-14)
15. « Item, quanto aliquid simplicius, tanto prius; sed forma quanto universalior, tanto simplicior: ergo tanto prior. » (*In II. Sent*., d. 18, a. 1, q. 3, ad 2; *Opera omnia* 2, 439a) [↑](#footnote-ref-15)
16. « Item, intellectus, si verus est, intelligit, sicut est in re ; alioquin, si non respondet ei ita in re, sicut intelligit, falsus est et vanus ; sed tam rationalis philosophus quam etiam metaphysicus dicit, differentias extrahi de potentia generis: ergo oportet, quod ita sit in re, quod formae minus universales exeant in esse a formis magis universalibus; aut consideratio logici et philosophi est omnino vana. » (*In II. Sent*., d. 18, a. 1, q. 3, ad 3; *Opera omnia* 2, 439a) [↑](#footnote-ref-16)
17. « Dicendum, quod *res* accipitur *communiter* et *proprie* et *magis proprie*. Res, secundum quod *communiter* dicitur, dicitur a *reor*, *reris*; et sic comprehendit omne illud, quod cadit in cognitione, sive sit res exterius, sive in sola opinione. *Proprie* vero dicitur res a *ratus*, *rata*, *ratum*, secundum quod *ratum* dicitur esse illud quod non tantummodo est in cognitione, immo est in rerum natura, sive sit ens *in se*, sive *in alio*; et hoc modo res convertitur cum *ente*. Tertio modo dicitur res *magis proprie*, secundum quod dicitur a *ratus*, *rata*, *ratum*, prout *ratum* dicitur illud quod est ens *per se* et fixum ; et sic res dicitur solum de creaturis et substantiis per se entibus. » (*In II Sent*. d. 37, a. 2. q. 3, dub. 1; *Opera omnia* 2, 876a) [↑](#footnote-ref-17)
18. « Omne quod intellectus capit, vel est ens, vel capit sive imaginatur per comparationem ad ens ; ideo omnis significatio et veritas orationis significantis vel fundatur *simpliciter* super ens, ut si dicatur: Petrus est, vel *in ordine* ad ens. Unde propositio de praeterito fundatur super ordinem eius ad praesens; similiter propositio de futuro, sicut propositio negativa, ut si dicatur: Caesar non est ; aliquod enim ens est, quod non est Caesar, et sic de aliis ; similiter si dicatur: chimaera non est hircocervus. » (*In I Sent*. d. 46, art. unicus, q. 4, ad 4; *Opera omnia* 1.2, 829b) [↑](#footnote-ref-18)
19. « In proof of this, consider the word ‘goat-stag’ (τραγέλαϕος). It has significance, but there is no truth or falsity about it, unless ‘is’ or ‘is not’ is added, either in the present or in some other tense. » (*De Int*. 16a16‒19; trad. Edgehill, WA 1) [↑](#footnote-ref-19)
20. « Ergo in genere substantiae est unum aliquod, quo mensurantur omnia in illo genere. Sed illud non potest esse principium *extrinsecum*, cum secundum huius maiorem et minorem participationem intrinsecam res illius generis magis et minus sint… » (*In II Sent*., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, item 2; *Opera omnia* 2, 94a‒b) [↑](#footnote-ref-20)
21. « Nam materia secundum sui *essentiam* est informis per possibilitatem omnimodam ; et dum sic consideratur, ipsa formarum *capacitas* sive *possibilitas* est sibi pro forma. (…) Immo etiam impossibile est, materiam informem existere per privationem omnis formae. » (*In II Sent.* d. 12. a. 1, q. 1, resp., ad 1, 2; *Opera omnia* 2, 294a) [↑](#footnote-ref-21)
22. « Quia enim materia omnino est ens in potentia, ideo per sui essentiam nullum habet actum, nullam formam, ergo nullam distinctionem; si nullam distinctionem habet et non est nihil, oportet ergo, quod sit una sine multitudine, et ita *numero una*. » (*In II Sent*. d. 3, p. 1, a. 1, q. 3, resp.; *Opera omnia* 2, 100b) [↑](#footnote-ref-22)
23. « Therefore, the nature of that subject that receives the substantial forms, that is to say, the subject called prime matter, is the nature of the potential, that is to say, being potential is the essential differentia of prime matter [as a subject]. Therefore, prime matter has no proper form nor does it have a nature existing in actuality, but its essence is to be only potential. It is for this reason that it can receive all forms. » (*De substantia orbis* I; ed. Hyman, p. 50.49‒51.54) [↑](#footnote-ref-23)
24. « Et ideo, quamvis ens in potentia simpliciter inter non-ens et ens actu sit medium, non oportet quod duratione sequatur unum et praecedat alterum. » (*In II Sent.* d. 12, a. 1, q. 1, ad 6; *Opera omnia* 2, 294b) [↑](#footnote-ref-24)
25. « Necesse est ergo, quod habeat causam dicentem positionem ; sed non positionem omnimodam, cum etiam dicat privationem: ergo aliquid, quod non est omnino aliquid, nec omnino nihil, sed quod est medium inter aliquid et nihil ; hoc autem dicit Augustinus *materiam*. » (*In II Sent*., d. 3, p. 1, a. 1, q. 1; *Opera omnia* 2, 89a) [↑](#footnote-ref-25)
26. « Augustinus in duodecimo Confessionum docet salis aperte, et in libro de Vera Religione dicit, quod est quasi medium inter aliquod et nihil, et Philosoplius in primo libro de Generatione dicit, quod est ita simplex sicut punctus. » (*In II Sent*., d. 3, p. 1, a. 1, q. 3; *Opera omnia* 2, 102a) [↑](#footnote-ref-26)
27. « *Rursus*, quia est ens omnino in potentia, ideo de se est infinita et ad formas infinitas… » (*In II Sent*. d. 3, p. 1, a. 1, q. 3, resp.; *Opera omnia* 2, 100b) [↑](#footnote-ref-27)
28. « Facta est ergo illa materia in forma *confusionis* ante formam *dispositionis*. In forma *confusionis* prius omnia corporalia materialiter simul et semel sunt creata, postmodum in forma *dispositionis* sex diebus sunt ordinata. » (*In II. Sent*, d. 12, cap. V ; *Opera omnia* 2, 291b) [↑](#footnote-ref-28)
29. Aristote présente « ὄρεξις » comme une détermination commune dans le cadre de la prédication « *pros hen* » (μίαν τῶν αἰσθήσεων) pour tous les êtres animaux perceptifs (ὄρεξις μὲν γὰρ. ... τὰ δὲ ζῷα πάντ' ἔχουσι μίαν γε τῶν αἰσθήσεων). Cette univocité générique est donnée *per prius*. Ensuite, par la différence spécifique *per posterius* elle s’étend aussi à la détermination des espèces animales, parce que les êtres animaux sont dotés de trois sortes différentes de désir (ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις, *De anima* 414b2–3). [↑](#footnote-ref-29)
30. « Ad illud quod obiicitur, quod compositum ex materia et forma est ens completum, et ita venit ad constitutionem tertii ; dicendum, quod hoc non est verum generaliter, sed tunc, quando materia terminat omnem appetitum formae, et forma omnem appetitum materiae ; tunc non est appetitus ad aliquid extra, et ita nec possibilitas ad compositionem, quae praeexigit in componentibus appetitum et inclinationem. » (*In II Sent*., d. 17, a. 1, q. 2, resp., ad 6; *Opera omnia* 2, 415b) [↑](#footnote-ref-30)
31. « Alio modo potest intelligi sic, ut essentiae formarum sint in materia in potentia non solum *latentes*, sed *entes* *in potentia*, ut materia habeat in se seminales omnium formarum rationes sibi a primaria conditione inditas ‒ et illud concordat et philosophiae et sacrae Scripturae ‒ et per actionem agentis educerentur in actum. » (*In II Sent.*, d. 7. p. II. a. 2. q. I, resp.; *Opera omnia*2, 198a) [↑](#footnote-ref-31)
32. « Et ita non differunt forma *universalis* et *singularis* *per abstractionem* a materia, et *concretionem* in materia, sed differunt *per additionem* unius ad alteram et per magis completum et minus completum. Cuius signum est, quia in coordinatione generum et specierum forma *speciei* est completissima et compositissima. Forma vero *generis* respectu illius est *ens in potentia*, et fit magis *in actu* per differentiam sibi superadditam. » (*In II Sent*. d. 18, a. 1. q. 3, resp.; *Opera omnia* 2, 440b) [↑](#footnote-ref-32)
33. « Hoc est medium *metaphysicum* reducens, et haec est tota nostra metaphysica : de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus. » (*Collationes in Hexaëmeron I*; *Opera omnia* 5, 332b) [↑](#footnote-ref-33)
34. « Potest iterum connotare bonitatem in *potentia*, sicut exemplar connotat rei entitatem, non quia sit, sed quia Deus potest eam facere; et sic nihil est in Deo, nisi quod cognoscit notitia approbationis, quia sic cognoscit omne bonum, quod *est* vel quod *potest facere*, et illius habet exemplar ; et ideo illud tantum est in Deo. » (*In I Sent*. d. 36, dub. 3, resp.; *Opera omnia* 1.2, 631b) [↑](#footnote-ref-34)
35. « Et propter hoc materia artificialis de artificialibus predicatur, quia ipsa est tota veritas rei artificialis ; forma enim artificialis non est nova natura vel essentia, set est dispositio solum, ut extentio, circulatio, vel aliquid hujusmodi, unde convenienter dicitur “anulus est aurum”. » (*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis*, ed. Steele, OHI 11, 75.16‒21) [↑](#footnote-ref-35)
36. « Quartus modus universalium esse non potuit, scilicet quod esse(t) quoddam universale quod esset in pluribus actu et non (in potentia), quia in eodem potentia precedit actum, set posito posteriori ponitur prius, et ita posito actu ponitur potentia. » (*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis*; ed. Steele, OHI 11, 154.13‒17) [↑](#footnote-ref-36)
37. Cette interprétation ne concorde pas en principe avec l’opinion selon laquelle la critique de Bacon vise les représentants du soi-disant « averroïsme latin, qui a commencé vers 1262 sous la direction de Siger de Brabant et de Boèce de Dacie » (Hackett 1997b, 141). Cependant, l’auteur affirme dans la section citée que l’attaque de Bacon contre Rufus était en fait également dirigée contre Bonaventure, ce que cette étude confirme également. [↑](#footnote-ref-37)
38. « Vitatis scandalis, ut tenemur, Regulae, quam vovimus, sine cuius observatione salvari non possumus et veritatem perspicaciter videamus et impleamus professionem et totis viribus puritatem custodiamus… » (*Epist*. 1.5; *Opera omnia* 8, 469b) [↑](#footnote-ref-38)
39. « In *Quasi lignum vitae*, issued 14 April 1255, Alexander spelled out the papal conception of the magisterium, a conception deeply antithetical to that of the masters. Alexander annulled the legislation against the friars and, de *potestatis plenitudine*, ordered the masters to reinstate the Dominican professors into their *consortium*. Next, he ordered the chancellor to offer the magisterial title as an enticement to naturally gifted students. The pope then restated the position that the chancellor should grant the license to men whom he finds worthy on the basis of the investigation prescribed in *Parens scientiarum*. Thus, in two consecutive sentences, Alexander used the terms “magisterium” and “licentia” in analogous positions, as if they were synonymous. It is clear that Alexander knew that he was advancing beyond the earlier distinction between the license and the magisterium. » (Bernstein 1978, 302) [↑](#footnote-ref-39)
40. L’ouvrage *Codex Barcinonensis* (Archives générales de la Couronne d’Aragon, Cod. *Ripoll 109*) contient un recueil de textes clés de la Faculté des Lettres de Paris, qui commentent *Corpus aristotelicum* des années 1230–40. Pour les interprétations de Guillelmus des *Premières* et *Seconds Analytiques* ainsi que d’*Organon* en dehors de ms. *Ripoll 109*, voir Andrews 2008, 100–103. [↑](#footnote-ref-40)
41. Dans ce contexte, rappelons l’étape suivante franchie par Bonaventure en tant que Général de l’Ordre franciscain, qu’il entreprit après la Congrégation Générale de 1266 : « After the general chapter of Paris, at Pentecost of 1266, Bonaventure wrote a letter to each of the provincials. He bitterly complains that even those responsible in the order had lost their focus on the real goal: ‘They spend themselves for worthless things, that is for earthly goods, and allow the holiness of the souls which are their most precious goods to perish.’ Here Bonaventure refers to his experiences during his numerous journeys. He had observed that the Friars Minor liked to take on tasks which by right belonged to the parish clergy, whose hatred they thus aroused. » (Hammond 2013, 46) [↑](#footnote-ref-41)
42. « Cum sit [anima] incorruptibilis, non indiget multiplicari, cum una numero conservari possit. − Et haec fuit positio Commentatoris super librum de Anima (…) Quantumcumque autem hanc opinionem coloret, pessima est et haeretica.  Est enim contra *christianam religionem*, dum aufert meritorum retributionem, quae non esset, si omnium anima una esset. − Et etiam contra *rectam rationem*.  Planum est enim, quod anima intellectiva, ut intellectiva est, est perfectio hominis, secundum quod *homo*. » (*In II. Sent.*, d. 28, a. 1, q. 1, resp.; *Opera omnia* 2, 446b−447a) [↑](#footnote-ref-42)
43. « Anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet intra se *fundamentum* suae existentiae et *principium materiale*, a quo habet *existere*, et *formale*, a quo habet *esse*. De brutali autem non oportet illud dicere, cum ipsa fundetur in corpore. » (*In II Sent*., d. 17, a. 1, q. 2, resp.; *Opera omnia* 2, 414b‒415a) [↑](#footnote-ref-43)
44. « Cum igitur principium, a quo est *fixa existentia* creaturae in se, sit principium materiale ; concedendum est, animam humanam materiam habere. Illa autem materia sublevata est supra *esse* extensionis, et supra *esse* privationis et corruptionis, et ideo dicitur materia spiritualis. » (*In II Sent*., d. 17, a. 1, q. 2, resp.; *Opera omnia* 2, 415a) [↑](#footnote-ref-44)
45. « Ad illud quod obiicitur, quod intellectus est impassibilis et impermixtus ; dicendum, quod Philosophus removet ab intellectu materiam, secundum quod consideratur sub *privatione* et sub potentia ad transmutationem secundum *esse*; non removet materiam *universaliter*, immo ponit, cum dicit, quod in intellectu est natura, qua est *facere*, et qua est *fieri*. » (*In II Sent*., d. 17, a. 1, q. 2, resp., ad 2; *Opera omnia* 2, 415a) [↑](#footnote-ref-45)
46. « Quemadmodum enim sensibile esse dividitur in formam et materiam, sic intelligibile esse oportet dividi in consimilia hiis duobus, scilicet in aliquod simile forme et in aliquod simile materie. » (CMDA III.4; 409.654–62) [↑](#footnote-ref-46)
47. « If there is some primary stuff, which is not further called the material of some other thing, this is primary matter (τοῦτο πρώτη ὕλη). E.g., if earth is ‘made of air,’ and air is not fire, but ‘made of fire’, then fire is primary matter, not being an individual thing (τὸ πῦρ ὕλη πρώτη οὐ τόδε τι οὖσα). For the subject or substrate is distinguishable into two kinds by either being or not being an individual thing (τῷ εἶναι τόδε τι ἢ μὴ εἶναι). Take for example as the subject of the attributes ‘man’, or ‘body’ or ’soul, and as an attribute ‘cultured’ or ‘white’. » (*Met*. 1049a24‒29; WA 8, trad. Ross) [↑](#footnote-ref-47)
48. « Anima autem non tantum est forma, immo etiam est *hoc aliquid*. » (*In II Sent*., d. 17, a. 1, q. 2, resp., ad 5; *Opera omnia* 2, 415b) [↑](#footnote-ref-48)
49. « Quamvis igitur anima non sit aliis formis simplicior quantum ad partes *constitutivas*, quia tales partes habere spectat ad complementum et perfectionem ; hoc enim facit, rem *esse per se*; simplicior tamen est quantum ad privationem partium *quantitativarum*. » (*In II Sent*., d. 17, a. 1, q. 2, resp., ad 5; *Opera omnia* 2, 415b) [↑](#footnote-ref-49)
50. « Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam ; sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est, et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam. » (*In II Sent*., d. 17, a. 1, q. 2, resp., ad 6; *Opera omnia* 2, 416a) [↑](#footnote-ref-50)
51. « Et hoc videtur dicere Philosophus, «quod vegetativum est in sensitivo, sicut trigonum in tetragono» [*De anima* 414b31], et hoc in rationali. Sicut tetragonum in pentagono; sed nunquam Deus facit tetragonum sine trigono, nec pentagonum sine tetragono et trigono. » (*In II Sent*., d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, item 4; *Opera omnia* 2, 41b) [↑](#footnote-ref-51)
52. « “In perpetuis non differt esse et posse”, sicut vult Philosophus, ergo nec actus et potentia, multo minus nec potentia activa et passiva ; sed anima est perpetua et eius intellectus : ergo non est differentia potentiae possibilis ad agentem. » (*In II Sent*., d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, sed contra, ad 1; *Opera omnia* 2, 567b) [↑](#footnote-ref-52)
53. « Unde si aliquando dicat Philosophus, quod “nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu” et quod “omnis cognitio habet ortum a sensu” ; intelligendum est de illis quae quidem habent *esse* in anima per *similitudinem abstractam*; et illa dicuntur esse in anima ad modum scripturae. Et propterea valde notabiliter dicit Philosophus, quod in anima *nihil scriptum* est, non quia nulla sit in ea notitia, sed quia nulla est in ea pictura vel *similitudo abstracta*. » (*In II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2; *Opera omnia* 2, 904b) [↑](#footnote-ref-53)
54. « Ce que S. Bonaventure, Matthieu d’Aquasparta et Roger Marston ont lu dans ses écrits, c’est une explication de la *scientia certitudinalis*; le point d’application de leur réflexion a toujours été la *certitudinalitas scientiae* de sorte que la doctrine augustinienne de l’illumination, essentiellement faite pour rendre raison de la vérité des jugements nécessaires, s’est trouvée aux prises avec une tâche pour laquelle elle n’était pas faite, lorsqu’elle s’est vue mise en demeure d’expliquer l’origine des concepts. » (Gilson 1934, 323) [↑](#footnote-ref-54)
55. « Intellectus *agens* aut *intelligit*, aut *non*. Si non : ergo non debet dici intellectus nec potentia intellectiva. Si *sic*; cum intellectus non possit intelligere aliud a se, nisi speciem illius habeat in se et penes se, et omne illud quod est susceptibile speciei, sit aliquo modo possibile : ergo intellectus agens est aliquo modo possibilis : ergo non dividitur per essentiam a possibili. » (*In II. Sent*., d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, item 6; *Opera omnia* 2, 568a) [↑](#footnote-ref-55)
56. « Appropriatur autem intellectus agens *formae* et possibilis *materiae*, quia intellectus possibilis ordinatur ad *suscipiendum*, intellectus agens ordinatur ad *abstrahendum*; nec intellectus possibilis est *pure passivus*; habet enim supra speciem existentem in phantasmate se *convertere*, et convertendo per auxilium intellectus agentis illam *suscipere*, et de ea *iudicare*. Similiter nec intellectus agens est *omnino* *in actu*; non enim potest intelligere aliud a se, nisi adiuvetur a *specie*, quae abstracta a phantasmate intellectui habet uniri. » (*In II. Sent*., d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, resp., ad 4; *Opera omnia* 2, 569a) [↑](#footnote-ref-56)
57. « Quia enim diversae sunt differentiae intellectus, quae etsi respiciant totum compositum, una tamen magis respicit animae *complementum*, alia vero *materiale principium*; hinc est, quod una non solum tenet rationem potentiae, immo etiam *potentiae habitualis*; altera vero tenet *pure* rationem potentiae. Et hinc est, quod una dicitur convenire animae *secundum se*, altera vero in *comparatione ad corpus*, et una semper esse *in actu*, altera vero non… » (*In II. Sent*., d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, resp.; *Opera omnia* 2, 570a) [↑](#footnote-ref-57)
58. « Tres sunt errores cavendi in scientiis, qui sacram Scripturam et fidem christianam et omnem sapientiam exterminant ; quorum unus est contra *causam essendi*, alius contra *rationem intelligendi*, et tertius contra *ordinem vivendi*. Error contra causam essendi est de aeternitate mundi, ut ponere mundum aeternum. Error contra rationem intelligendi est de necessitate fatali, sicut ponere, quod omnia eveniunt de necessitate. Tertius est de unitate intellectus humani, sicut ponere, quod unus est intellectus in omnibus. Isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae. » (*Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, collatio VIII.16, *Opera omnia* 5, 497b) [↑](#footnote-ref-58)
59. « Unde non ita proprie contradictiones recipiebant in propositionibus de futuro huiusmodi sicut in praesenti et praeterito. Iuxta quorum opinionem Aristoteles hoc loco proprie contradictionem his assignat propositionibus, quae de praesenti vel de praeterito fiunt et ab his quae de futuro sunt, removet. » (*Glossae super Peri ermeneias*, cap. 3; ed. Geyer, p. 419, 9–13) [↑](#footnote-ref-59)
60. «  Les Ephésiens méritent que tous ceux qui ont âge d’homme soient pendus et que les enfants reprennent la cité. Ils ont chassé Hermodore, le meilleur d’entre eux, en disant : “Que parmi nous il n’y en ait pas de meilleur ; s’il y en a un, qu’il aille vivre ailleurs.” » (DK 22, B 121) [↑](#footnote-ref-60)
61. « Statuimus et ordinamus quod nullus magister vel bachellarius nostre facultatis aliquam questionem pure theologicam, utpote de Trinitate et Incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare presumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens, cum sicut dicit philosophus non geometram cum geometra sit penitus inconveniens disputare. » (*Chartularium* I, no. 441, p. 499) [↑](#footnote-ref-61)
62. « Pour le P. Mandonnet, la conclusion est évidente : le statut du 1er avril 1272 est le “manifeste” du “parti” d’Aubry, et c’est un “coup droit” contre le “parti de Siger”. Rien, dans le texte, n’autorise cette interprétation, et tout, dans le contexte historique, l’exclut. » (Gauthier 1984, 23) [↑](#footnote-ref-62)
63. « Avant la fin du XVIIIesiècle, l’*homme* n’existait pas. Il n’a ni puissance de vie, ni fécondité du travail, ni épaisseur historique du langage. C’est une toute récente créature que la démiurgie du savoir a fabriquée de ses mains, depuis deux cents ans. » (Foucault 1966, 319) [↑](#footnote-ref-63)
64. « In this conception, ‘philosophy’ is not a name for a discipline which confronts permanent issues, and unfortunately keeps misstating them, or attacking them with clumsy dialectical instruments. Rather, it is a cultural genre, a ‘voice in the conversation of mankind’ (to use Michael Oakeshott’s phrase), which centers on one topic rather than another at some given time not by dialectical necessity but as a result of various things happening elsewhere in the conversation (the New Science, the French Revolution, the modern novel) or of individual men of genius who think of something new (Hegel, Marx, Frege, Freud, Wittgenstein, Heidegger), or perhaps of the resultant of several such forces. » (Rorty 1979, 264) [↑](#footnote-ref-64)
65. « Le verbe doit non seulement être verbe de quelqu’un ; il doit déborder vers l’autre ce qu’on appelle le sujet parlant. Ni les philosophies du neutre ni les philosophies de la subjectivité ne peuvent reconnaître ce trajet de la parole qu’aucune parole ne peut totaliser. Par définition, si l’autre est l’autre et si toute parole est pour l’autre, aucun logos comme savoir absolu ne peut comprendre le dialogue et le trajet vers l’autre. » (Derrida 1967, 145) [↑](#footnote-ref-65)
66. « Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum *extra nos* et *intra nos*, verum etiam *supra nos*: *extra* per vestigium, *intra* per imaginem et *supra* per lumen, quod est signatum supra mentem nostram,quod est lumen Veritatis aeternae, cum “ipsa mens nostra inmediate ab ipsa Veritate formetur”… » (*Itinerarium mentis in Deum* V.1; *Opera omnia* 5, 308a) [↑](#footnote-ref-66)
67. « Differunt autem *causa* et *ratio causalis*, quia *causa* dicit principium productivum, *ratio* vero *causalis* dicit regulam dirigentem illud principium in sua operatione. Similiter per hunc modum differt *semen* et *ratio seminalis*. » (*In II Sent*. d. 18, a. 1, q. 2, resp.; *Opera omnia* 2, 436a) [↑](#footnote-ref-67)
68. « M: Quia materia prima uniuersalis simplicior est omni materia et est finis ultimus omnis materiae ; similiter forma uniuersalis simplicior est omni forma et ipsa forma est coniuntrix omnis formae. D: Resolutio omnium in haec est in actu, aut in opinione? M: Non in actu, sed in opinione. » (*Avencebrolis Fons Vitae* I.6, ed. Bäumker, p. 8.1‒5) [↑](#footnote-ref-68)
69. « Regula autem agentis *increati* est forma exemplaris sive idealis, regula vero agentis *creati* est forma naturalis ; et ita *rationes causales* sunt formae ideales sive exemplares, *rationes* vero *seminales* sunt formae naturales. Rationes causales et seminales uno modo, se habent sicut generale et speciale. » (*In II Sent*. d. 18, a. 1, q. 2, resp.; *Opera omnia* 2, 436b) [↑](#footnote-ref-69)
70. « *Excessivum* autem modum cognoscendi dico, non quo cognoscens excedat cognitum, sed quo cognoscens fertur in obiectum excedens excessivo quodam modo, erigendo se supra se ipsum. » (*De scientia Christi*, q. 7, resp., ad 4; *Opera omnia* 5, 40a) [↑](#footnote-ref-70)
71. « Ad primum itaque me convertens, optarem exponere hoc in loco quid sit mens hominis, quid corpus, quomodo hoc ab illa informetur... » (*Regulae ad directionem ingenii* XII.3; ed. Tannery 10, 411.17‒18) [↑](#footnote-ref-71)
72. « Et sicut est particulariter in semine, ita est universaliter in luce agentis intellectus respectu universitatis totius ordinis sibi subjectae materiae : ipsa enim lux sua scientia est, et sua ars est certa ratione omnia ad esse intelligentis producens, et omnia construere faciens in intellectu possibili. » (*De intellectu et intelligibili* II.1.3; ed. Borgnet 9, 508a‒b) [↑](#footnote-ref-72)
73. « Si cette illumination est une action spéciale, elle prend aussitôt un caractère surnaturel. » (Gilson 1934, 329) Gilson ne met pas l′accent sur la dichotomie comme Lubac, mais sur « *tertius modus intelligendi, quasi medium tenens inter utramque viam* » (*De scientia Christi* IV ; *Opera Omnia* 5, 23b) de Bonaventure. [↑](#footnote-ref-73)
74. « Ordo *sapientiae* hoc requirebat, ut, sicut *esse* gratuitum est alterius generis quam *esse* naturale, sic in diversis temporibus homini conferretur; et sicut elementa mundi prius tempore sunt *creata* et *distincta* quam *ornata*, propter ordinem sapientiae commendandum ; sic etiam fieret circa hominem, qui est minor mundus. » (*In II Sent*., d. 29. a. 2, q. 2; *Opera omnia* 2, 703b) [↑](#footnote-ref-74)
75. « Res tripliciter sunt in Deo, videlicet ut in principio producente, et sic sunt in ratione potentiae ; ut in exemplari exprimente, et sic sunt in ratione notitiae ; et ut in fine conservante, in ratione voluntatis. » (*In I Sent.*, d. 36, a. 2. q. I, resp.; *Opera omnia* 1.2, 624a) [↑](#footnote-ref-75)
76. « Et iterum Augustinus libro Octoginta trium Quaestionum dicit, quod “ratio est, etiamsi nunquam aliquid per illam fiat” ; sed constat, quod ratio in mente artificis vivit, non quia res extra producitur: vivit enim, etiamsi res corrumpatur, et exterius esse omnino nihil facit ad vitam. Et ideo patet, quod non solum praesentia vel futura vivunt in Deo. » (*In I Sent*., d. 36, a. 2. q. I, resp.; *Opera omnia* 1.2, 624b) [↑](#footnote-ref-76)
77. « Et quoniam sola voluntas est domina sui actus et sola est se ipsam movens, ideo ipsa sola est, cuius est active uti. Aliis autem potentiis contingit uti materialiter et passive, quia habent *referri*, et non *referre*. » (*In I Sent*., d. 1, a. 1, q. 1, resp., ad 2; *Opera omnia* 1.1, 31b) [↑](#footnote-ref-77)
78. « Hanc autem necessariam habitudinem percipit non solum in rebus entibus, verum etiam in non entibus. Sicut enim, homine existente, sequitur: si homo currit, homo movetur ; sic etiam, non existente. Huiusmodi igitur *illationis necessitas* non venit ab existentia rei in *materia*, quia est contingens, nec ab existentia rei in *anima*, quia tunc esset fictio, si non esset in re: venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis *repraesentationem*. » (*Itinerarium mentis in Deum* III.3; *Opera omnia* 5, 304b) [↑](#footnote-ref-78)
79. « Es erhellt: im Angriffskrieg versagt das Feudalsystem; man muß die Dienste des Ritters gegen Geld kaufen. Das ist der erste Ansatz zum Eindringen des Kapitalismus in das Kriegswesen. Man kauft sich die benötigen Reiterdienste gegen Geld und das Versprechen von Anteil am Gewinn, an der Beute. Noch mehr finden wir das Eindringen von kapitalistischen Prinzipien bei den übrigen Mannschaften, die neben den Ritter zur Verwundung kamen. Das waren die Bogen- und Armbrustschützen. Sie sollten durch einen Regen von Pfeilen die anstürmenden Ritter überschütten und so demoralisieren. Sie waren von Anfang an gegen Geld gedungene freie Arbeitskräfte. Dasselbe gilt vom Train und vor allem von den Banden zügelloser Söldner, den *ruptuarii*, wie die Quellen sie nennen, Werbertruppen, die so sehr raubten und mordeten, daß die Kirche widerholt, wenn auch vergeblich, ihre Verwendung verbot. » (Brentano 1913, 40–41) [↑](#footnote-ref-79)
80. « Besonders interessant für unsere Betrachtung ist der kapitalistische Charakter und die kapitalistische Organisation der kriegerischen Unternehmungen der Genuesen schon im 11. Jahrhundert; am 1. Kreuzzug haben sie sich beteiligt, indem sie eine Aktiengesellschaft (Maona) ins Leben riefen, welche 12 Galeeren ausrüstete und demjenigen, der sich beteiligte, einen Anteil an der zu erwartenden Beute, je nach seiner Beteiligung, versprach. Wer sich nur als Krieger beteiligte, sollte weniger erhalten, als wer eine Kapitaleinlage machte. » (Brentano 1913, 93) [↑](#footnote-ref-80)
81. « Es wäre also untauchbar und falsch, die ökonomischen Kategorien in der Folge aufeinander folgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren. (...) Das Kapital als Handels- oder Geldkapital erscheint eben in dieser Abstraktion, wo das Kapital noch nicht das beherrschende Element der Gesellschaften ist. » (*Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, kap. 3; MEW Auflage 13, 638) [↑](#footnote-ref-81)
82. « More significantly, the English, particularly Locke, took the argument a major step further by justifying the seizure of land that was indeed occupied, and perhaps even cultivated, on the grounds that the occupants had failed to use the land productively and profitably enough, by the standards of English commercial agriculture. For both John Davies and John Locke, in their various ways, the critical issue is not simply occupancy but relative value. The Irish farmer or the Indian hunter-gatherer, indeed, the Indian cultivator, may occupy and work the land, but he has failed to add sufficient exchange value to it by means of improvement. In effect, the English had redefined vacancy by redefining *waste,* and the context in which they took that fateful step in imperialist ideology is, again, their own domestic economy. » (Wood 2002, 162–63) [↑](#footnote-ref-82)
83. « Während jedoch Nietzsches Verhältnis zur Aufklärung, und damit zu Homer, selber zwiespältig blieb; während er in der Aufklärung sowohl die universale Bewegung souveränen Geistes erblickte, als deren Vollender er sich empfand, wie die lebensfeindliche, »nihilistische« Macht, ist bei seinen vorfaschistischen Nachfahren das zweite Moment allein übriggeblieben und zur Ideologie pervertiert. Diese wird zum blinden Lob des blinden Lebens, dem die gleiche Praxis sich verschreibt, von der alles Lebendige unterdrückt wird. » (Horkheimer&Adorno 2000, 63) [↑](#footnote-ref-83)
84. « Wie die alten Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination erlebten, in der Mythologie, so haben wir Deutsche unsre Nachgeschichte im Gedanken erlebt, in der Philosophie. Wir sind philosophische Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre historischen Zeitgenossen zu sein. » (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*; MEW Ausgabe 1, 383) [↑](#footnote-ref-84)
85. “Daß ein lebendiges, natürliches, mit gegenständlichen, i.e. materiellen Wesenskräften ausgerüstetes und begabtes Wesen auch sowohl *wirkliche* natürliche *Gegenstände* seines Wesens hat, als daß seine Selbstentäußerung die Setzung einer *wirklichen*, aber unter der Form der Äußerlichkeit, also zu seinem Wesen nicht gehörigen und übermächtigen, gegenständlichen Welt ist, ist ganz natürlich. Es ist nichts Unbegreifliches und Rätselhaftes dabei. Vielmehr wäre das Gegenteil rätselhaft.” (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte* 23; MEW Ausgabe 40, 577) [↑](#footnote-ref-85)
86. “Die unmittelbare Form der Warenzirkulation ist W–G–W, Verwandlung von Ware in Geld und Rückverwandlung von Geld in Ware, verkaufen, um zu kaufen. Neben dieser Form finden wir aber eine zweite, spezifisch unterschiedne vor, die Form G - W - G, Verwandlung von Geld in Ware und Rückverwandlung von Ware in Geld, kaufen, um zu verkaufen. Geld, das in seiner Bewegung diese letztre Zirkulation beschreibt, verwandelt sich in Kapital, wird Kapital und ist schon seiner Bestimmung nach Kapital.” (*Das Kapital* 1.2.4.1; MEW Ausgabe 23, 162) [↑](#footnote-ref-86)
87. “Es scheint das Richtige zu sein, mit dem Realen und Konkreten, der wirklichen Voraussetzung zu beginnen, also z. B. in der Ökonomie mit der Bevölkerung, die die Grundlage und das Subjekt des ganzen gesellschaftlichen Produktionsakts ist. Indes zeigt sich dies bei näherer Betrachtung [als] falsch. Die Bevölkerung ist eine Abstraktion, wenn ich z. B. die Klassen, aus denen sie besteht, weglasse. Diese Klassen sind wieder ein leeres Wort, wenn ich die Elemente nicht kenne, auf denen sie beruhn, z. B. Lohnarbeit, Kapital etc. Diese unterstellen Austausch, Teilung der Arbeit, Preise etc.” (*Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, kap. 3; MEW Auflage 13, 631) [↑](#footnote-ref-87)
88. « Adhuc autem in ista disputatione, eo quod volumus loqui nisi ad sapientes, nihil volumus fingere, sed omnia ad veritatem rei cogere virtute demonstrationis: scitum autem est, sicut in duodecimo primae philosophiae dictum est, quod coactum est ad disputationem. » (*De unitate intellectus*, cap. III; ed. Borgnet t. 9, 441a) [↑](#footnote-ref-88)
89. Pour l’exposé de 30 points de controverse, voir *Johannis Pechami Quaestiones tractantes De anima*, ed. Spettmann. La *Questio* 4 s’ouvre sur une énumération (*et ostenditur quod sic*, pp. 38–45). Elle est suivie par la partie « *contra* » (pp. 45–49) et « *responsio* » qui comprend l’ensemble du raisonnement (pp. 49–52). Enfin, la synthèse de l’argumentation est fournie par la « *solutio obiectorum* » (pp. 52–59). [↑](#footnote-ref-89)
90. Pour l’analyse de la conception de l’âme et de l’intellect de Pecham et l’analyse de ces 30 arguments en fonction de Bonaventure, voir Spettmann 1919, 79–83. Une analyse détaillée de la conception de la cognition de Pecham est fournie par l’étude déjà citée sur la théorie de l’abstraction dans les écoles franciscaines (Rohmer 1928, 178–84). L’étude de Gilson sur l’enluminure augustinienne analyse les successeurs de Pecham, comme Aquasparta et Marston, et explique leur rejet de la théorie aristotélicienne de l’abstraction (Gilson 1936). [↑](#footnote-ref-90)
91. Pecham connaissait probablement ces ouvrages contemporains du premier averroïsme, qui traitaient l’unité de l’intellect. Il s’agit d′Albert le Grand, *De unitate intellectus* (1263) ; Siger de Brabant, *Quaestiones in Tertium de Anima* (1265) ; Roger Bacon, *Distinccio tercia de anima* (1255) ; Thomas d′Aquin, *Quaestiones disputatae De anima* (1267), *Quaestiones disputatae de potentia Dei* (1268), *Quaestiones disputatae de spiritualibus craeturis* (1269), *Quodlibet II* (1269), *De unitate intellectus* (1270). Tous ces écrits critiquent le second averroïsme, en particulier la thèse de la pluralité des substances dans l’homme. Pour une liste similaire des acteurs, des sujets et des écrits liés à ce que l’on appelle « moment de 1270 », voir l’étude citée (Wéber 1976). [↑](#footnote-ref-91)
92. « Intellectus est substantia immaterialis. Sed non est plurificatio nisi per materiam. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 4, item 14; ed. Spettmann, p. 41.8‒9) [↑](#footnote-ref-92)
93. « Item dicit idem Commentator quod definitio intellectus materialis est, quia est id quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquid entium, antequam intelligat ipsum. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 4, ad 8; ed. Spettmann, p. 40.13‒16) [↑](#footnote-ref-93)
94. « Item intellectus est substantia immaterialis. Sed non est plurificatio nisi per materiam. Ergo intellectus non habet materiam. Quod sit immaterialis, id est carens materia, probat Commentator. Quoniam si haberet formam in materia, tunc haberet intelligibile in potentia sicut res sensibiles materiales et non posset intelligi nisi per abstractionem. Unde PhiIosophus, III. *De Anima*: “In habentibus materiam potentia unumquodque intelligibilium est.” Quod falsum est. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 4, ad 14; ed. Spettmann, p. 41.8‒14) [↑](#footnote-ref-94)
95. « Dico imaginariam quae imprimitur in sensu, deinde in spiritu. Per quam res videtur praesens, et cogitatur absens. Et re praesente est ratio cognoscendi sensibiliter, re absente per motum a sensu factum est ratio cognoscendi spiritualiter vel imaginarie. Et haec species ita est in anima, quod non res cuius est. Lapis enim non est in anima, sed species lapidis. Alia est species intellectualis, sive quae est in acie intelligentiae, sive quae est in thesauro intellectualis memoriae. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 9, resp.; ed. Spettmann, p. 85.6‒13) [↑](#footnote-ref-95)
96. « Alia est species intellectualis, sive quae est in acie intelligentiae, sive quae est in thesauro intellectualis memoriae. Et haec intenditur sex modis. Est enim quaedam secundum quosdam species abstracta, quaedam innata, quaedam impressa, quaedam expressa, quaedam relicta, quaedam collecta. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 8, resp. ; ed. Spettmann, p. 85.12‒16) [↑](#footnote-ref-96)
97. « Ad septimum dicendum quod universale non est in anima, sed similitudo eius ; sed sicut singulare in natura non est sine universali, ita nec species singularis sine specie universalis. Recipit ergo intellectus species particularium. Aliter nunquam praedicaret universale de singulari. Cognoscit ergo particularia, sed non cognoscit ea per intellectum hic et nunc. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 4, resp., ad 7; ed. Spettmann, p. 54.32‒37) [↑](#footnote-ref-97)
98. « Et ideo per inclinationem essentiae potentiae superiores partim inclinantur cum sua radice; quamvis nulla potentia possit aliam attrahere, quia cuilibet praescriptus est modus suus naturalis, ut video, quod propter cognitionem uniri appetat, cum limpidius cognoscat separata quam coniuncta corpori anima. Sed praedicta non potest habere nisi in corpore. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 11, resp.; ed. Spettmann, p. 102.15‒23) [↑](#footnote-ref-98)
99. « Igitur in omni substantia creata pono substantialem potentiam et accidentalem, existimans quod sicut accidens non est nisi mediante substantia, ita nec operatur nisi mediante ea. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 31, resp.; ed. Spettmann, p. 203.10‒13) [↑](#footnote-ref-99)
100. Le déroulement de l’un des débats importants de 1276 est enregistré de première main. Dans *Quodlibet X*, le magister Henri de Gand décrivit la réunion, qui a été présidée par l’envoyé papal Simon de Brian en présence de l’évêque Étienne de Paris. Brion prit à part le magister hésitant Henry (qui défendait modérément la pluralité des formes) et lui ordonna d’enseigner la pluralité des formes substantielles chez l’homme (Wéber 1991, 115–18). [↑](#footnote-ref-100)
101. « Sed non est anima horum genus, sed totum, partes enim hae animae sunt, sed non ut in quantitate, sed ut in aliqua potestate et virtute. » (*Liber de divisione*; PL 64, 888B) [↑](#footnote-ref-101)
102. « Er [Pecham] sucht seine Auffassung etwas näher darzulegen, indem er mit einer dem Boëthius entnommenen Unterscheidung die Seele mit ihren Vermögen als ein *totum virtuale* bezeichnet. Dieser Begriff eines dynamischen Ganzen stehe in der Mitte zwischen dem *totum universale* und dem *totum integrale*. » (Spettmann 1919, 65) [↑](#footnote-ref-102)
103. « Philosophus dicit quod sicut se habet anima ad corpus totum, ita partes animae ad partes corporis. Ergo cum partes animae tales esse non possunt nisi potentiae, potentiae non erunt accidentia animae, cum accidens non sit pars substantiae. Item anima habet essentiam et virtutem. Nec virtus est eius accidens, cum a virtute dicatur anima totum virtuale. Sed essentia habet partes in se integrantes, scilicet materiam et formam. Ergo et virtutes habebit subiecto correspondentes. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 31, contra 6,7; ed. Spettmann, p. 200.28‒35) [↑](#footnote-ref-103)
104. « Ad tertium dicendum similiter quod una scientia est in doctore et discente obiective, non formaliter, quia habitus est alius et alius, et alia numero grammatica in me et in te. Tamen lux manifestans principia omnium actuum est una in omnibus. Quia igitur mens discipuli excitatur ad istam lucem per doctorem, ideo dicitur una scientia, et tamen nata ista de illa. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 4, solutio, ad 3; ed. Spettmann, p. 53.34‒55.4) [↑](#footnote-ref-104)
105. « Partant de ce point de vue, la pensée apparaît à Jean Peckam comme une passion commune à une multiplicité d’intellects. Tous subissent les premiers principes qui sont connus par eux-mêmes, et cette unité dans la passivité des sujets suppose l’unité d’un principe agent. » (Rohmer 1928, 178) [↑](#footnote-ref-105)
106. « Et nota quod veritas dicit habitudinem rei ad exemplar aeternum, quo omnia ostenduntur, sicut bonitas habitudinem ad finem. Et ideo veritati creatae attribuitur ratio manifestandi, ut cum dicitur, quod est indivisio a propria specie. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 41, resp.; ed. Spettmann, p. 220.4‒7) [↑](#footnote-ref-106)
107. « Ad nonum quod quanto aliquid simplicius, tanto est improportionabilius in cognitione composita, sed non in cognitione simplici, in qua necesse est fieri resolutionem ad ultimam et certissimam rationem cognoscendi. » (*Quaestiones tractantes De anima*, ed. Spettmann, q. 5, solutio, ad 20; p. 71.7‒10) [↑](#footnote-ref-107)
108. « Ad tertium dicendum quod secundum Augustinum lux increata ipsa ostendit omnia, nec tamen se ipsam ostendit obiective. Cuius exemplum est in specie rei visibilis corporalis, quae ostendit id, cuius est species, nec tamen ostendit essentiam suam, nisi ut est alterius similitudo. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 22, solutio, ad 3; ed. Spettmann, p. 175.28‒31) [↑](#footnote-ref-108)
109. « Sed illa quae sunt essentialiter in intellectu, non videntur per aliam similitudinem nisi quod ipsa potentia cognitiva assimilatur ipsi cognoscibili, ut possit ipsum videre, quod per se est praesens intellectui. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 23, resp.; ed. Spettmann, p. 175.37‒40) [↑](#footnote-ref-109)
110. « Item res et intentio essentialiter differunt. Et impossibile est idem esse rem et intentionem. Sed quod est in intellectu formaliter, est intentio, quod movet intellectum obiective, est res. Ergo impossibile est rem cognosci ab intellectu nisi per intentionem. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 9, contra, ad 8; ed. Spettmann, p. 83.6‒9) [↑](#footnote-ref-110)
111. « Veritas particularis quaedam est complexa, quaedam incomplexa. Veritas incomplexa, quae est vera rei entitas, cognoscitur per speciem, sicut res cuius est veritas. Veritas enuntiabilis cognoscitur effective per lucem aeternam, obiective per species simplicium terminorum enuntiabile constituentium, completive per relationem ad lucem incommutabilem iuxta illam auctoritatem Augustini praetactam «Secundum illam iudicamus etc.» » (*Quaestiones tractantes De anima*, ed. Spettmann, q. 42, resp.; p. 221.15‒21) [↑](#footnote-ref-111)
112. « Et potest haec obiectio fieri contra dictum modum ponendi universale esse in intellectu. Et est sophistica. Et est dissolutio huius talis. Quaedam sunt quae seipsis distinctionem habent et numerum essentialiter, ut sunt partes quantitativae diversorum continuorum, distinctos situs habentes in suis subiectis, ita quod subiecta quanta diversa seipsis distinguuntur, non per accidens sibi… » (*Anon. Giele* I.5; p. 36.60‒65) [↑](#footnote-ref-112)
113. « Item, si aliqua una esset scientia docens vel demonstrans quod quid est in singulis rebus, illa esset scientia realis ; sed scientia docens modum demonstrandi et venandi quod quid est in singulis rebus, ipsa est modalis ; differunt igitur, etc. Intelligendum tunc quod non est possibile esse unam scientiam aliquam communem docentem sive demonstrantem quod quid est in singulis rebus… » (*Anon. Giele* I, Commentum I; p. 33.15‒22) [↑](#footnote-ref-113)
114. « Si igitur intelligere operatio separata, ex ea non probatur substantiam intelligentem esse actum corporis. Item, in positione hac implicantur contradictoria: dicit enim quod nos intelligimus ex modo quo intelligere sit passio in materia, quia dicit quod intelligimus per intellectum qui est actus corporis ; et haec contradictoria primo dicto quod dicit intelligere passionem esse separatam; ideo positio haec stare non potest. » (*Anon. Giele* I.6; p. 38.49‒55) [↑](#footnote-ref-114)
115. « Intelligibile esse oportet dividi in consimilia hiis duobus, scilicet in aliquod simile forme et in aliquod simile materie... » (CMDA III.4; 409.654–62) [↑](#footnote-ref-115)
116. « Intelligere aliquid commune est animae et corpori et indiget anima ad explendum hanc operationem corpore sicut obiecto. » (*Anon. Giele* I.6; p. 39.84‒85) [↑](#footnote-ref-116)
117. « Ita quod, qui cumque quaerit intellectum nobis copulatum sicut formam secundum substantiam, non potest ad hoc devenire nisi ponat, sicut, posuit Alexander, intellectum esse virtutem generabilem et corruptibilem. » (*Anon. Giele* I.6; p. 39.85‒89) [↑](#footnote-ref-117)
118. « Unde Averroes *tertio huius* dicit quod licet intellectus agens et possibilis sint aeterni, speculativus tamen corruptibilis et generabilis est, quia non sibi sufficiunt agens et possibilis, sed et phantasmata necessaria sunt : unde intellectus speculativus generatur in phantasmatibus, ita tamen quod iste intellectus naturaliter, quantum ex se est, semper intelligit, sicut illae substantiae separatae, quantum ex se est, semper movent : unde exiguntur phantasmata, etc. Et ideo haec dicta sunt quia non unitur intellectus phantasmatibus sicut visus coloribus. Per hoc solvuntur omnes rationes. » (*Anon. Giele* I.6 ; p. 40.18‒27) [↑](#footnote-ref-118)
119. « Ita quod abstractio qua fit materia universale non oportet quod sit abstractio cuiusdam rei ab alia re, ut in mathematicis, sed est abstractio eiusdem secundum esse, ita quod abstractum habeat esse illo a quo abstrahitur. Isto modo materia potest fieri universalis. » (*Anon. Giele* I.9; p. 45.50‒54) [↑](#footnote-ref-119)
120. « Unde [intellectus] non intelligit nisi a phantasmate corporis sicut ab obiecto, non quia intellectus communicet intelligere corpori sicut subiecto. » (*Anon. Giele* II.4; p. 72.39‒41) [↑](#footnote-ref-120)
121. « Praeterea, si tu dicas quod unum fit ex intellectu motore et corpore moto, quaero utrum homo sit nomen corporis tantum, aut aggregati ex intellectu et corpore animato, aut intellectus tantum. Et quocumque modo dicas, impossibile est quod homo intelligat dummodo non sit unum ex intellectu et corpore, sicut unum ex materia et forma. » (*Anon. Giele* II.4; p. 73.81‒86) [↑](#footnote-ref-121)
122. « Et inde verum est quod operationes animae cognoscibiles sunt et causa est sic : ex hoc sequitur cognitio cuiusdam alterius entis; nam passiones non sunt aliquod ens per se subsistens, sed sunt ens in alio et non sunt ex his quae nata sunt per se subsistere : propter quod quoddam aliud ens demonstrant. Ita quod, si non essent hae operationes animae, nihil sciremus de ea: et ideo animam cognoscimus non secundum se, sed secundum quod refertur ad ista. Unde dicimus quod anima est quae facit hoc, ut audire, videre, intelligere etc. » (*Anon. Giele*, q. 1; p. 24.23‒31) [↑](#footnote-ref-122)
123. “Minor patet per Aristotelem *decimo Ethicorum*: actiones sapientiae et scientiae non sunt in homine secundum quod homo, sed sunt in homine secundum aliquid divinum in eo. Unde ibidem dicit Aristoteles quod causa hominis non debet esse humana, nec appetitus eius, quamvis ipse homo sit, sed debet esse appetitus eius et causa ut transferatur ad divina secundum quod possibile est, etc. Nam homo, ut ibidem dicitur, licet sit parvus quantitate, tamen est magnus potestate. Praeterea *primo Ethicorum* dicit Aristoteles quod felicitas hominis non est de <genere> laudabilium, sed honorabilium ; sed scire felicitas est hominis, secundum Aristotelem in *quarto Ethicorum*.” (*Anon. Giele* 1.5; p. 29.28‒38) [↑](#footnote-ref-123)
124. Pour l’ensemble du débat, voici l’Introduction à l’édition critique *De intellectu* (éd. Spruit, Brill, 2011), en particulier le passage sur les œuvres perdues de Siger (pp. 18–24). Pour le contenu de l’ouvrage, voici Steenberghen 1977, 360–63. La datation tardive de l’écrit perdu vers 1277 ressort clairement des remarques de Nifo selon lesquelles Siger a envoyé ce traité à Aquin comme une réponse par rapport à l′écrit *De unitate intellectus* (1270). [↑](#footnote-ref-124)
125. L’anonyme commente la partie centrale de la preuve scientifique (*Anal. Post*. 79b39–b2), dont cette phrase fournit la clé : « Iterum, illud de quo est scientia oportet quod habeat passiones : scientia enim est generis subiecti partes et passiones considereans : *libro Posteriorum*. » (M 1.1.2 ; pp. 138.20–23). La note mentionne le principe « *inmediate* », c’est-à-dire la définition du réel, comme subiectum donné substance de la preuve (τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον, οὗ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα δηλοῖ ἡ ἀπόδειξις, *Anal. Post*. 75b1‒2). [↑](#footnote-ref-125)
126. « Quarto exigitur quod cognitio subiecti primo occurrat intellectui circa naturam illam et in scientia illa, quia cognitio subiecti in scientia est principium omnium aliorum, quia principia fundantur in ratione subiecti ; item cognitio subiecti est principium cognitionis propriae passionis, cum subiectum ponatur in ratione eius : ideo subiectum debet esse tale quod eius cognitio primo occurrat intellectui in scientia illa. » (O 1.1.2, p. 138.22‒25) [↑](#footnote-ref-126)
127. « Primi philosophi sit considerare de ente secundum quod ens, pertinet etiam ad ipsum considerare de eo quod est actus entis. Alio modo potest considerari secundum quod est substantia et actus corporis sensibilis, et sic pertinet ad considerationem naturalis… » (M I.2, p. 142.29‒31) [↑](#footnote-ref-127)
128. « Philosophus autem primus considerat ens inquantum ens; et omne ens quod refertur ad sub­stantiam sensibilem est de consideratione physici. » (O 1.2, p. 142.23‒25) [↑](#footnote-ref-128)
129. « Commentator septimo Metaphysicae dicit quod materia metaphysicae considerationis est, secundum quod ens est vel substantia quaedam ; secundum tamen quod est subiectum alicuius transmutationis, sic est physicae considerationis. » (O 1.2, p. 143.32‒35) [↑](#footnote-ref-129)
130. « Et loquendo de tali universali, dico quod posterius est, quoniam illud quod sequitur ipsa particularia ex operatione intellectus est posterius particularibus ; universalia sunt huiusmodi: dicuntur enim universalia  
     quia actu intellecta; et intellectus agens est qui agit universalitatem in rebus ; unde universale in actu est aliquid aggregatum ex natura rei ei intentione superaddita… » (M 1.9, p. 164.24‒29) [↑](#footnote-ref-130)
131. Le manuscrit O résume exactement la position du manuscrit M sur ce point : « Item, conceptus ipsius intellectus est intellectu concipi ente sicut sensatio in sensu ; sed universalia conceptus quidam sunt: dicit enim Themistius quod genus est conceptus sine hypostasi, quia ei nihil respondet in re, ex tenui similitudine singularium collectus ; item Commentator undecimo Metaphysicae ; universalia sunt in intellectu collecta ex singularibus, ab anima faciente ea intentionem unam. » (O 1.8 ; p. 157.11‒14). [↑](#footnote-ref-131)
132. « Et iterum, cum agens sit nobilior patiente, necesse est quod sit aliquid nobilius intellectu possibili ; et ideo oportet quod illud sit intellectus agens, qui per se movet ipsum intellectum possibilem agendo de potentia universali actu universale. » (M 1.10, p. 168.44‒47) [↑](#footnote-ref-132)
133. « Sed quomodo hoc contingat, intelligendum quod secundum Quosdam in phantasmatibus, quae se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, non est ratio universalis in actu, sed in potentia. Tunc igitur intellectus agens, ab huiusmodi intentione vel ratione universali in potentia circumscribens principia individuantia, facit quod illud quod erat potentia universale est actu universale : et ita intellectus agens per se agit universale, universale autem factum in actu movet intellectum possibilem ; propter quod Quidam dixerunt universale praeexistere in rebus operationi intellectus. » (M 1.10, p. 168.48‒56) [↑](#footnote-ref-133)
134. « Sed contra : illud quod generatur per se est aggregatum ex materia et forma, quia non forma per se, quoniam tunc esset aggregatum ; nec materia, quoniam tunc haberet aliquam materiam; sed universale non est aliquod aggregatum per se ; ergo per se non generatur; intellectus ergo agens non agit universale per se. »  (M 1.10, p. 168.57‒61) [↑](#footnote-ref-134)
135. « Ratio autem Thomae est haec, quod intelligere fit secundum ipsum intellectum ; sed intelligere attribuitur non solum intellectui sed etiam homini ipsi; hoc autem non contingeret si anima intellectiva haberet esse separatum a materia et corpore. Unde et Philosophus in *secundo* De anima*,* quia anima est qua intelligimus, concludit eam esse actum et perfectionem corporis. » (*De anima intellectiva* 3 ; ed. Bazán, pp. 81.92‒82.97) [↑](#footnote-ref-135)
136. « Sed intelligendum quod difficultas aliqua in cognitione animae potest esse ex parte substantiae animae vel ex parte nostra. Non autem est difficultas cognitionis ex parte animae, quoniam quod multum habet de natura entitatis maxime cognoscibile est ; anima est huiusmodi ; et ideo ipsa multum est cognoscibilis ; et ideo non est ex parte substan­tiae animae difficultas in cognitione eius, sed ex parte nostra, quoniam non possumus devenire in cognitionem principiorum operationum nisi ex cognitione passionum et operationum… » (M 1.7, p. 155.23‒30) [↑](#footnote-ref-136)
137. « Item, intelligendum quod aliquando agit per medium ut per instrumentum; agit enim intellectus agens in possibilem per principia prima ; unde agit conclusiones in intellectu possibili per principia prima; tamen prima principia agit in ipsum sine medio. Quia ergo intellectus refertur ad rem et naturam rei quae sunt multiplicata in particularibus, particularia autem referuntur ad intellectum per accidens, quia natura illorum est intellecta per aliquid quod est in intellectu, ideo verum est dicere quod intellectus facit universalitatem in rebus : verbi gratia: scientia refertur ad scibile; si autem aliquis generaret scientiam sub ratione scientiae, generaret scibile in actu. » (O 1.10, p. 170.91‒101) [↑](#footnote-ref-137)
138. « Et hoc est concedendum, quod rationes intelligendi manent, ipso intellectu non considerante actu. Istae autem rationes intelligendi sunt illud quo intellectus considerat secundum actum, et se habent ad intellectum et ad considerare secundum actum… » (O 2.19, p. 229.79‒82) [↑](#footnote-ref-138)
139. « Ad aliud dico quod non est simile, quia intellectus movetur ab intelligibilibus ; intelligibilia autem, secundum quod intelligibilia, non sunt entia in actu, ut universalia, sed in potentia tantum; quare universalia secundum quod sunt in rerum natura, non possunt agere intellectum possibilem in actu; ideo, ut educatur de potentia ad actum, exigitur aliquid actu, cuiusmodi est intellectus agens. » (O 2.18, p. 226.57‒62) [↑](#footnote-ref-139)
140. « Et dico quod forma prius est substantia secundum esse et naturam, quia omnia alia habent rationem substantiae per formam : esse et subsistere sunt in materia et composito per formam : materia enim subsistit per formam; item compositum non habet esse nisi per formam per quam participat istud; si ergo hoc est primo substantia, in quo reperitur primo ratio esse et subsistendi, tunc hoc erit forma, et ita forma est prius substantia secundum naturam. » (O 2.1 ; p. 197.52‒58) [↑](#footnote-ref-140)
141. « (...) sed perspicuum in superioribus est incorruptibile, in inferioribus corruptibile; quare. Item, nec est penitus diversae rationis, quia perspicuum utrobique recipit lumen ut suum actum, et lumen non est alterius rationis et alterius penitus, quia eodem sensu judicamus utrumque : sed reperitur perspicuum in inferioribus secundum proportionem quamdam in superioribus. Unde per prius dicitur de perspicuo in superioribus, et per posterius in inferioribus. » (O 2.27 ; p. 250.23‒29) [↑](#footnote-ref-141)
142. « Intelligendum quod perspicuitas idem est quod transparentia et passio quaedam secundum quam perspicuum recipit lumen, et perspicuum non est nisi potentia receptiva luminis ; et ideo lumen est actus perspicui. In superioribus autem et inferioribus perspicuum non est penitus unius rationis, quoniam corruptibile et incorruptibile non sunt unius rationis penitus ; sed diaphanum in superioribus est incorruptibile, in inferioribus autem corruptibile ; ideo etc. » (M 2.27, p. 250.18‒24) [↑](#footnote-ref-142)
143. Cet argument de l’unité dite « averroïste » d’*intellectus possibilis* se retrouve chez Aegidius : « Nam si esset unus intellectus possibilis numero, tunc intellectus speculativus esset aeternus et ingenerabilis et incorruptibilis, quia, ex quo recipiens est aeternum et agens aeternum, necesse est, ut receptum sit aeternum. » (*De plurificatione possibilis intellectus* 1 ; ed. Olszewski, p. 113.153‒56) [↑](#footnote-ref-143)
144. « Sed arguatur quod intellectus speculativus non numeretur numeratione hominum, et etiam quod intellectus possibilis non sit unus numero in omnibus hominibus, per rationes quas ponit Commentator contra seipsum. » (O 3.7; p. 314.51‒54) [↑](#footnote-ref-144)
145. « Item, species existentes in phantasmatibus nostris existunt sub conditionibus individuantibus; secundum quod actu sunt intelligibiles, necesse est quod sint actu abstractae a phantasmatibus. Si sic, intellectus non potest, nobis uniri per formam, videlicet per speciem intelligibilem quam vocat Commentator formam intellectus speculativi. » (O 3.7.6; p. 316.13‒17) [↑](#footnote-ref-145)
146. « Commentator ponit quod intellectus possibilis sit, unus numero omnium et quod sit, aeternus sicut species humana. Ex hoc arguitur quod nullus hominum nunc existentium possit intelligere: quia non intelligimus nisi ex hoc quod species quae sunt in phantasmatibus recipiuntur in intellectu possibili; et sequitur hoc quod, quia est unus numero intellectus et recepit omnes species intelligibiles, erit plenus formis. » (O 3.7.4 ; p. 316.1‒7) [↑](#footnote-ref-146)
147. « Item, non tenent viam Commentatoris, quia, quamvis Commentator ponat intellectum possibilem esse substantiam separatam secundum esse, non tamen ponit intellectum intelligere, sed homines per intellectum. » (O 3.7 ; p. 317.30‒33) [↑](#footnote-ref-147)
148. « De isto contradicebant Aristoteles et Avicenna. Dixit autem Avicenna quod, cum intellectus non intelligat, non manent species intelligibiles; et ex hoc motus fuit quod, praesente activo passivo, necessario fit actio : et posuit in sphaera activorum et passivorum intelligentiam motricem, ad quam convertens se intellectus, intelligit ; et quando divertit se intellectus ab illa intelligentia, non intelligit. Sed illud est contra Aristotelem, et est idem cum positione Platonis. » (O 3.11 ; p. 324.18‒25) [↑](#footnote-ref-148)
149. « Ista autem species se habet ad intellectum possibilem sic videlicet sicut movens instrumentale, quia quod quid est extra est movens principale, et ipsum non est simul cum intellectu qui movetur, nisi per similitudinem. Et ideo ista species non est illud quod principaliter intelligitur, sed est illud quo intelligitur quod quid est, cuius est species seu similitudo. Et verum est quod ista similitudo ex consequenti potest intelligi, et hoc erit accessorie, ut dicit Commentator. » (O 3.10 ; p. 321.27‒33) [↑](#footnote-ref-149)
150. « Aliqui dixerunt quod intellectus agens est, habitus intellectus possibilis, et diversificati sunt : Quidam enim dixerunt quod est habitus acquisitus et Quidam ut innatus. Sed neutri verum dixerunt, quia non potest esse habitus innatus, quia sic intellectus possibilis non esset sicut tabula nuda; item, nec potest esse habitus acquisitus, quia omne quod recipitur in intellectu nostro, tantum est potentia intelligibile, et cum intellectus possibilis sit tantum in potentia, non vadit ad actum intelligendi de se. » (O 3.16, p. 332.18‒25) [↑](#footnote-ref-150)
151. « Nulla lex est vera, licet possit esse utilis. » (Aegidius Romanus, *De erroribus Philosophorum*; ed. Mandonnet, p. 11.15) [↑](#footnote-ref-151)
152. « Et ideo credo esse dicendum quod intellectus agens et intellectus possibilis sint diversae potentiae animae ; tamen sunt potentiae eiusdem substantiae animae. Quod patet, quia, secundum Commentatorem, duas operationes animae experimur in nobis, abstrahere intelligibilia et percipere intelligibilia, quae differunt inter se; et etiam obiecta istorum differunt, quia obiectum virtutis abstrahentis est phantasma singulare, obiectum recipientis est phantasma abstractum : et ideo differunt istae potentiae. Et quod sint potentiae eiusdem substantiae animae patet… » (O 3.17 ; p. 334.25‒33) [↑](#footnote-ref-152)
153. « Et quando dicitur quod primum principium est quod naturaliter venit ad habentem, et etiam Commentator dicit quod prima principia speculabilia sunt nobis innata, dicendum quod principia respectu conclusionum et principiatorum sunt nobis innata ; non tamen simpliciter sunt innata. Et etiam hoc dicit quia non fiunt nobis nota ex alio, sicut conclusiones. » (O 3.20 ; p. 337.25‒30) [↑](#footnote-ref-153)
154. Ce point de vue correspond à la vision d’Aquin de 1267 : « Intellectus autem possibilis recipit species alterius generis quam sint in imaginatione; cum intellectus possibilis recipiat species universales, et imaginatio non continuat nisi particulares. Et ideo in intelligibilibus indigemus intellectua agente, non autem in sensibilibus alia potentia activa ; sed omnes potentiae sensitivae sunt potentiae passivae. » (*Quaestiones disputatae De anima*, a. 4, ad 5; ed. Marietti, p. 296b) [↑](#footnote-ref-154)
155. « Sicut una et eadem natura est, quae consideratur cum condicionibus et sine condicionibus, ita una et eadem species esse poterit, quae informabit phantasiam et intellectum, et tunc intellectus copulabitur nobis per formam suam. Et ista est sententia Commentatoris, quia vult, quod intellectus copuletur nobis per intentiones imaginatas, quae sunt quasi forma ipsius. Et quia intellectus copulatur nobis per formam suam, sequitur ex hoc, quod ipse intellectus quodammodo sit forma nostra, licet non eodem modo, sicut aliae formae sunt formae nostrae. » (*De plurificatione possibilis intellectus* 2 ; ed. Olszewski,p. 122.379‒85) [↑](#footnote-ref-155)
156. « Quia non unitur [ie. intellectus] nobis, secundum quod huiusmodi phantasmata respicit, sed magis sic a nobis separatur, quia quamdiu species est in phantasia, non est forma intellectus possibilis, ut autem a phantasia est separata et abstrac­ta, sic efficitur forma intellectus possibilis. Tamen accidit intellectui, ut est unitus nobis, respicere phantasmata, quia isto modo magis est separatus quam unitus. » (*De plurificatione possibilis intellectus* 3 ; ed. Olszewski,p. 128.523‒29) [↑](#footnote-ref-156)
157. « Praeterea, Commentator dicit, in II Metaphys. quod si substantiae abstractae non possent intelligi a nobis, tunc natura otiose egisset, quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo. Sed nihil est otiosum sive frustra in natura. » (ST I, q. 88, a.1, arg. 4 ; ed. Leonina 5, 364) [↑](#footnote-ref-157)
158. « Sed tamen Averroes, in Comment. tertii de anima, ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas, per continuationem vel unionem cuiusdam substantiae separatae nobis, quam vocat intellectum agentem, qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. » (ibid, a. 1, ad 4; ed. Leonina 5, 365). [↑](#footnote-ref-158)
159. Le traité mène le débat avec un adversaire imaginaire dans le style de *disputatio* classique. Le genre du discours quodlibétal est analysé après l’an 1277 dans une étude sur l’approche argumentative d’Henri de Gand (*Quodlibeta, Summa*; König-Pralong 2008). Le point de vue d’Henry sur le débat donné à la première personne a été analysé par Porro 2006. [↑](#footnote-ref-159)
160. « Uno modo aliquid dicitur esse actus corporis prout est subiective in corpore, ut videre eb actus oculi, et haec potentia videndi subjective est in oculo. Alio modo aliquid dicitur esse actus corporis prout est in corpore obiective, sicut anima. Et ita anima bene exercet suas operationes in corpore obiective et non subiective. » (*Quaestiones* 1.2; ed. Bazán, p. 392.40‒44) [↑](#footnote-ref-160)
161. Voici le passage dans Aegidius Romanus qui correspond au sens : « Hoc pro tanto dictum est, quia intelligere non fit sine phantasmate et sine organo corporali, non quod ipse intellectus phantasmate indigeat ut subiecto, sed ut obiecto. » (*De plurificatione possibilis intellectus* 3 ; ed. Olszewski, p. 135.675‒78) [↑](#footnote-ref-161)
162. « Unde verum est si in cognoscendo animam a posteriori procedimus de obiectis ad operationes, et ultra de actibus ad potentias, et tunc de potentiis ad substantiam. Iste modus enim facilis est. Et tunc dico ad auctoritatem “propter haec utraque” etc., quod Philosophus intellexit a posteriori modo. » (*Quaestiones* 1.5; ed. Bazán, p. 398.55‒59) [↑](#footnote-ref-162)
163. « In oppositum est Philosophus et omnes alii qui volunt quod corpus animatum sit subiectum huius libri, et non anima. » (*Quaestiones* 1.3; ed. Bazán, p. 393.21‒22) [↑](#footnote-ref-163)
164. « Et dicis quod anima est simplex et potentiae sunt multae, so ergo non potest facere potentias, dico : quamvis anima per se non possit facere potentias, tamen mediantibus organis potest facere potentias et hoc est per accidens. » (*Quaestiones* 2.4, ed. Bazán, p. 409.49‒52) [↑](#footnote-ref-164)
165. « Avicenna enim dicit: completum et incompletum non diversificant essentiam ; sed materia est tamquam incompletum, forma est tamquam completum ; ergo materia et forma non diversificant essentiam, sed sunt tantum una essentia. » (*Quaestiones*2.10; ed. Bazán, p. 418.6‒9) [↑](#footnote-ref-165)
166. « Ad primum, cum dicitur opinione Avempace et Avicennae quod lumen requiritur propter colorem et non propter medium, dico quod opinio eorum est falsa. Ergo dictum illorum non valet. » (*Quaestiones*2.18; ed. Bazán, p. 432.33‒35) [↑](#footnote-ref-166)
167. « Alii dicunt, quod lux non habet esse firmum et ratum in natura, sed est tantum intentio : sicut enim dicitur, quod species coloris per aerem ad pupillam delata, in aere non habet esse naturale, sed spirituale (unde et per eamdem partem aeris species albedinis et nigredinis deferuntur), ita etiam intentio corporis lucidi in aere relicta est lumen. (…) Et haec opinio valde probabilis est. » (*Super Sent*., lib. 2, d. 13, q. 1, a. 3, resp.; ed. Marietti, p. 334) [↑](#footnote-ref-167)
168. « Hoc etiam patet per Commentatorem et per Themistium, dicentes quod intellectus non est virtus organica : quia intellectus et anima intellectiva idem sunt, et omne organicum est corruptibile, ergo anima intellectiva est incorruptibilis. » (*Quaestiones*3.3; ed. Bazán, p. 471.37‒40) [↑](#footnote-ref-168)
169. « Commentator voluit quod anima intellectiva esset separata a corpore quod non valet. » (*Quaestiones* 3.6, p. 477.43‒44) [↑](#footnote-ref-169)
170. « Propter quod sicut universale numquam secundum esse potest separari, quin habeat esse in aliquo particulari, sic numquam potest intelligi ab intellectu nisi in phantasia alicuius particularis rei. » (*Expositio super libros De anima*, 3.39, f. 75rа; Zitat nach Olszewski 2012, p. 44) [↑](#footnote-ref-170)
171. « Quod autem potentia materiae primae sit quoddam essentiale, ratio huius est quia illud est essentiale alicuius quod immediate concomitatur essentiam illius ; sed potentia immediate concomitatur essentiam materiae primae; ergo materiae primae potentia est essentiale, quod essentiale est medium quoddam inter substantiam et accidens, quod tamen nec est materiae primae substantia nec accidens. » (*Quaestiones*2.35; ed. Bazán, p. 456.27‒33) [↑](#footnote-ref-171)
172. « In oppositum est Philosophus in *tertio De anima* dicens: “necesse est inteligentem phantasmata speculari”, idest quandocumque aliquis vult intelligere aliqua, necesse est prius speculari phantasmata illius quod debet intelligere : sed phantasmata non potest speculari sine organo corporali; ergo anima intellectiva non habet in hoc saeculo propriam operationem sine corpore. » (*Quaestiones* 3.4, ed. Bazán, p. 473.25‒30) [↑](#footnote-ref-172)
173. « Et dicis quod omnes venae radicantur circa cerebrum, nego. Et tu probas auctoritate Medicorum, dico quod omnes venae concurrunt circa cor, et ilii sunt magis et spiritualiter quam circa cerebrum. » (*Quaestiones* 2.40; ed. Bazán, p. 465.49‒51) [↑](#footnote-ref-173)
174. « Dicente Commentatore: ‘Virtus cogitativa apud Aristotelem est distinctiva individualis et est in medio cerebri.’ Haec est etiam sententia Avicennae VI. Naturalium et AIgazelis. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 7, resp.; ed. Spettmann, p. 75.32‒35) Next, we find the same statement: « Damascenus etiam dicit, II. lib., cap. 20, quod imaginativum per sensus suscipiens materias tradit cogitativo et discretivo, et inde traditur memorativo, cuius organum est posterior ventriculus cerebri. Item Avicenna dicit VI. Naturalium... » (ibid, q. 29, p. 197.6‒10) [↑](#footnote-ref-174)
175. « Et dicis quod anima intellectiva exercet suam operationem sine organo corporali, nego. Ad probationem dico quod anima intellectiva bene exercet suam operationem sine organo corporali subjective, non tamen objective, quia necesse est intelligentem phantasmata speculari… » (*Quaestiones* 3.4; ed. Bazán, p. 473.44‒50) [↑](#footnote-ref-175)
176. « Ad secundum, cum dicitur: si intellectus esset in pura potentia, tunc intellectus differret a materia prima, nego. Et tu probas quia, sicut intellectus est in potentia ad intelligibilia, sic materia prima est in potentia ad recipiendum omnes formas, dico quod non est simile, quia materia prima est in potentia ad recipiendum omnes formas naturales et particulares, sed intellectus est potentia ad recipiendum omnes formas intelligibilis et spirituales et intentionales, et intellectus est materia prima ad hoc. Hoc non obstante maxime differunt. » (*Quaestiones*3.5; ed. Bazán, p. 475.52‒60) [↑](#footnote-ref-176)
177. « Ad hoc quod dicit quod materia prima est simplicior quam materia animae, quia in anima est contracta, dico quod non omnis additio vel contractio minuit simplicitatem, sed illa quae est per rem materialem. V. g. intellectus, cum acquirit cognitionem rei ignotae, determinatur per speciem intelligentem nec tamen propter hoc minuitur eius simplicitas. Forma igitur materiae rationalis animae, quia simplex est, materiae animae simplicitatem non minuit, sed perficit. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 1, solutio, ad 20; ed. Spettmann, p. 11.14‒20) [↑](#footnote-ref-177)
178. « Amplius: species intelligitur, cum iam unita intellectui spoliata est a conditionibus materialibus omnino et unita intellectui secundum se. Ergo omnis talis species aequaliter se haberet ad omnes, si esset intellectus unus. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 4, solutio, ad 20; ed. Spettmann, p. 48.21‒24) [↑](#footnote-ref-178)
179. « Et dicis quod hoc esset impossibile quod anima intellectiva esset individua, nego, imo non est impossibile. Et tu probas : si anima intellectiva esset individua, tunc non posset causare speciem universalis, quia quidquid recipitur per modum recipientis et non recepti recipitur, et ita, quia anima est particularis, species universalis etiam est, dico ad hoc quod, quia anima est particularis, ergo ista species universalis est particularis, tamen in quantum ista species est similitudo plurium, sic est universalis. » (*Quaestiones*3.6; ed. Bazán, p. 478.68‒75) [↑](#footnote-ref-179)
180. « In oppositum est Philosophus in littera, dicens quod “aliud est magnitudo”, idest individuum, “et magnitudinis esse”, idest quidditas rei, sive universale. » (*Quaestiones*3.7; ed. Bazán, p. 479.24‒26) [↑](#footnote-ref-180)
181. « Esse naturale sequitur esse magnitudinis. Sed esse magnitudinis corporis gloriosi est sublimatum super omnem magnitudinem corporum caelestium per dotem subtilitatis. Ergo et esse naturale eiusdem consequens magnitudinem est sublimatum super omnem proprietatem naturalem cuiuslibet corporis. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 19; ed. Spettmann, p. 152.28‒32) [↑](#footnote-ref-181)
182. « Et nota tamen quod non est ita intelligendum quod species rei et intellectus sunt idem, quod intellectus intelligat speciem rei ; sed intellectus intelligit primo et principaliter quidditatem rei mediante specie, et tunc, ex quadam relucentia intellectus, intellectus intelligit speciem rei. » (*Quaestiones* 3.8; ed. Bazán, p. 482.43‒47) [↑](#footnote-ref-182)
183. « Universale non est in anima, sed similitudo eius; sed sicut singulare in natura non est sine universali, ita nec species singularis sine specie universalis. Recipit ergo intellectus species particularium. Aliter nunquam praedicaret universale de singulari. Cognoscit ergo particularia, sed non cognoscit ea per intellectum hic et nunc. » (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 4, solutio, ad 7; ed. Spettmann, p. 54.33‒37) [↑](#footnote-ref-183)
184. « Praeterea, hoc quinto sic arguitur ratione Commentatoris, qui vult quod intellectus agens sit separatus a nobis dicens : si intellectus agens nobis coniunctus esset, tunc ipse esset individuus, et si esset individuus, tunc ipse non posset causare universalitatem in rebus ; et quia intellectus agens causat universalitatem in rebus, ergo intellectus agens est separatus a nobis. In oppositum est Aristoteles in littera, dicens... » (*Quaestiones*3.12; ed. Bazán, p. 489.33‒38) [↑](#footnote-ref-184)
185. La monographie de Spettmann (*Die Psychologie des Johannes Pecham*, 1919) distingue clairement les différentes positions sur l’unité de la personne, de l’âme et de l’intellect entre aristotéliciens et avicennistes, et entre Thomas d’Aquin et Siger, qui reste averroïste même dans cette excellente étude. Sur l’unilatéralité de Kilwardby à Oxford, qui, par ses propres mots, ne comprit jamais l’argument en faveur de l’unité de la forme substantielle chez l’homme, voici, par exemple, Larsen 2011, 30–38. [↑](#footnote-ref-185)
186. « Ad aliud dico quod non est simile, quia intellectus movetur ab intelligilibus ; intelligilia autem, secundum quod intelligilia, non sunt entia in actu, ut universalia, sed in potentia tantum; quare universalia secundum quod sunt in rerum natura, non possunt agere intellectum possibilem in actu; ideo, ut educatur de potentia ad actum, exigitur aliquid in actu, cuismodi est intellectus agens. » (O 2.18, p. 226.57‒64) [↑](#footnote-ref-186)
187. « At vero quando intellectus se convertit supra ipsum esse essentiae et videt quod illud sit commune multis, tunc dicit quod illud esse sit quid universale. Ideo cognitio essentiae est intentio prima. Dico “prima” quia est obiectum intellectus secundum lationem primam. Cognitio autem universalis est intentio secunda. Dico “secunda” quia est obiectum intellectus non secundum lationem primam, sed prout reflectit se supra illud quod cognovit et nunc videt esse commune multis. » (*Quodlibet* II, q. 6; ed. De Conninc, p. 62b‒63a) [↑](#footnote-ref-187)
188. La réhabilitation de Siger comme le premier intellectuel de l’Occident et sa vocation de philosophe ont été réalisées par R. Imbach et F.-X. Putallaz (*Profession : philosophe. Siger de Brabant*, 1977). Ultérieurement, Alain de Libera analysait les parties problématiques du décret de 1277 dans le modèle du « système du sexe » (Libera 1991, 181–245) et il élaborait le concept de « l’averroïsme éthique » (Libera 1994). [↑](#footnote-ref-188)
189. « Essa è la luce etterna di Sigieri, / che, leggendo nel Vico de li Strami, / silogizzò invidïosi veri. » (*Paradiso* 10.136–38) [↑](#footnote-ref-189)
190. La citation de « notre héritage n’est précédé d’aucun testament » d’Arendt dans l’introduction des essais sur la modernité (*Between Past and Future*) est tirée de la collection *Feuillets d’Hypnos* (1946). René Char l’a écrit dans les années 1943–44, alors qu’il luttait contre le nacisme dans la Résistance française. [↑](#footnote-ref-190)
191. « Dicendum enim quod intellectivum non radicatur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo, sicut vegetativum et sensitivum radicantur in eadem simplici, sed radicatur cum ipsis in eadem anima composita. Unde cum intellectus simplex sit, cum advenit, tum in suo adventu unitur vegetativo et sensitivo, et sic ipsa unita non faciunt animam simplicem, sed compositam. » (QIIIDA*,* q. 1; ed. Bazán, p. 3.58‒64) [↑](#footnote-ref-191)
192. « Per hoc patet ad illud quod dicit Averroes quod Aristoteles opinatur vegetativum, sensitivum et intellectivum esse unam animam in subiecto. Verum est : unam compositam, non autem unam simplicem. » (QIIIDA*,* q. 1; ed. Bazán, p. 3.65‒68) [↑](#footnote-ref-192)
193. « (…) intellectus enim, qui Primum Agens, est in fine bonitatis et simplicitatis et perfectionis. Intellectus autem noster non est in fine bonitatis, simplicitatis et perfectionis cum sit ei admixta potentia. Est intellectus noster potentia unumquodque intelligibilium et etiam intelligit cum phantasmate. » (QIIIDA*,* q. 2; ed. Bazán, p. 5.36‒41) [↑](#footnote-ref-193)
194. « Propter quod dicitur a Quibusdam quod duplex est materia, intelligibilis et non, scilicet materia sensibilis. Sed contra hoc est Aristoteles. Dicit enim quod materia quae est intelligibilis est illa eadem sensibilis. Unde, licet in mathematicis sit materia sensibilis intelligibilis, nihilominus illa quantum ad suum esse est sensibilis. » (QIIIDA*,* q. 6; ed. Bazán, p. 19.44‒47) [↑](#footnote-ref-194)
195. « Positio ergo Aristotelis et Averrois est quod in quo nulla est transmutatio, in eo nulla est materia secundum ipsos. Et hoc est verum. » (QIIIDA, q. 6; ed. Bazán, p. 20.77‒79) [↑](#footnote-ref-195)
196. « Dicit enim Aristoteles in principio *octavi* *Physicorum* quod omne agens faciens de novo est transmutatum. Si ergo Prima Causa aliquid facit de novo, oportet quod sua voluntas sit nova et quod transmutetur. Sed sua voluntas est sua actio. Oporteret ergo quod sua actio esset nova et transmutaretur, si aliquid faceret de novo. Et propterea, cum hoc sit inconveniens, eo propter hoc ipse dicit mundum esse aeternum. » (QIIIDA, q. 2; ed. Bazán, p. 6.55‒61) [↑](#footnote-ref-196)
197. « Transmutatio enim omnis est de opposito in oppositum, quae non possunt simul esse. Omnis ergo transmutatio est in tempore, ex quo opposita, inter quae est transmutatio, non possunt esse simul. » (QIIIDA, q. 3; ed. Bazán, p. 9.23‒26) [↑](#footnote-ref-197)
198. « Hoc autem non ostedunt, sed unum falsum supponunt: quod species humana non possit esse facta sempiterna a Deo nisi facta sit in aliquo individuo determinato et aeterno, sicut species caeli facta est aeterna. » (*De aeternitate mundi* 2; ed. Bazán, p. 120.52‒55) [↑](#footnote-ref-198)
199. « Et si [Agens Primus] voluit ab aeterno intellectum fieri aeternum, intellectus factus est aeternus, quia aliter volitum suum non fieret secundum formam voluntatis suae. Qui ergo voluerit scire utrum intellectus factus sit de novo vel factus sit aeternus, oportet eum investigare formam voluntatis Primi. Sed quis erit qui eam investigabit ? » (QIIIDA, q. 2; ed. Bazán, p. 7.70‒75) [↑](#footnote-ref-199)
200. « Nihil implicans in se contradictionem possibile est esse. Creatio est huiusmodi. Ergo non potest esse. Probatio minoris: unde per creationem ponitur esse aliquod novum factum et novum verum, ponitur apud creationem esse mutatio quaedam, quia sicut dicitur *nono Metaphysicae*, in immobilibus quod aliquando verum semper verum ; et ideo aliquando esse verum et aliquando non esse verum est nisi in his quae mutationi sunt adiuncta. » (*Quaestiones super Librum de causis*, q. 20, item 6; ed. Marlasca, p. 84.26‒32) [↑](#footnote-ref-200)
201. « Et si tu quaeras : si voluit intellectum fieri aeternum, quare magis voluit sic quam quod factus esset de novo, dico quod sic voluit, quia voluit. Voluntas enim eius non dependet a rebus sicut voluntas nostra, quae licet non possit cogi a rebus, tamen trahitur et excitatur a rebus. Voluntas autem Primi nec a rebus cogitur nec trahitur. » (QIIIDA, q. 2; ed. Bazán, p. 7.76‒80) [↑](#footnote-ref-201)
202. « Dico autem quod, licet non sit necessaria positio Aristotelis, sicut ostensum est, ipsa tamen est probabilior quam positio Augustini, quia non possumus inquirere novitatem vel aeternitatem facti a voluntate Primi, scilicet quod non possumus cogitare formam voluntatis suae. » (QIIIDA, q. 2; ed. Bazán, p. 7.81‒85) [↑](#footnote-ref-202)
203. « Et sic intellectus, quantum est de natura propria, est factum aeternum et de novo. Propter hoc positio Aristotelis probabilior est quam positio Augustini. Si igitur credatur Aristoteli, planum est quod non est credendum Augustino. Si vero credatur Augustino, erit aequaliter. » (QIIIDA, q. 2; ed. Bazán, p. 8.94‒99) [↑](#footnote-ref-203)
204. « Unde nota quod duplex est universale : quoddam est universale quod est intentio pura universalis abstracta, non praedicabilis de particularibus extra ; aliud est universale quod non est intentio pura, sed est forma realis, existens in pluribus, praedicabilis de eisdem. » (QIIIDA, q. 18; ed. Bazán, pp. 68.10‒69.13) [↑](#footnote-ref-204)
205. « Nam, ut dictum est, unum quod convertitur cum ente non praedicat dispositionem additam ipsi enti, convertibile existens cum eo in suppositis. Unum autem quod est principium numeri significat dispositionem additam rei substantiae, ut rationem primae mensurae, quod est de ratione quantitatis, ut apparebit X° *huius*; ex quo sequitur quod unum istud non est convertibile cum ente in suppositis. » (*Quaestiones in Metaphysicam* IV, q. 2, comm. 2; ed. Maurer, p. 137.15‒20) [↑](#footnote-ref-205)
206. « Primo autem probat quod scientia ista considerat ens inquantum ens per hoc quod scientia ista considerat causas primas et prima principia, ut probatum est I° *huius*; haec autem sunt principia et causae entis inquantum ens. » (*Quaestiones in Metaphysicam* IV, proem.; ed. Maurer, p. 135.5‒8) [↑](#footnote-ref-206)
207. « Ideo quaeritur hic utrum entis secundum quod ens sint causae et principia. Et quod non videtur, primo auctoritate Avicennae *primo Tractatu*. Dicit enim expresse quod ens secundum quod ens causas et principia non habet. » (*Quaestiones in Metaphysicam* IV, q. 1; ed. Maurer, p. 135.3‒7) [↑](#footnote-ref-207)
208. « Item, unum et ens praedicata de aliis entibus, solum praedicant naturas ipsorum; ex quo patet quod sunt substantialia praedicata de entibus. Et hoc in principio huius operis fuit ostensum, quamvis Avicenna diceret oppositum, sicut recitat hic Commentator. Una autem causa deceptionis Avicennae fuit, quia non distinxit inter unum quod convertitur cum ente et unum quod est principium numeri, cum tamen multum differant. » (*Quaestiones in Metaphysicam* IV, q. 2, comm. 2; ed. Maurer, p. 137.9‒15) [↑](#footnote-ref-208)
209. « Ad hoc dicunt quidam quod unaquaeque res causata est ens per dispositionem additam essentiae suae. Et secundum eos res et ens significant duas intentiones. Et fuit haec opinio Avicennae, ut superius arguebatur. Fuit etiam opinio Alberti**.** Et ratio eius ad hoc est quia res est id quod est per essentiam suam et non per causam aliam. Res tamen est per aliam causam, ut homo est homo per se et non per aliam causam; homo tamen est per causam aliam: esse enim hominis est ex alio, ut ex Primo. Quare differt homo et esse hominis. » (*Quaestiones in metaphysicam*, introductio, q. 7; ed. Maurer, p. 32.67‒74) [↑](#footnote-ref-209)
210. « Deinde dixit : *et quomodo est formare per intellectum* [πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν, *De anima* 439a13]*.* Idest, et prius est perscrutandum quomodo est formare per intellectum, utrum sit actio aut receptio; scire enim actiones anime prius est apud nos quam scire eius substantiam. » (CMDA III.1; 380.37‒41) [↑](#footnote-ref-210)
211. « Dicit Commentator super hunc *tertium* quod ‘scire actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam’. Ergo actio intellectus facit nos scire substantiam eius et sic, per consequens, si est generabilis aut non. » (QIIIDA, q. 4; ed. Bazán, p. 12.67‒70) [↑](#footnote-ref-211)
212. L’herméneutique phénoménologique, qui a servi de base à la compréhension fondamentale de la première substance nommée *Dasein*, a connu une impulsion aristotélicienne fondamentale au cours du semestre d’été 1922 (GA 62). En raison de son admission à l’Université de Marburg, Heidegger comme professeur agrégé de philosophie élabora le rapport nommé *Natorp-Bericht*. Le passage intitulé *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* présente le programme de la nouvelle herméneutique qui a été achevée dans l’ouvrage *Sein und Zeit* (1927). [↑](#footnote-ref-212)
213. « Veritas est quod intelligimus cum phantasmate abstractione formae intelligibilis, sed in ipso actu intelligendi non utitur intellectus organo. Unde sub phantasmatibus sensibilibus intellectus accipit quidditates rerum insensibiles, quod non faceret imaginatio vel sensus. » (QIIIDA, q. 4; ed. Bazán, p. 14.10‒14) [↑](#footnote-ref-213)
214. « Si tu quaeres : qualiter ergo experimur acceptionem formae com­munis in nobis fieri ab intellectu ? Numquid est igitur haec ei propria operatio ? Dico quod quodammodo est ei propria operatio, et dico quod hoc experimur, quia intellectus noster est quodammodo sicut aliquid compositum ex materia et forma : in toto enim potentia percipitur operatio quae debetur formae unde forma est, et etiam quae debetur materiae unde materia est. » (QIIIDA, q. 4; ed. Bazán, p. 14.16‒22) [↑](#footnote-ref-214)
215. « Nos enim conscii sumus ex virtutibus corporis intellectum. Et percipimus operationes quae in nobis sunt vel fiunt ratione virtutum corporis et materiae, et similiter nos percipimus operationes quae fiunt in nobis ratione intellectus. Unde ipse est intellectus noster, per quem experimur huiusmodi acceptionem universalem fieri in nobis. Intellec­tus enim noster apprehendit se ipsum sicut operari. Si ergo accipiantur praedicta, liquebit intellectum esse immaterialem et sic ingenerabilem. » (QIIIDA, q. 4; ed. Bazán, p. 14.22‒30) [↑](#footnote-ref-215)
216. « Intellectus perficit corpus, non per suam substantiam, sed per suam potentiam, quia, si per suam substantiam perficeret, non esset separabilis. Averroes attendens hoc insecundo dixit: cum non utatur corpore, non potest ipsum perficere per suam substantiam, quod attendens Aristoteles dixit insecundo quod intellectus nullius corporis est ad substantiam actus, id est, nullius partis corporis, ita quod legatur transitive. » (QIIIDA, q. 7; ed. Bazán, p. 23.38‒44) [↑](#footnote-ref-216)
217. « Consequenter quaeritur qualiter intellectus nobis copulatur, utrum scilicet sit unus intellectus in omnibus, non numeratus numeratione hominum, vel sit intellectus plurificatus et numeratus secundum numerationem hominum. » (QIIIDA, q. 9; ed. Bazán, p. 25.3‒6) [↑](#footnote-ref-217)
218. « Item ratio Commentatoris ad illud. Si intellectus numeraretur numeratione hominum, intellectus esset virtus in corpore. Intellectus non est virtus in corpore. Ergo non numeratur numeratione hominum. » (QIIIDA, q. 9; ed. Bazán, p. 26.10‒12) [↑](#footnote-ref-218)
219. « Ex his praenotantis concluditur quod intellectus, cum sit immaterialis, in eius natura non est quod multiplicetur secundum numerum. » (QIIIDA, q. 9; ed. Bazán, p. 26.28‒30) [↑](#footnote-ref-219)
220. « Haec videtur esse positio Avicennae, scilicet quod intellectus multiplicetur a principiis corporis. » (QIIIDA, q. 9, p. 27.39‒40) ... “Et ideo arguit Averroes quod, si intellectus multiplicaretur secundum multiplicationem hominum individuorum, esset virtus in corpore.” (QIIIDA, q. 9; ed. Bazán p. 27.52‒54) [↑](#footnote-ref-220)
221. « Unus est intellectus diversorum : eo una enim est substantia intellectus, et similiter una potestas. Ex quo intentionum imaginatarum est una ratio, manifestum quod ipsius est una potestas. » (QIIIDA, q. 9; ed. Bazán, p. 28.60‒63) [↑](#footnote-ref-221)
222. « Sensus enim copulatur nobis per partem eius quae est materia. Sed intellectus copulatur nobis per partem eius quae est forma. Unde, quia sensus copulatur nobis, ideo sensata copulantur nobis. Non sic de intellectu, sed e converso : non enim per hoc quod intellectus copulatur nobis, ideo intellecta copulantur nobis, sed quia intellecta copulantur nobis. » (QIIIDA, q. 9; ed. Bazán, p. 28.65‒70) [↑](#footnote-ref-222)
223. « Sed si intellectus humanus multiplicetur multiplicatione corporum humanorum erit individuatus per materiam, nam differentia secundum numerum formarum in eadem specie non invenitur nisi in formis per materiam individuatis, ut superius apparuit. Ergo secundum hoc species intelligibilis in intellectu recepta non erit principium cognitionis universalis sed tantum singularis, et non differet secundum hoc intellectus a sensu vel imaginatione. Quae omnia cum falsa sint, multiplicabitur intellectus hominum multiplicatione corporum humanorum per materiam sic individuatus. » (*Quaestiones super Librum de causis*, q. 27, item 9; ed. Marlasca, p. 110.65‒72) [↑](#footnote-ref-223)
224. « Unde nota quod, sicut intellectus, quantum est de natura sua, est in potentia ad intentiones imaginatas (sic enim in potentia est ad hoc, ut copuletur nobis), per hoc quod copulatur actu intentionibus imaginatis, cum se haberet in potentia ad illas, per hoc copulatur nobis in actu. Et propter hoc, cum huiusmodi intentiones imaginatae numerentur secundum hominum numerationem, ideo per intentiones imaginatas intellectus numeratur in nobis. » (QIIIDA, q. 9; ed. Bazán, p. 28.70‒76) [↑](#footnote-ref-224)
225. « Intelligibile esse oportet dividi in consimilia hiis duobus, scilicet in aliquod simile forme et in aliquod simile materie. » (CMDA III.5; 409.654–62). [↑](#footnote-ref-225)
226. « Sumit enim ibi oppositum suppositionis Averrois. Cum enim dicitur quod intellecta non continuantur nobis nisi per hoc quod intellectus continuatur nobis, falsum est, immo intellectus non continuatur nobis nisi per hoc quod intellecta nobis. » (QIIIDA, q. 9; ed. Bazán, p. 29.97‒101) [↑](#footnote-ref-226)
227. « Alii dicunt, et videtur esse positio Alberti, quod intellectui nostro est innata aliqua cognito, ut scilicet primorum principiorum, quae neminem latent, ut puta de quolibet affirmatio vel negatio, et similia ; non quod ipsa sint intellectus agens, sed sunt instrumenta intellectus agentis, per quae educit intellectum possibilem ad actum. Sed ista positio non valet. » (QIIIDA, q. 12; ed. Bazán, p. 39.102‒107) [↑](#footnote-ref-227)
228. « Oportet ergo immediatorum principiorum cognitionem esse ante demonstrationem, ex quo est cognitio talis in omni demonstratione supposita, eo quod non nisi ipsa causa existente incipit demonstratio. » (*Analytica posteriora* II.5.1; ed. Borgnet 2, 228a) [↑](#footnote-ref-228)
229. « Ideo dicit Philosophus, quod principia scimus in quantum terminos cognoscimus. Si autem inductio per se stabiliret intellectum, pro certo impossibile esset evadere conclusionem. Quamvis autem intellectus sit primorum principiorum, quae necessaria sunt et perficiunt et nobilitant suum posse : tamen modos habet, sicut et aliae virtutes tam morales quam intellectuales. » (*Ethica* VI.2.18; ed. Borgnet 7, 434a) [↑](#footnote-ref-229)
230. « Et licet dicat Aristoteles quod intellectus agens est id quo est “omnia facere ut ars ad materiam sustinuit”, differenter tamen agunt intellectus et ars. Nam ars per se sufficit ad ponendum formam in materia. Non sic intellectus, sed eget intentionibus imaginatis. Hoc dicit Averroes. » (QIIIDA, q. 12; ed. Bazán, p. 39.9‒13) [↑](#footnote-ref-230)
231. « Dico et credo quod intellectui nostro non est innata aliqua cognitio intelligibilium, sed est in pura potentia ad omnia intelligibilia, nullius intus habens innatam cognitionem, sed ex phantasmatibus intelligit quidquid intelligit. » (QIIIDA, q. 12; ed. Bazán, p. 40.14‒17) [↑](#footnote-ref-231)
232. « ldeo credo et dico quod intellectus, etiam secundum quod noster est, particulare particulariter non intelligit, nec primo nec ex consequenti. Intellectus enim noster non est talis ut intelligat per organum**,** sed separatus est secundum utramquepartem suae virtutis, et secundum possibilem et secundum agentem ; communicat tamen operanti perorganum. » (QIIIDA, q. 18; ed. Bazán, p. 66.55‒61)  [↑](#footnote-ref-232)
233. « Unde, cum intellectus in potentia se habeat ad intentiones imaginatas, determinate respicit intentiones imaginatas hominum, eo quod omnes intentiones imaginatae hominum unius rationis sunt. Ideo intellectus unicus in omnibus est et secundum substantiam suam et secundum suam potestatem. » (QIIIDA, q. 11; ed. Bazán, pp. 34.101‒35.5) [↑](#footnote-ref-233)
234. « Dicit Aristoteles quod anima est locus specierum, scilicet intellectiva. Sed non est locus specierum nisi per actum intelligendi. Quare videtur quod ad actum intelligendi requirantur rationes receptae in intellectu possibili. » (QIIIDA, q. 14; ed. Bazán, p. 46.7‒10) [↑](#footnote-ref-234)
235. « Experimur autem in nobis duas operationes abstractas. Prima operatio abstracta est receptio intelligibilium universalium abstractorum. Alia operatio abstracta, quam in nobis experimur, est abstractio intelligibilium, cum prius essent intentiones imaginatae. Per hoc ergo quod in nobis experimur has duas operationes fieri, scimus quod necesse est in nobis duas virtutes esse, quibus mediantibus fiant istae operationes. Scire enim actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam. » (QIIIDA, q. 14; ed. Bazán, p. 47.28‒36) [↑](#footnote-ref-235)
236. « Sed hic nobis dicendum est quod universale non est universale ante conceptum et actum intelligendi, saltem prout est agentis ipse actus, intellectus rei qui est in possibili, cum sit possibilis sicut subiecti, est ipsius agentis ut efficientis. Unde universale non habet formaliter quod ipsum sit tale a natura quae causat actum intelligendi, sed, ut prius dictum est, hic conceptus et actus est unde universale habet quod sit tale. Sic ergo universalia, secundum quod talia, tantum sunt in anima... » (*De aeternitate mundi* 3; ed. Bazán, p. 126.92‒98) [↑](#footnote-ref-236)
237. « Commentator solvit: intellectus copulatur humanae speciei, et intellectus copulatur huic individuo humanae speciei. Et intellectus copulatio humanae speciei essentialior est quam copulatio quae est huic individuo, propter hoc quod humana species aeterna est et quia intellectus qui ei copulatur aeternus est. Copulatio autem intellectus huic individuo humanae speciei minus essentialis est. Unde etiam individuum separatur, licet intellectus a specie humana numquam separetur. » (QIIIDA, q. 14; ed. Bazán, p. 52.78‒84) [↑](#footnote-ref-237)
238. « Simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale, nisi species humana deficiat omnino, quod est impossibile… » (CMDA III.20; 448.142‒44) [↑](#footnote-ref-238)
239. « Quoniam cum sapientiam esse in aliquo modo proprio hominum est sicut modos artificiorum esse in modis propriis hominum, existimatur quod impossibile est ut tota habitatio fugiat a Philosophia, sicut opinandum est quod impossibile est ut fugiat ab artificiis naturalibus. » (CMDA III.5; 408.610‒15) [↑](#footnote-ref-239)
240. « (…) secundum intentionem Philosophi species humana sit aeterna sicut et eius perfectio quae est anima intellectiva. Et ita videtur quid iudicandum sit de anima secundum apparentia de ipsa : cum enim in opere eius non dependeat ex hoc corpore sicut ex organo corporeo in quo habeat esse, intelligere debet corrumpi, hoc corpore corrupto, sed manere; quia tamen non habet opus sine corpore, nec manet sine corpore nec totaliter videtur a corpore separari. » (*De anima intellectiva* 6 ; ed. Bazán, p. 98.58‒65) [↑](#footnote-ref-240)
241. « Et cum dicitur : intentiones intellectae sunt unius intellectus, dico quod, licet intentiones intellectae sint unius intellectus simpliciter in se, tamen sunt secundum quod copulatur isti et non absolute. Similiter alii copulatur. Unde in se intellectus, quantum est de sua natura, eodem modo copulatur omni homini. » (QIIIDA, q. 15; ed. Bazán, pp. 57.18‒58.23) [↑](#footnote-ref-241)
242. « Adhuc de intellectu agente et possibili intelligendum quod non sunt duae substantiae, sed sunt duae virtutes eiusdem substantiae. Hoc sentit Aristoteles cum dicit in hoctertio quod in unoquoque genere est aliquid quo est omnia facere et aliquod aliud quod est in potentia omnia. In anima intellectu agente et possibili recipimus et abstrahimus ad libitum nostrum. Quare videntur esse virtutes eiusdem substantiae, scilicet intellectus nostri. » (QIIIDA, q. 15, a. 3, solutio, ad 3; ed. Bazán, p. 58.42‒48) [↑](#footnote-ref-242)
243. « Nam, etsi alie sunt essentie intellectum participantes, non tamen intellectus earum est possibilis ut hominis, quia essentie tales speties quedam sunt intellectuales et non aliud, et earum esse nichil est aliud quam intelligere quod est quod sunt ; quod est sine interpolatione, aliter sempiterne non essent. Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva. » (*Monarchia* 1.3.7; ed. digitalis *Dante Project*) [↑](#footnote-ref-243)
244. « Et sicut se habet pars ad totum, sic ordo partialis ad totalem. Pars ad totum se habet sicut ad finem et optimum: ergo et ordo in parte ad ordinem in toto, sicut ad finem et optimum. » (*Monarchia* 1.6.1; ed. digitalis *Dante Project*). [↑](#footnote-ref-244)
245. « Sed praedictis adiciendum est quod uno modo per vivere intelligimus vel possumus intelligere esse primum viventis corporis, et sic dicit Philosophus,secundo De anima, quod vivere viventibus est esse ; alio modo per vivere habemus intelligere praedicta opera vitae et animae. Et vivere, utroque modo dictum, est ab anima. Sed non manifestatur vivere primo modo dictum, quod est esse viventium, nec etiam anima in corporibus animatis, nisi per vivere quod est opus animae et vitae. » (*De anima intellectiva* 1, ed. Bazán, p. 72.15‒22) [↑](#footnote-ref-245)
246. « Videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam. Anima enim est principium vitae per suam essentiam, dicit enim philosophus, in II de anima, quod vivere viventibus est esse. » (STII-II, q. 179, a. 1, arg. 1 ; ed. Leonina 10, 421) [↑](#footnote-ref-246)
247. « Omne quod agit et operatur agit per suam formam, et agit aliquid per illud quod est ab eo in esse separatum. Nunc autem, non tantum anima intelligit, sed etiam ipse homo per animam intellectivam. Ergo anima intellectiva est hominis forma et perfectio, et non ab eo in esse separata. » (*De anima intellectiva* 3 ; ed. Bazán, p. 77.9‒12) [↑](#footnote-ref-247)
248. « Anima intellectiva non cognoscitur nisi ex eius opere, scilicet intelligere. Intelligere autem est quodammodo unitum materiae et quodammodo separatum. Nisi enim intelligere esset unitum aliquo modo ad materiam, non esset verum dicere quod homo ipse intelligit. » (*De anima intellectiva* 3 ; ed. Bazán, p. 80.67‒70) [↑](#footnote-ref-248)
249. « Per quem autem modum anima intellectiva sit unita corpori, et separata ab eodem, dicunt praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas quod substantia animae intellectivae unita est corpori dans esse eidem, sed potentia animae intellectivae separata est a corpore, cum per organum corporeum non operetur. » (*De anima intellectiva* 3 ; ed. Bazán, p. 81.78‒82) [↑](#footnote-ref-249)
250. « Hi sunt pueri duorum ordinum studentium, ut Albertus, et Thomas, et alii, qui ut in pluribus ingrediuntur ordines, quum sunt viginti annorum et infra. » (*Compendium studii philosophiae*, cap. V; ed. Brewer, p. 426) [↑](#footnote-ref-250)
251. « Certes igitur sum, quod melius esset Latinis, quod sapientia Aristotelis non esset translata, quam tali obscuritate et perversitate tradita, sicut eis qui ponuntur ibi triginta vel quadraginta annos (…) Et quoniam labores Aristotelis sunt fundamenta totius sapientiae, ideo nemo potest aestimare quantum dispendium accidit Latinis, quia malas translationes receperunt philosophi. Et ideo non est remedium plenum ubique. » (*Compendium studii philosophiae*, cap. VII; ed. Brewer, p. 469) [↑](#footnote-ref-251)
252. « Ratio autem Alberti, quod substantia animae intellectivae debet esse unita corpori dans esse eidem, est ista : quia, cum in homine potentia vegetandi et sentiendi pertineant ad eamdem formam et substantiam ad quam potentia intelligendi, certum est autem substantiam ad quam pertinet potentia vegetandi et sentiendi dare esse materiae et corpori, ergo et substantia ad quam pertinet potentia intelligendi dabit esse materiae et corpori ; sed substantiam ad quam pertinet potentia intelligendi dicimus animam intellectivam; anima igitur intellectiva dat esse materiae et corpori. » (*De anima intellectiva* 3 ; ed. Bazán, p. 81.83‒89) [↑](#footnote-ref-252)
253. « Ratio autem Thomae est haec, quod intelligere fit secundum ipsum intellectum ; sed intelligere attribuitur non solum intellectui sed etiam homini ipsi; hoc autem non contingeret si anima intellectiva haberet esse separatum a materia et corpore. Unde et Philosophus in *secundo* De anima*,* quia anima est qua intelligimus, concludit eam esse actum et perfectionem corporis. » (*De anima intellectiva* 3 ; ed. Bazán, pp. 81.92‒82.97) [↑](#footnote-ref-253)
254. « Nam ex tali unione intellectus ad nos, quam Commentator ponit, non sequitur, quod homo intelligat, sed magis quod intelligatur. » (*De plurificatione possibilis intellectus* 3 ; ed. Olszewski, p. 127.506‒509) [↑](#footnote-ref-254)
255. « Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quae per revelationem de anima sunt tradita, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus. » (*De anima intellectiva* 3 ; ed. Bazán, pp. 83.44‒84.48) [↑](#footnote-ref-255)
256. « Supponit enim quod potentia vegetandi et potentia sentiendi pertineant ad illam substantiam ad quam pertinet potentia intelligendi, quod non est verum secundum Philosophum et Themistium eius expositorem, et inferius inquiretur. » (*De anima intellectiva* 3 ; ed. Bazán, p. 83.40‒43) [↑](#footnote-ref-256)
257. « Thomas etiam intentum non arguit, sed solum quaerit eius ratio quomodo compositum materiale intelligeret, ut homo, si anima intellectiva in essendo sit separata a materia et corpore. » (*De anima intellectiva* 3 ; ed. Bazán, p. 84.49‒51) [↑](#footnote-ref-257)
258. « Ex quo etiam patet falsum esse quod dicunt, quod intellectus non est actus corporis, sed ipsum intelligere. Non enim potest esse alicuius actus intelligere, cuius non sit actus intellectus: quia intelligere non est nisi in intellectu, sicut nec visio nisi in visu ; unde nec visio potest esse alicuius, nisi illius cuius actus est visus. » (*De unitate intellectus*, cap. 3 ; ed. Leonina 43, 304.190‒96) [↑](#footnote-ref-258)
259. « Ubi dicit Themistius aliam rationem esse de intellectivo quia est substantia quaedam dignior sensitivo, veniens ab extrinseco ; sensitivum autem, quod non est sine vegetativo, unius est substantiae cum vegetativo. » (*De anima intellectiva* 8 ; ed. Bazán, p. 109.17‒20) [↑](#footnote-ref-259)
260. « Unde quia intellectus in intelligendo est operans intrinsecum ad corpus per suam naturam, operationes autem intrinsecorum operantium, sive sint motus, sive sint operationes sine motu, attribuuntur compositis ex intrinseco operanti et eo ad quod sic intrinsece operatur, immo etiam apud philosophos intrinseci motores, vel intrinsece ad aliqua operantes, formae et perfectiones eorum appellantur. » (*De anima intellectiva* 3 ; ed. Bazán, p. 85.80‒85) [↑](#footnote-ref-260)
261. « Et secundum modum quem dicit Thomas, homo intelligeret non tantum secundum intellectum, sed etiam secundum corpus, sicut et est ipsum videre anima visiva et corpore oculi, propter hoc quod modus unionis animae visivae ad corpus oculi est sicut figurae ad ceram, et formae esse tribuentis ad materiam. » (*De anima intellectiva* 3 ; ed. Bazán, p. 86.101‒106) [↑](#footnote-ref-261)
262. Le résumé suivant de l’enseignement de Thomas d’Aquin expose la procédure consistant à exposer la création uniquement à partir de Dieu vers le bas et même sur le plan de « *exsistere* » porretan : « Quindi discende a l'ultime potenze / giu d'atto in atto, tanto divenendo / che piu non fa che brevi contingenze » (*Paradiso* 13.61‒63) Thomas d’Aquin aurait certainement rejeté cette licence poétique. La solution objectiviste donnée par l’exposition de l’être par-derrière n’appartient qu’à l’école du second averroïsme de Bonaventure. Ceci est donné par les exemplars objectifs dans la création (ch. 4.1.3). [↑](#footnote-ref-262)
263. « Iam autem hoc dicetur quando assignabitur qualiter anima intellectiva est unita corpori et qualiter ab eo est separata. Et iterum, apparet hominem ipsum non intelligere ex causa quam assignat : quia, si sic, non solum homo ipse intelligeret, sed pars materialis huius compositi, adeo quod intelligere esset in corpore et in organo, ut etiam prius dictum est. » (*De anima intellectiva* 3 ; ed. Bazán, p. 84.51‒56) [↑](#footnote-ref-263)
264. « Et dico quod intellectus nobis actu copulatur eo quod intelligit ex intentionibus imaginatis : quia nobis actu copulantur intentiones, ideo intellectus, cum eas intelligit, actu nobis copulatur, ita quod non copulatur nobis per partem eius quae est materia, sicut sensus est actus corporis per partem eius quae est materia. Nec intelligo dicere quod intellectus in sui natura aliquam habeat copulationem. De natura sua solum est in potentia ut nobis copuletur. Nisi enim de natura sua esset solum in potentia ut nobis copuletur, copulari autem deberet nobiscum, necesse esset forma et actus corporis nostri per suam substantiam. Et necessarium est ei qui ponit unum intellectum in omnibus, quod hoc sit per intentiones imaginatas. » (QIIIDA, q. 15; ed. Bazán, p. 56.60‒71) [↑](#footnote-ref-264)
265. « Die Analytik stellt die ontologische Frage nach dem Sein des *sum*. Ist dieses bestimmt, dann wird die Seinsart der *cogitationes* erst faßbar. » (SZ 46). [↑](#footnote-ref-265)
266. « Nec est intelligendum quod homo ideo intelligat, quod intellectus sit motor hominis : intelligere enim in homine motum naturaliter praecedit; nec etiam homo intelligit quia intelligibilia phantasmata sint nobis unita; sed quia, sicut prius dictum est, cum intellectus intelligendo sit operans sine motu, est operans in operando unite se habens ad corpus per suam naturam. » (*De anima intellectiva* 3 ; ed. Bazán, pp. 86.11‒87.16) [↑](#footnote-ref-266)
267. « Et est attendendum quod, cum homo denominetur intelligens ab opere intellectus, et a substantia eius habet denominationem. Quod enim denominatur ab eius accidente, et ab eius substantia. Quoties autem est denominari et dici, toties est esse, ut dicit Philosophus, *quinto Metaphysicae*.Unde per intellectum homo est homo, et sic denominatur. » (*De anima intellectiva* 3 ; ed. Bazán, p. 87.20‒25) [↑](#footnote-ref-267)
268. « Ad tertium dicendum quod sine dubio propria operatio hominis est intelligere, et in hoc felicitatur, ut dicitur *decimo Moralium.* Nam intellectus a quo est intelligere suprema est virtus in homine et propria homini. Sed ad hoc quod intelligere sit homini propria operatio, non oportet quod ipsius hominis compositi substantia a qua est intelligere uniatur alteri parti compositi ut figura cerae, sed sufficit quod modo praedicto. » (*De anima intellectiva* 3 ; ed. Bazán, p. 87.26‒32) [↑](#footnote-ref-268)
269. « Unde Philosophus innuit quod definitio animae in communi, qua dicitur quod sit actus corporis, magis est multipliciter dicti quam generis. Et Themistius elicit quod anima definita est in universali, sicut potest definiri universaliter quod non est universale. » (*De anima intellectiva* 3 ; ed. Bazán, p. 88.40‒44) [↑](#footnote-ref-269)
270. « Circa nonum a principio propositorum sensit Rabbi Moyses quod operatio intellectus esset substantia eius, ita quod intellectus ante intelligere eius in actu vel in habitu, non habet substantiam nisi in potentia... » (*De anima intellectiva* 9 ; ed. Bazán, p. 111.3‒6) [↑](#footnote-ref-270)
271. « Averroes enim non posuit corpus communicare in hoc quod est intelligere ita quod esset subiectum eius, nec intelligendo intellectum egere corpore ut corpore subiecto, sed magis sicut obiecto, cui naturaliter intellectus unitur. Intelligere enim dixit commune ex modo quo non est sine phantasmate ; et, ideo Socratem dixit communicare intelligere quod Plato non communicavit, et quo intelligere non intellexit secundum quod intellectus intelligit ex phantasmatibus Socratis ; et sic vitare voluit ne Socrate sciente aliquid oporteret illud scire Platonem, cum non oporteat intellectum intelligentem ut in hoc corpore et non sine huius corporis phantasmate in alio corpore intelligere ex phantasmatibus eiusdem corporis. » (*Quaestiones super Librum de causis*, q. 27, solutio; ed. Marlasca, p. 112.136‒46) [↑](#footnote-ref-271)
272. « Sed ista positio in fide nostra est haeretica, et irrationalis etiam sic apparet. Intellectu enim existente forma corporis, sicut vult Aristoteles universaliter de anima, satis planum est qualiter oportet intellectum numerari et multiplicari multiplicatione humanorum corporum ; sed qualitercumque hoc quis ponat, apparet intellectum non posse unum esse numero hominum omnium. » (*Quaestiones super Librum de causis*, q. 27, solutio; ed. Marlasca, p. 112.147‒52) [↑](#footnote-ref-272)
273. « Si l’homme pouvait n’être que machine, et avoir avec cela de la consciosité, il faudrait être de votre avis, monsieur ; mais je tiens que ce cas n’est point possible au moins naturellement. Je ne voudrais point dire non plus que l’*identité personnelle* et même le *soi* ne demeurent point en nous et que je ne suis point ce *moi* qui ai été dans le berceau, sous prétexte que je ne me souviens plus de rien de tout ce que j’ai fait alors. » (*Nouveaux Essais sur l’entendement humain*1.27.9, editio digitalis) [↑](#footnote-ref-273)
274. « The other way of retention is, the power to revive again in our minds those ideas which, after imprinting, have disappeared, or have been as it were laid aside out of sight. And thus we do, when we conceive heat or light, yellow or sweet—the object being removed. This is memory, which is as it were the storehouse of our ideas. » (*An Essay Concerning Human Understanding* 2.10.2; ed. Nidditch & Yolton, p. 150) [↑](#footnote-ref-274)
275. Le mercenaire, qui avait incendié un village et massacré ses habitants, refusait de se confesser et d’accepter le châtiment. Selon l’enseignement sur l’intellect numériquement uniforme pour tous les hommes, saint Pierre avait pensé à travers lui et dirigé ses actions. Le mercenaire n’avait donc rien à voir avec l’incendie et les meurtres et ne devait pas se confesser. Toute l’école du premier averroïsme rejetait de telles absurdités, voir *Quaestiones De anima* III, q. 21, éd. Bazán, p. 511.45–51. C’est la principale raison pastorale qui a motivé la publication du décret de Tempier de 1277. [↑](#footnote-ref-275)
276. « Episcopo Parisiensi. (...) quod Parisius...quidam errores in projudicium ejusdem fidei de novo pullulasse dicuntur. Volumus itaque tibique auctoritate presentium districte precipiendo mandamus quatinus diligenter facias inspici vel inquiri, a quibus personis et in quibus locis errores hujusmodi dicti sunt sive scripti, et que didiceris sive inveneris, conscripta fideliter nobis per tuum nuntium transmittere quamcitius non omittas. » (*Chartularium I,* no. 471, p. 541) [↑](#footnote-ref-276)
277. « Magnarum et gravium personarum crebra zeloque fidei accensa insinuavit relatio, quod nonnulli Parisius studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas in rotuIo seu cedulis, presentibus hiis annexo seu annexis contentos quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt… » (*Chartularium I,* no. 472, p. 542) [↑](#footnote-ref-277)
278. « Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus indiuiduantibus ; et ideo habet rationem uniformem ad omnia indiuidua que sunt extra animam, prout equaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet [natura humana in intellectu] ad omnia indiuidua, intellectus adinuenit rationem speciei et attribuit sibi ; unde dicit Commentator in principio De anima quod 'intellectus est qui agit in rebus uniuersalitatem'; hoc etiam Auicenna dicit in sua Methaphisica. » (*De ente et essentia*, cap. 3 ; Leonina 43, 375.90‒102) [↑](#footnote-ref-278)
279. Le passage cité est important pour le développement de la théorie de Thomas sur la cognition et la signification : « ...non sicut partem significationis nominis, quia subjectum non includitur in significatione nominis significantis accidens concretive, ut dicit Commentator, In *Metaph*., Text 14., quamvis Avicenna, VI *Natural*., part I, cap. II, contrarium senserit. » (*Super Sent.,* lib. 1, d. 18, q. 1, a. 2, ad 3; ed. Mandonnet, p. 440). [↑](#footnote-ref-279)
280. « Unde Avicenna peccavit maxime, cum dixit quod primus Philosophus demonstravit primum principium esse, et processit in hoc in suo *Liber de scientia divina*, per viam quam existimavit esse necessariam et essentialem in illa scientia et peccavit peccato manifesto in illorum sermonum… » (*Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo*, lib. I; ed. Juntina secunda 1562, fol. 47 G‒H) [↑](#footnote-ref-280)
281. « Quia autem id cui conuenit ratio generis uel speciei uel differentie predicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio uniuersalis, scilicet generis uel speciei, conueniat essentie secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis uel animalitatis ; et ideo dicit Auicenna quod rationalitas non est differentia sed differentie principium ; et eadem ratione humanitas non est species, nec animalitas genus. » (*De ente et essentia*, cap. 3 ; Leonina 43, 374.3‒13) [↑](#footnote-ref-281)
282. « Et nisi esset hoc genus entium quod scivimus in scientia anime, non possemus intelligere multitudinem in rebus abstractis, quemadmodum, nisi sciremus hic naturam intellectus, non possemus intelligere quod virtutes moventes abstracte debent esse intellectus. » (CMDA III.5; 410.667‒72) [↑](#footnote-ref-282)
283. « Unde esse earum non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis, sed natura vel quiditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro de causis quod intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius. Sunt enim finitae quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt, non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas. Et ideo in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur. » (*De ente et essentia*, cap. 5 ; Leonina 43, 378.47‒59) [↑](#footnote-ref-283)
284. « Vnde Commentator dicit in III De anima quod si natura intellectus possibilis esset ignota, non possemus inuenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad inuicem secundum gradum potentie et actus, ita quod intelligentia superior que magis propinqua est primo habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis. » (*De ente et essentia*, cap. 4 ; Leonina 43, 377.170‒77) [↑](#footnote-ref-284)
285. « Et hoc completur in anima humana, que tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. Vnde intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, que tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in III De anima dicit; et ideo Philosophus comparat eam tabule in qua nichil est scriptum. Et propter hoc quod inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus ut res materialis trahatur ad participandum esse suum : ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamuis illud esse prout est anime non sit dependens a corpore. » (*De ente et essentia*, cap. 4 ; Leonina 43, 377.178‒92) [↑](#footnote-ref-285)
286. « Et ideo tertia opinio est Avicennae, Tract. de anima*,* cap. VII, part. V et VI, qui ponit intellectum possibilem in diversis diversum, fundatum in essentia animae rationalis, et non esse virtutem corporalem, et cum corpore incipere, sed non cum corpore finiri. Unde quantum ad intellectum possibilem, ejus opinio est quam tenemus secundum fidem catholicam, quamvis erret cum aliis de intellectu agente, ut dictum est. » (*Super Sent*., lib. 2, dist. 17, q. 2, a. 1, solutio; ed. Mandonnet, p. 424) [↑](#footnote-ref-286)
287. « Unde concludit quod illud quod est in nobis de intellectu, quodammodo est corruptibile, et quodammodo est incorruptibile : quia ex parte illa unde multiplicantur phantasmata, accidit corruptio ; sed ex parte intellectus possibilis est incorruptibilitas. Unde sequitur etiam ex hoc quod post corporum corruptionem nulla diversitas animarum remaneat. Sed haec ratio ostenditur esse frivola multipliciter. » (*Super Sent*., lib. 2, dist. 17, q. 2, a. 1, solutio; ed. Mandonnet, p. 427) [↑](#footnote-ref-287)
288. « Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare ; sed contra hoc scriptum rescribat, si audet; et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios veritatis zelatores, per quos eius errori resistetur, vel ignorantiae consuletur. » (*De unitate intellectus*, cap. V; ed. Leonina 43, 314.431‒41) [↑](#footnote-ref-288)
289. « Preterea noverit ipse, quod philoso­phorum studia minime reprobamus, quatinus mysteriis theologicis famulantur; set profanas vocum novitates, que contra philosophicam veritatem sunt in sanctorum injuriam citra viginti annos in altitudines theologicas introducte, abjectis et vilipensis sanctorum assertionibus evidenter. » (*Iohannis Pecham*, Junii 1, 1285; *Chartularium* I, no. 523, p. 634) [↑](#footnote-ref-289)
290. « Vel illa novella quasi tota contraria, que quicquid docet Augustinus de regulis eternis, de luce incommutabili, de potentiis anime, de rationibus seminalibus inditis materie, et consimilibus innumeris, destruit pro viribus et enervat, pugnas verborum inferens toti mundo ? Videant antiqui in quibus est sapientia, videat at corrigat Deus celi. » (*Iohannis Pecham*, Junii 1, 1285; *Chartularium* I, no. 523, pp. 634‒35) [↑](#footnote-ref-290)
291. « He entered into a well-documented controversy with Archbishop Peckham after Peckham’s renewal in 1284 of Kilwardby’s Oxford condemnations. The controversy culminated two years later when Knapwell was charged with heretical opinions by a provincial synod presided over by Peckham. Knapwell took his case to Rome. There he was met by a newly elected Franciscan pope who condemned him to perpetual silence. According to one chronicler, at least, Knapwell retreated to Bologna and began to teach again, only to end his life in despair and ‘very great misery’. » (Jordan 1982, 294‒95) [↑](#footnote-ref-291)
292. « Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci *in rationibus aeternis*, vel *in incommutabili veritate*, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro *Octoginta trium Quaest*., quod *rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni*, scilicet rationum aeternarum, *esse idonea*; sicut sunt animae beatorum. » (ST I, q. 85, a. 5, resp. ; ed. Leonina 5, 322) [↑](#footnote-ref-292)
293. « Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. » (ST I, q. 85, a. 7, resp. ; ed. Leonina 5, 325) [↑](#footnote-ref-293)
294. « Vel hoc modo quod illud etiam intelligatur esse particeps operationis, sicut organum virtutis visivae simul cum virtute visiva videt, quia videre est compositi, et sic intellectus omnino sine corpore intelligit, quia haec operatio non perficitur mediante organo corporali ; vel ita quod illud sit objectum operationis, sicut visus non potest videre sine colore, et hoc modo etiam intellectus in statu viae non potest intelligere sine phantasmate, quod se habet ad intellectum sicut color ad visum, ut Philosophus in III De anima, text. 30, dicit. » (*Super II Sent*., dist. 19, q. 1, a. 1, ad 6; ed. Mandonnet, p. 484) [↑](#footnote-ref-294)
295. « Primo, ponit consequentiam, qua demonstrationis materialis definitio concluditur ex praemissis, dicens quod si scire hoc significat quod diximus, scilicet, causam rei cognoscere etc. necesse est quod demonstrativa scientia, idest quae per demonstrationem acquiritur, procedat ex propositionibus veris, primis et immediatis, idest quae non per aliquod medium demonstrantur, sed per seipsas sunt manifestae… et iterum ex notioribus, et prioribus, et causis conclusionis. » (*Expositio Posteriorum Analyticorum*, cap. 2. lec. 4, par. 10; ed. Leonina 1, 152) [↑](#footnote-ref-295)
296. « Dicit ergo primo: superius dictum est quod demonstratio est syllogismus faciens scire, et quod demonstratio *ex causis rei* procedit et *primis et immediatis*. Quod intelligendum est de demonstratione propter quid. » (*Expositio Posteriorum Analyticorum*, cap. 13, lect. 23, odst. 2 ; ed. Leonina 1, 229‒30) [↑](#footnote-ref-296)
297. « Dicit ergo primo quod *diuerum est esse et id quod est*, que quidem diuersitas non est hic referenda ad res de quibus adhuc non loquitur, set ad ipsas rationes seu intentiones. » (*Expositio De ebdomadibus*, lect. 2 ; Leonina 50, 270.36‒39) [↑](#footnote-ref-297)
298. « Possunt ergo huiusmodi rationes sic abstractae considerari dupliciter. Uno modo secundum se, et sic considerantur sine motu et materia signata, et hoc non invenitur in eis nisi secundum esse quod habent in intellectu. Alio modo secundum quod comparantur ad res, quarum sunt rationes; quae quidem res sunt in materia et motu. Et sic sunt principia cognoscendi illa, quia omnis res cognoscitur per suam formam. » (*Expositio super librum Boethii De trinitate*, q. 5, a. 2, resp.; ed. Leonina 50, 143.109‒17) [↑](#footnote-ref-298)
299. « But the great argument with Platonism that Thomas takes on from Aristotle is that we cannot assume that things must exist as we think them. Our ability to formulate a notion of substance which does not include matter and motion is no warrant for asserting there exist immaterial substances. The point of distinguishing separation from abstraction is precisely here. The distinction arises in the context of talking about mathematicals and, like Aristotle, Thomas does not think that our abilility to fashion concepts which do not include sensible matter, as the concepts of line and triangle and circle do not, commits us to the existence of these things in the way they are talked of in mathematics. » (McInerny 1990, 147) [↑](#footnote-ref-299)
300. « Omnis enim forma, in quantum huiusmodi, universalis est ; nisi forte sit forma subsistens, quae, ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est. » (*Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 6, resp.; ed. Leonina 22/1, pp. 65.53‒66.57) [↑](#footnote-ref-300)
301. « Ad octavum dicendum, quod licet effectus non possit excedere causam suam, tamen cau­sa potest excedere effectum; et ideo licet ab una causa possint procedere plures effectus, tamen non potest unus effectus a pluribus causis immediate procedere. » (*Quaestiones disputatae De potentia* *Dei*, q. 3, a. 17, ad 8; ed. Marietti, p. 89) [↑](#footnote-ref-301)
302. « Ad primum ergo dicendum quod materia non est individuationis principium nisi secundum quod est sub dimensionibus signatis exsistens. Et sic etiam scientia naturalis a materia abstrahit. » (*Expositio super librum Boethii De trinitate*, q. 5, a. 2, resp., ad 1; ed. Leonina 50, 143.122‒25) [↑](#footnote-ref-302)
303. « Ad tertium dicendum, quod hoc nomen donum vel datum, praeter relationem ex qua dicitur donum vel datum, dat intelligere rem quamdam quae datur; quamvis forte non sicut partem significationis nominis, quia subjectum non includitur in significatione nominis significantis accidens concretive, ut dicit Commentator**,** quamvis Avicenna, contrarium senserit. » (*Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1, d. 18, q. 1, a. 2, ad 3; ed. Marietti, p. 440) [↑](#footnote-ref-303)
304. « Ad secundum dicendum quod forma intelligibilis est quiditas rei. Obiectum enim intellectus est quid, ut dicitur in III de anima. Quiditas autem compositi universalis, ut hominis aut animalis, includit in se materiam universalem, non autem particularem, ut dicitur in VII metaphysicae. Unde intellectus communiter abstrahit a materia signata et condicionibus eius… » (*Expositio super librum Boethii De trinitate*, q. 5, a. 2, resp., ad 2; ed. Leonina 50, 143.126‒144.133) [↑](#footnote-ref-304)
305. « Dicit enim praedictus Averroes quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa, quae est propria homini loco cuius alia animalia habent quandam aestimativam naturalem. Huius autem cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales, et comparare eas ad invicem : sicut intellectus qui est separatus et immixtus, comparat et distinguit inter intentiones universales. Et quia per hanc virtutem, simul cum imaginativa et memorativa, praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu… » (*Summa contra Gentiles*II.60; ed. Leonina 13, pp. 419‒20). [↑](#footnote-ref-305)
306. « Respondeo. Dicendum quod quidam dixerunt creationem aliquid esse in rerum natura medium inter creatorem et creaturam. Et quia medium neutrum extremorum est, ideo sequebatur quod creatio neque esset creator neque creatura. Sed hoc a magistris erroneum est iudicatum, cum omnis res quocumque modo existens non habeat esse nisi a Deo, et sic est creatura. » (*Questiones disputatae* *De potentia*, q. 3, a. 3, resp., ed. Marietti, p. 43) [↑](#footnote-ref-306)
307. « Actionem dico non quae in aliquod patiens transeat : quia in Deo nihil potest esse patiens, cum non sit ibi materia; ad id autem quod est extra Deum, non est in Deo realis relatio, ut ostensum est. Relinquitur ergo quod consequatur relatio realis in Deo actionem manentem in agente: cuiusmodi actiones sunt intelligere et velle in Deo. » (*Questiones disputatae* *De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 214) [↑](#footnote-ref-307)
308. « Sciendum est ergo, quod cum realis relatio intelligi non possit, nisi consequens quantitatem vel actionem seu passionem, oportet quod aliquo istorum modorum ponamus in Deo relationem esse. » (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 214) [↑](#footnote-ref-308)
309. « Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. » (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 215) [↑](#footnote-ref-309)
310. « Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu ; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem : propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. » (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 215) [↑](#footnote-ref-310)
311. « Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu ; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. » (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 215) [↑](#footnote-ref-311)
312. « lpsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu; unde eo modo aliquid operatur, quo est. » (ST I, q. 75, a.2, s.c. ; ed. Leonina 5, 196) [↑](#footnote-ref-312)
313. « Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. » (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 215) [↑](#footnote-ref-313)
314. « Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur : hoc enim est quod verbo exteriori significatur : vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem. » (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 215) [↑](#footnote-ref-314)
315. « Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, eiusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. » (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 215) [↑](#footnote-ref-315)
316. « Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam: forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud. » (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 215) [↑](#footnote-ref-316)
317. « Quantum igitur ad actualem cognitionem**,** qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere ; unde dicit philosophus in IX *Ethicorum*: "Sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus." » (*Quaestiones disputatae De veritate*, q. 10, a. 8, resp.; ed. Leonina 22/2, 321.219‒29) [↑](#footnote-ref-317)
318. « Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operationes intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori forma. » (ST I, q. 76, a. 1, s.c., ed. Leonina 5, 209) [↑](#footnote-ref-318)
319. « Homo autem intelligit, et non nisi per intellectum : unde et Aristoteles, inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis. Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri nobis, et non solum per suum obiectum. » (*Summa contra Gentiles* 2.59.12, ed. Leonina 13, 415) [↑](#footnote-ref-319)
320. « Ergo*,* si intelligere est simile ei quod est sentire, et partem intellectiuam oportet esse inpassibilem passione proprie accepta, set oportet quod habeat aliquid simile passibilitati, quia oportet huiusmodi partem esse susceptiuamspeciei intelligibilis et quod sit in potentia ad huiusmodi speciem set non sit hoc in actu, et sic oportet, sicut se habet sensitiuum ad sensibilia, similiter se habere intellectum ad intelligibilia, quia utrumque est in potencia ad suum obiectum et susceptiuum eius. » (*Sentencia libri De anima*, lib. III, cap. 11; ed. Leonina 45, 202.80‒90) [↑](#footnote-ref-320)
321. « Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus, idem etiam dicendum est de habitu. Quantum ergo ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata, sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat. » (ST I, q. 89, a. 5, resp. ; ed. Leonina 5, 380) [↑](#footnote-ref-321)
322. « Ecce quomodo mediat [i.e. Siger] inter Latinos et Averroicos; ab Averroicis enim accepit intellectus impartibilitatem, immaterialitatem et unitatem, a Latinis autem quod sit forma constituens hominem. » (*De intellectu*, lib. 3, cap. 16, f. 30rb ; siehe Haase 2007, 327) [↑](#footnote-ref-322)
323. « *Sed dicebat* quod intellectus, id est potentia intellectiva, non habet organum ; sed ipsa essentia animae intellectivae unitur corpori ut forma. ‒ *Sed contra*, effectus non est simplicior sua causa. Sed potentia animae est effectus essentiae eius, quia omnes potentiae fluunt ab esse eius. Nulla ergo potentia animae est simplicior esse animae. Si ergo intellectus non potest esse actus corporis, ut probatur in III *de Anima* [comm. 6], neque anima intellectiva poterit uniri corpori ut forma. » (*Quaestiones disputatae De anima*, q. unica, a. 2, ad 4; ed. Marietti, p. 286) [↑](#footnote-ref-323)
324. « Non enim dicimus animam huma­nam esse formam corporis secundum intellectiuam potentiam, que secundum doctrinam Aristotilis nullius organi actus est : unde remanet quod anima, quantum ad intellectiuam potentiam, sit immaterialis et immaterialiter recipiens et se ipsam intelligens. Vnde et Aristotiles signanter dicit quod anima est locus specierum “non tota sed intellectus”. » (*De unitate intellectus*, cap. III; ed. Leonina 43, 307.378‒86) [↑](#footnote-ref-324)
325. « Si autem contra hoc obiiciatur, quod potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia: optime quidem procederet ratio si essentia humanae animae sic esset forma materiae, quod non per esse suum esset, sed per esse compositi, sicut est de aliis formis, quae secundum se nec esse nec operationem habent praeter communicationem materiae, quae propter hoc materiae immersae dicuntur. Anima autem humana, quia secundum suum esse est, cui aliqualiter communicat materia non totaliter comprehendens ipsam, eo quod maior est dignitas huius formae quam capacitas materiae ; nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem ad quam materia non attingit. » (*De unitate intellectus*, cap. III; ed. Leonina 43, 307.387‒401) [↑](#footnote-ref-325)
326. « Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma ; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. » (ST I, q. 77, a. 1, resp. ; ed. Leonina 5, 236‒37) [↑](#footnote-ref-326)
327. « À la différence d’Albert réservant tout l’influx illuminateur au seul intellect agent (trop peu distinct de l’intellect créateur), Thomas attribue la causalité dont bénéficie l’intellect possible deux instances en synergie, mais bien distinctes : l’intellect agent personnel qui assure le dégagement du sens intelligible latent dans les formes sensibles, et l’ensemble des réalités qui sensibles ou suprasensibles ‒ sont objet de connaissance intellective et à ce titre exercent en synergie avec l’intellect agent personnel, un milieu causal relai de l’illumination noétique transcendante diffusée par la Pensée créatrice. » (Wéber 1991, 367) [↑](#footnote-ref-327)
328. « Now if thinking is analogous to perceiving (τὸ νοεῖν ἀνάλογόν ἐστι τῷ αἰσθάνεσθαι) (for the soul, as we also said earlier, makes judgments and becomes acquainted with [things] through both of these), then the intellect, too, would be in some way affected by the objects of thought, just as perception is by the objects of perception, and here too ‘would be affected’ has to be understood in just the same way [as with perception] (τὸ πάσχοι δ' ἂν καὶ ἐνταῦθα ἀκουστέον παραπλησίως). » (*In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 94.5‒8; trad. Schroeder, pp. 77) [↑](#footnote-ref-328)
329. « Unde, et sicut dicit Commentator super prologum *De anima*, hanc quaestionem semper “debemus ponere in directo oculorum nostrorum”. » (*De anima intellectiva*, Prologus ; ed. Bazán, p. 70.9‒11) [↑](#footnote-ref-329)
330. « Quorum Averroes posuit intellectum possibilem, secundum esse, separatum a corpore. Vidit tamen quod nisi esset aliqua unio eius ad hunc hominem, actio eius ad hunc hominem pertinere non posset. Si enim sint duae substantiae omnino disiunctae, una agente vel operante, alia non dicitur operari. Unde posuit intellectum illum, quem dicebat separatum omnino secundum esse a corpore, continuari cum hoc homine per phantasmata, hac ratione, quia species intelligibilis, quae est perfectio intellectus possibilis, fundatur in phantasmatibus a quibus abstrahitur. » (*De spiritualibus creaturis*, q. unica, a. 2, resp.; ed. Marietti, p. 375) [↑](#footnote-ref-330)
331. « Nec intelligo dicere quod intellectus in sui natura aliquam habeat copulationem. De natura sua solum est in potentia ut nobis copuletur. » (QIIIDA, q. 15; ed. Bazán, p. 56.60‒61) [↑](#footnote-ref-331)
332. « Sic ergo habet duplex esse: unum in intellectu possibili, cuius est forma ; et aliud in phantasmatibus, a quibus abstrahitur. Phantasmata autem sunt in hoc homine, quia virtus imaginativa est virtus in corpore, id est habens organum corporale. Ipsa ergo species intelligibilis est medium coniungens intellectum possibilem homini singulari. » (*De spiritualibus creaturis*, q. unica, a. 2, resp.; ed. Marietti, p. 375) [↑](#footnote-ref-332)
333. « Sed haec continuatio nullo modo sufficit ad hoc quod hic homo singularis intelligat. Ut enim Aristoteles dicit in Lib. III de anima, phantasmata comparantur ad intellectum possibilem sicut color ad visum. Sic igitur species intelligibilis a phantasmatibus abstracta, est in intellectu possibili, sicut species coloris in sensu visus ; sic autem est in phantasmatibus intelligibilis species sicut species visibilis est in colore parietis. » (*De spiritualibus creaturis*, q. unica, a. 2, resp.; ed. Marietti, p. 75) [↑](#footnote-ref-333)
334. « Ad tertium dicendum quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti, phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. » (ST I, q. 75, a. 2, ad 3; ed. Leonina 5, 197) [↑](#footnote-ref-334)
335. « Similiter dicendum esset quod vegetativum et sensitivum sunt in intellectivo, ut trigonum et tetragonum in pentagono. Est autem tetragonum quidem a trigono simpliciter alia figura specie, non autem a trigono quod est potentia in ipso. » (*De unitate intellectus,* cap. I; ed. Leonina 43, 300.819‒21) [↑](#footnote-ref-335)
336. « Patet etiam quod Auerroys peruerse refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente ; unde merito supra diximus eum philosophie peripatetice peruersorem. Unde mirum est quomodo aliqui, solum commentum Averrois videntes, pronuntiare praesumunt, quod ipse dicit, hoc sensisse omnes philosophos Graecos et Arabes, praeter Latinos. » (*De unitate intellectus,* cap. V; ed. Leonina 43, 314.389‒96) [↑](#footnote-ref-336)
337. « Nihil operatur nisi per aliquam virtutem quae formaliter in ipso est : unde Aristoteles, in II de anima, ostendit quod quo vivimus et sentimus, est forma et actus. Sed utraque actio, scilicet intellectus possibilis et intellectus agentis, convenit homini : homo enim abstrahit a phantasmatibus, et recipit mente intelligibilia in actu ; non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus nisi eas in nobis experiremur. Oportet igitur quod principia quibus attribuuntur hae actiones, scilicet intellectus possibilis et agens, sint virtutes quaedam in nobis formaliter existentes. » (*Summa contra Gentiles*, lib. 2, cap. 76, n. 18; ed. Leonina 13, 482) [↑](#footnote-ref-337)
338. « Sed ne aliquis dicat, quod id quo intelligimus non dicit hic intellectum possibilem, sed aliquid aliud, manifeste hoc excluditur per id quod Aristoteles in tertio de anima dicit, de intellectu possibili loquens : dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima. » (*De unitate intellectus,* cap. I; ed. Leonina 43, 293.212‒17) [↑](#footnote-ref-338)
339. « Si autem dicas quod principium huius actus, qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit forma, oportet te inuenire modum quo actio illius principii sit actio huius hominis. » (*De unitate intellectus,* cap. III ; ed. Leonina 43, 303.41‒44) [↑](#footnote-ref-339)
340. « Quorum unus Auerroys, ponens huiusmodi principium intelligendi quod dicitur intellectus possibilis non esse animam nec partem anime nisi equiuoce, sed potius quod sit substantia quedam separata, dixit quod intelligere illius substantie separate est intelligere mei uel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur michi uel tibi per fantas­mata que sunt in me et in te. » (*De unitate intellectus,* cap. III; ed. Leonina 43, 303.46‒53) [↑](#footnote-ref-340)
341. « Intelligo autem intellectum esse perfectionem quantum ad suam potestatem, quia perficit corpus quoad suam cooperationem. » (QIIIDA, q. 7; ed. Bazán, p. 22.12‒14) [↑](#footnote-ref-341)
342. « Probatio: potentia a qua egreditur operatio non est simplicior sua substantia ; si igitur intellectus per suam substantiam perficiat corpus, eius operatio non potest esse nisi in corpore; quare in operando necessario utetur corpore, cum potentia, a qua egreditur operatio, non sit simplicior sua substantia, nam actus, qui per substantiam suam est actus corporis, est actus organicus ; quare etc. » (QIIIDA, q. 7; ed. Bazán, p. 23.18‒24) [↑](#footnote-ref-342)
343. « Quidam volunt quod substantia animae intellectivae sit hominis forma, potentia tamen animae intellectivae sit separata, non materiae perfectio nec organum habens. Et ad hanc positionem inducitur ex hoc sic ponens : unde enim homo intelligit oportet esse hominis formam; unde autem intelligit separatum est, non habens materiam et organum cuius sit perfectio, sicut sentire et amare, est potentia a materia separata. Sed haec positio stare non potest. Cum enim intellectiva anima sit hominis forma et perfectio, sicut rei veritas est, non potest esse potentia et operatio separata. » (*Quaestiones super Librum de causis*, q. 26; ed. Marlasca, p. 105.65‒74) [↑](#footnote-ref-343)
344. « Quod enim est subsistens, dicitur hoc aliquid. Anima autem non est hoc aliquid, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens. » (ST I, q. 75, a. 2, arg. 1 ; ed. Leonina 5, 196) [↑](#footnote-ref-344)
345. « Ideo aliter dicendum est, quod anima intellectiva est corporis perfectio et forma, non sic tamen quod potentia eius sit separata, immo cum eius substantia sit actus et perfectio ipsius materiae sic etiam et eius potentia. » (*Quaestiones super Librum de causis*, q. 26; ed. Marlasca, p. 106.106‒109) [↑](#footnote-ref-345)
346. « Quod patet ex hoc quod dicit in III de anima, incipiens tractare de intellectu possibili: *de parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit, considerandum est* etc. ; et iterum : *dico autem intellectum possibilem, quo intelligit anima*. Si autem intellectus possibilis esset substantia separata, impossibile esset quod eo intelligeret homo: non enim est possibile, si aliqua substantia operatur aliquam operationem, quod illa operatio sit alterius substantiae ab ea diversa. » (*Quaestiones disputatae De anima*, q. unica, a. 2, resp.; ed. Marietti, p. 287) [↑](#footnote-ref-346)
347. « Ideo cum tam agens quam speculativus intellectus comparantur ad possibilem intellectum, agens erit simpliciter forma, et speculativus erit non simpliciter forma, sed ut instrumentum : nisi enim ita ponamus, non evademus objectionem inductam contra Avicennam, quia cum agens sit una et simplex essentia, non potest esse causa distinctarum specierum in speculando : et ideo speculativus est ut instrumentum ejus ad distinguendum intellectum possibilem. » (*In III De anima*, tract. 3 ; ed. Borgnet 5, 387a) [↑](#footnote-ref-347)
348. « Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates, et quasi contra veritatem sacre scripture sit veritas in dictis gentilium dampnatorum, de quibus scriptum est : *Perdam sapientiam sapientium* [1 Co 1:19], quia vera sapientia perdit falsam sapientiam. » (*Chartularium I*, no. 473, p. 543) [↑](#footnote-ref-348)
349. « If someone asks: “Now that you have discussed in detail the teachings of these [philosophers], do you [also] say decisively that they hold unbelief (*kufr*) and that the killing of someone who upholds their convictions is obligatory?” We answer: Pronouncing them unbelievers must be done in three questions. One of them is the question of the world’s preeternity and their saying that the substances are all pre-eternal. The second is their statement that God’s knowledge does not encompass the temporally created particulars among individual [existents]. The third is their denial of the resurrection of bodies and assembly of bodies [on Judgment Day]. These three teachings do not agree with Islam in any way. » » (Al-Ghazālī, *Tahāfut* 376.2–10; trad. Griffel 2009, 101) [↑](#footnote-ref-349)
350. « Ad primum ergo dicendum quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus, unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit. » (ST I, q. 14, a. 11, ad 1; ed. Leonina 4, 183) [↑](#footnote-ref-350)
351. « Sic ergo puto quod intellectus cognoscat rei substantiam per speciem collectam, quae non facit intuitionem, sed est quodam modo terminus arguitivae cognitionis. » (*Quaestiones disputatae De cognitione*, q. 5; ed. Delorme, p. 271). Sur le problème de l'abstraction dans les écoles franciscaines vers 1300, voir Aurélien, 2007. [↑](#footnote-ref-351)
352. « Per intellectum cognoscimus nos cognoscere singulare, sed cognoscere cognitionem singularis dependet ex cognitione singularis, ergo per intellectum cognoscimus singulare. » (*In II Sent*., dist. 24, a. 3, q. 4, ad 4; zit. nach Simonin 1930, 298) [↑](#footnote-ref-352)
353. « Materia et forma sunt rami voluntatis. Praeter hoc autem impossibile est aliquid dicere, donec scias scientiam materiae et formae et voluntatis. » (*Avencebrolis Fons Vitae* I.7‒8., ed. Bäumker, p. 10.20‒23) [↑](#footnote-ref-353)
354. « Once they had left their homeland they remained homeless, once they had left their state they became stateless; once they had been deprived of their human rights they were rightless, the scum of the earth. » (Arendt 1962, 267) [↑](#footnote-ref-354)
355. « Das Kriterium für Ideologie und Utopie ist die Verwirklichung. Ideen, von denen es sich nachträglich herausstellte, dass sie über einer gewesenen oder aufstrebenden Lebensordnung nur als verdeckende Vorstellungen schwebten, waren Ideologien; was von ihnen in der nächsten gewordenen Lebensordnung adäquat verwirklichbar wurde, war relative Utopie. » (Mannheim [1929] 1995, 178‒79) [↑](#footnote-ref-355)
356. « On this scale Olivi clearly count as a voluntarist. As we have seen, he explains freedom of choice in terms of the will’s capacity to be a self mover. For Olivi, the scholastic power of liberum arbitrium (free decision) is entirely a power on the side of will, and this may seem dramatically different from how other scholastics understand liberum arbitrium. » (Pasnau 1999, 18) [↑](#footnote-ref-356)
357. « In memoria autem ponimus species illas ad quas conspiciendas convertitur intellectus tanquam ad sua objecta. Convenit tamen memoria cum intellectu in susceptibilitate expressionum intellectualium. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, resp., ad 4; ed. Jansen, t. II, 485) [↑](#footnote-ref-357)
358. « In hominibus vero est aliter, quia ipsae potentiae habent duplicem materiam, spiritualem scilicet et corporalem, et ideo, sicut ipsae principalius existunt in sua materia spirituali et secundario in materia corporali, sic et ipsi actus et species principalius existunt in materia spirituali, secundario vero in corporali ; non enim sunt in materia spirituali absolute, sed prout habent ordinem et colligantiam ad materiam corporalem. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, resp.; ed. Jansen, t. II, p. 513) [↑](#footnote-ref-358)
359. « Quia sicut formae posteriores quae habent naturalem ordinem et consequentiam ad priores non possunt recipi in materia, nisi prius sit informata formis prioribus, sic nec actus possunt recipi in organis, nisi prout sunt informata... » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, resp.; ed. Jansen, t. II, p. 513) [↑](#footnote-ref-359)
360. « Ipsa [sc. materia] sic est ens quod eius actualitati non repugnat esse in potentia et esse indeterminatum; sed potius hoc convenit sibi essentialiter, esse scilicet in potentia, non respectu sui, sed respectu aliorum quae in ea possunt fieri. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 16; ed. Jansen, t. I, p. 309) [↑](#footnote-ref-360)
361. « Est autem haec diffinitio potestatis facta secundum usum, non secundum proprietatem potestatis : quidquid enim aliquomodo potest, hac diffinitione potestetais potest; ut lignum potest incidi, et homo potest incidere… » (*Liber de voluntate*; PL 158, 490A) [↑](#footnote-ref-361)
362. « Quando igitur dicit Anselmus quod voluntas non movet se nisi per suos habitus seu affectiones : nomine habitus oportebit intelligi non solum habitus superadditos, sed etiam ipsam essentiam libertatis, prout est ad aliqua obiecta sibi connaturalia quasi per modum habitualem determinate, quamvis ad verificationem verbi praedicti adhuc amplius oporteat addi. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, ad 28; ed. Jansen, t. II, p. 376) [↑](#footnote-ref-362)
363. « Unde et ab Anselmo, in libro De libertate arbitrii*,* iustitia per quam intelligit rectitudinem virtutum et gratiae ponitur esse in potestate liberi arbitrii, ita quod potest eam servare et deserere. Quod non posset esse verum, si a gratia et virtutibus haberet moveri et regi et ita quod ipsum non posset eas movere et regere seu voluntatem ut ipsis informatam. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, resp., ad 27; ed. Jansen, t. II, p. 374) [↑](#footnote-ref-363)
364. Voyons, par exemple, la thèse de l’Aquin qui reprend la conception d’Albert sur l’extension de l’intellect spéculatif selon CMDA à l’intellect pratique (*intellectus speculativus extensione fit practicus* ; ST II-II, q. 4, a. 2, ad 3 ; ed. Leonina 8, 45) ; ou, le point de vue de Pecham valable pour l'intellect actif selon le second averroïsme (*intellectus agens extensione fit practicus* ; *Quaestiones tractantes De anima*, q. 6, contra ; ed. Spettmann, pp. 72.37–73.1). [↑](#footnote-ref-364)
365. « Actus qui est velle est perfectio ipsius potentiae, et ita ante ipsum erat in potentia etiam es­sentiali ad hanc perfectionem in se recipiendam : dicendum quod divisio ilia, prout fuit data ab Aristotele, non fuit data in hoc respectu. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, resp., ad 9; ed. Jansen, t. II, p. 347) [↑](#footnote-ref-365)
366. « Secundum omnem enim statum, scilicet, gloriae, innocentiae, gratiae et poenae possunt mentes nostrae reflecti immediate super se absque adiutorio alicuius phantasmatis, immo potius ad hoc phantasmata eas impediunt quam iuvent, sicut in quaestione an anima possit se intelligere per se et immediate plenius habet tangi. Nec curo si Aristoteles et eius sequaces contrarium dicant. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, resp., ad 20; ed. Jansen, t. II, p. 365) [↑](#footnote-ref-366)
367. « Omnis enim actus trahit a sua causa effectiva rationes suae essentiae essentialissimas et nobilissimas. Summae autem rationes quae sunt in actibus mentis nostrae sunt ratio vitae seu vivi et simplicitatis et intellectualitatis et consimiles. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, item 3; ed. Jansen, t. II, p. 412) [↑](#footnote-ref-367)
368. « Sicut intellectus per prima principia, quae sunt actus ejus, exit de potentia ad cognitionem conclusionum respectu quarum fuit in potentia et ita idem educit se de potentia ad actum, sed non secundum idem, ita voluntas est in actu et determinata respectu boni communiter vel ultimi finis, per cujus actum exit de potentia volendi hoc vel illud propositum cum consilio rationis. » (*Quaestiones disputatae*, q. 4, resp.; ed. Longpré, p. 41) [↑](#footnote-ref-368)
369. « Praeterea, si sunt ab alio quam a nobis, non poterunt fieri in nobis ab aliquo agente cuius virtus et aspectus non attingit intimissime interiora nostrae mentis, quia nihil nobis intimius quam actus nostrae mentis et quam intrinseca principia eorum ; in tantum enim sunt nobis intimi quod non possunt videri nobis nolentibus ab alio quam a Deo. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, item 4; ed. Jansen, t. II, p. 413) [↑](#footnote-ref-369)
370. « Si enim omnis forma substantialis, in quantum talis, est aliquo modo virtus activa vel saltem habet aliquam potentiam activam a se originatam et respectu sui quasi instrumentalem : impossibile est quin summa omnium formarum creatarum hoc habeat. Sed forma substantialis mentis nostrae in qua potissimum gradum tenet forma substantialis nostrae voluntatis seu libertatis est summa inter formas substantiates creatas. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58; ed. Jansen, t. II, p. 411) [↑](#footnote-ref-370)
371. « Et hoc modo falsum est consequens praedictae conditionalis, et quantum ad hoc non est verum quod causa eodem modo se haberet ad esse sui effectus et ad eius non esse. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, resp., ad 7; ed. Jansen, t. II, 345) [↑](#footnote-ref-371)
372. « Licet enim secundum se et secundum suam virtutem effectivam non se habeat aliter ad ipsa, tamen secundum facere et non facere multo aliter se habet ad ea. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, resp., ad 7; ed. Jansen, t. II, 345) [↑](#footnote-ref-372)
373. « Ratio enim essendi a causa vel non essendi potest significare virtutem effectivam et sufficientem ipsius causae. Et hoc modo verum est consequens primae conditionalis. Vel potest significare ordinem ipsius effectus et factionis eius seu exitus secundum quem se habet ad suam causam seu potius secundum quem est a sua causa, quia ille ordo potius dicit esse ab quam esse ad. Et hoc modo falsura est consequens praedictae conditionalis, et quantum ad hoc non est verum quod causa eodem modo se haberet ad esse sui effectus et ad eius non esse. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, solutio; ed. Jansen, t. II, p. 345) [↑](#footnote-ref-373)
374. « Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius, sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo, bonum enim intellectum movet voluntatem. » (ST I, q. 82, a. 3, ad 2; ed. Leonina 5, 299) [↑](#footnote-ref-374)
375. « Illi enim actus quos intime sentimus esse a nobis et quos summe sentimus esse in potestate nostra dicere quod non sunt a nobis est negare omnem sensum intimum et certissimum nobis. Si autem non sunt a nostra forma substantiali per se et immediate sive immediantibus aliquibus potentiis a se originatis, tunc quasi omnino per accidens dicentur esse a nobis, quia tunc aut erunt solum ab obiectis aut ab aliquibus accidentibus non plus radicatis in nobis quam lumen infusum aeri radicetur in aere. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, item 4; ed. Jansen, t. II, 413) [↑](#footnote-ref-375)
376. « Nos enim manifestissime experimur in nobis quod mens nostra tam per cogitationem quam per amorem reflectitur seu convertitur ad se directe et immediate tanquam ad obiectum sui ipsius directum et immediatum. Sed nulla virtus potest se reflectere immediate super se, nisi habeat libertatem. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57; ed. Jansen, t. II, p. 324) [↑](#footnote-ref-376)
377. « Voluntas dicitur habere libertatem primo et per se, quia id quod operatur tanquam a se et non quasi ab alio applicata et mota, sed potius ipsa se ipsam applicat ad opus. Secundario vero dicitur libera, quia potest in utramque partem oppositorum; hoc autem idcirco dixi secundario, quia in hoc non habet libertatem nisi ex eo quod hoc sibi convenit per hoc quod operatur quasi a se et non ut ab alio applicata. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, resp., ad 27; ed. Jansen, t. II, p. 358) [↑](#footnote-ref-377)
378. « Sicut etiam in sequenti quaestione ostendetur, voluntas, saltem prout est libera, nihil penitus recipit ab intellectu et eius actu nec exigitur ad eius actum nisi pro sola repraesentatione obiecti. Praeterea, cum Aristoteles dictum suum non probet, sed solum supponat: credere dictum hominis infidelis abs­que omni probatione in periculum fidei christianae et contra rationem expresse videtur esse actus magnae infidelitatis et magnae dementiae. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, resp., ad 12; ed. Jansen, t. II, p. 354) [↑](#footnote-ref-378)
379. « Non habeo autem in proposito pro inconvenienti, immo pro magna veritate quod praesente causa sufficiente et in quantum tali effectus possit non esse; sed bene haberem pro inconvenienti, si causa sufficiente et dante esse suo effectui simul, dum dat, posset effectus non esse. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, resp. ad 7; ed. Jansen, t. II, 344) [↑](#footnote-ref-379)
380. « Totus enim vigor formalis ipsius voluntatis dilatatur ad obiectum quadam dilatatione spirituali et unitur et quasi imbibitur ipsi obiecto, et sic de aliis modis se habendi spiritualibus quos sensibiliter in actibus et habitibus nostrae mentis experimur. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58; solutio, ad 10; ed. Jansen, t. II, p. 432) [↑](#footnote-ref-380)
381. « Et etiam si in ipso actu posset poni realis distinctio inter suam essentiam et inter huiusmodi ordinem seu similitudinem quam habet cum obiecto, sicut est realis distinctio inter essentiam voluntatis et suos aspectus : tunc esset quasi totum simile hinc et inde, quia essentia ipsorum actuum absque tali ordine et similitudine cogitata omnino est unius rationis et naturae in omnibus actibus voluntatis ; quoniam, in quantum talis, non est nisi quaedam similitudo analoga ipsius voluntatis participans formam seu naturam ipsius voluntatis per quandam analogiam… » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, solutio, ad 2; ed. Jansen, t. II, p. 417) [↑](#footnote-ref-381)
382. « Alio vero modo, quia si rationi divinae voluntatis convenit libertas proprie et per se, si voluntas intellectualis super omnia imitatur eam tanquam quaedam emanatio eius sibi simillima: ergo imitatur et participat libertatem ipsius super omne aliud genus entis quod sit vel esse possit. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57; ed. Jansen, t. II, p. 333) [↑](#footnote-ref-382)
383. « Quod ideo dico quia iustum pretium rerum quandoque non est punctaliter determinatum, sed magis in quadam aestimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere aequalitatem iustitiae. » (ST II-II, q. 77, a. 1, ad 1; ed. Leonina 9, 148) [↑](#footnote-ref-383)
384. « Predictorum autem radicalis ratio est quia periculum tollens usuram, debet apud lucrantem ex eo includere dominium et usum rei periclitans. » (*De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitionibus*, ed. **Todeschini**, p. 81) [↑](#footnote-ref-384)
385. « Ulterius sciendum, quod licet contractus meretricius sit respectu suae materiae vitiosus, nihilominus ipsa fidelitas, quae includitur in observantia pacti, non est vitiosa, sed bona. Licet etiam mulier corpus vendat sive locet ad usum nefarium, locat tamen rem suam; et ideo vere facit pretium locationis corporis sui : atque ita absque ejus consensu non licet illud alteri dare, immo est sibi solvendum. » (*Postilla in libros Geneseos*, cap. 38; ed. Antverpiae 1573, p. 146a) [↑](#footnote-ref-385)
386. « Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a *Property* in his own *Person*. This no Body has any Right to but himself. The *Labour* of his Body, and the *Work* of his Hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the State that Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his *Labour* with, and joyned to it something that is his own, and thereby makes it his *Property*. » (*Second Treatise of Civil Government* V.27, ed. Macpherson, p. 19) [↑](#footnote-ref-386)
387. « Thus modern property lost its worldly character and was located in the person himself, that is, in what an individual could lose only along with his life. » (Arendt 1958, 70) [↑](#footnote-ref-387)
388. « Ipsa igitur, in quantum est potens libere agere et in quantum non est ad hoc potens, non est alia et alia secundum substantiam et speciem, sed solum alio et alio modo se habens. » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58; solutio, ad 9; ed. Jansen, t. II, p. 429) [↑](#footnote-ref-388)
389. « Quod enim intellectus agens primo et immediate agat aliquid sive aliquam dispositionem vel virtutem circa phantasmata ipsa, qua phantasmata quae prius erant potentia intelligibilia fiant actu intelligibilia sive in actu moventia intellectum possibilem, non videtur. » (*Quodlibet* V, q. 10; ed. Wulf, p. 36) [↑](#footnote-ref-389)
390. « Omnis dispositio possibilis esse in phantasmate vel in phantastico est singulare et modum singularis habens, cum tali autem dispositione non potest phantasma movere intellectum, ideo videtur dicendum quod huiusmodi actio vel operatio intellectus agentis non est positiva sic quod faciat aliquam dispositionem positivam et formalem subjective in phantasmate. » (*Quodlibet* V, q. 10; ed. Wulf, p. 37) [↑](#footnote-ref-390)
391. « Primus conceptus communissimus, et communis ad conceptum vanum, quo concipitur saltem modo privatorio id, cui nihil natum est respondere in re, ut est conceptus fictitius chimaerae vel hircocervi, et ad conceptum verum, quo concipitur modo positivo… » (*Quodlibet* V, q. 2; ed. Venetiis 1613, p. 228) [↑](#footnote-ref-391)
392. « (…) quod primus inquam conceptus communissimus et communis ad illum conceptum et ad istum, est conceptus quo concipitur res a reor reris dicta, quae continet sub se rem imaginariam, quae est purum non ens, quia neque ens per essentiam, neque natum esse per existentiam. » (*Quodlibet* V, q. 2; ed. Venetiis 1613, p. 228) [↑](#footnote-ref-392)
393. « Res enim quaecumque sive existens sive non existens, si habet esse in deo secundum exemplarem rationem, non solum dicitur quod est res dicta a reor reris, sed etiam quod sit natura et essentia aliqua, et ideo dicitur res a ratitudine. » (*Quodlibet* V, q. 2; ed. Venetiis 1613, p. 229) [↑](#footnote-ref-393)
394. « Quod est quia oportet ut sit res esse in primis, deinde vivum, postea homo. » (*Liber de causis* I, ed. digitalis Pattin‒Zimmermann, § 7) [↑](#footnote-ref-394)
395. « Quod si aliquis dicat: possibile est ut sit generata ex re alia, dicemus: si possibile est ut substantia stans per essentiam suam sit generata ex re alia, procul dubio est substantia illa diminuta, indigens ut compleat eam illud ex quo generatur. » (*Liber de causis* XIV ; ed. digitalis Pattin‒Zimmermann, § 182) [↑](#footnote-ref-395)
396. « Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. » (*Liber de causis* XIV ; ed. digitalis Pattin‒Zimmermann, § 124) [↑](#footnote-ref-396)
397. « In formis creans specificis, ut specificae sunt, ratio individuationis ipsarum, qua determinantur in suppositis, et quae est ratio constitutiva suppositi, est negatio qua forma ipsa, quae ex se est specifica in esse rationis, ut est terminus factionis, facta est individua omnino in supposito. » (*Quodlibet* V.8; ed. Venetiis 1613, p. 246) [↑](#footnote-ref-397)
398. « Quæ quidem negatio non est simplex, sed duplex, quia est removens ad intra omnem plurificabilitatem, et diversitatem, et ab extra omnem identitatem, ut dicatur ita haec, quod tantum haec, non habedo scilicet, intra se possibilitatem ad esse aliud et aliud, sicut habet forma speciei, et iterum tantum haec, quod non fit alioqua aliarum suae speciei. » (*Quodlibet* V.8; ed. Venetiis 1613, p. 246) [↑](#footnote-ref-398)
399. « Qui enim se figuram percipere ait, nil aliud eo indicat, quam se rem determinatam, et quo pacto ea sit determinata, concipere. Haec ergo determinatio rem iuxta suum esse non pertinet ; sed e contra est eius non-esse. Quia ergo figura non aliud quam determinatio, et determinatio negatio est, non poterit, ut dictum, aliud quam negatio esse. » (Spinoza, *Opera* IV; ed. Gebhardt, p. 240.10‒15) [↑](#footnote-ref-399)
400. « Die Bestimmtheit ist die Negation als affirmativ gesetzt, ist der Satz des Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*. Dieser Satz ist von unendlicher Wichtigkeit; nur ist die Negation als solche die formlose Abstraktion; der spekulativen Philosophie muß aber nicht schuld gegeben werden, daß ihr die Negation oder das Nichts ein Letztes sei; dies ist es ihr sowenig als die Realität das Wahrhafte. » (Hegel 5, 121) [↑](#footnote-ref-400)
401. « Et haec duplex negatio omnino formaliter ratione, formae determinat qua determinatione supra essentiam formae constituitur suppositum absolutum quod vere dicitur hoc aliquid, quasi tantum hoc, et non aliud, nec intra se, nec extra, et sic nullo modo aliud quid. » (*Quodlibet* V.8; ed. Venetiis 1613, p. 246) [↑](#footnote-ref-401)
402. « Si enim homo ex puris naturalibus sine omni speciali illustratione divina poterit attingere ad cognitione primorum principiorum speculabilium, similiter er ex puris naturalibus sine sine omni speciali illustratione divina poterit attingere ad cognitioneme omnium conclusionum sequentium post principia. » (*Summa*, a. 1, q. 2, solutio; ed. Wilson, p. 31.49‒54) [↑](#footnote-ref-402)
403. « Cognitione igitur intellectiva de re creata duplex potest haberi cognitio: una qua praecise scitur sive cognoscitur simplici intelligentia id quod res est ; alia qua scitur et cognoscitur intelligentia componente et dividente veritas ipsius rei. » (*Summa*, a. 1, q. 2, solutio; ed. Wilson, p. 36.155‒58) [↑](#footnote-ref-403)
404. « Quia igitur verum dicit intentionem rei in respectu ad suum exemplar, quae non est prima, sed secundaria, ens autem dicit intentionem rei primam et absolutam, id quod est ens et verum in re bene potest apprehendi ab intellectu absque hoc quod intentio veritatis eius ab ipso apprehendatur. Intentio enim veritatis in re apprehendi non potest nisi apprehendendo conformitatem eius ad suum exemplar; intentio vero entis apprehenditur in re absoluta sine omni tali respectu. » (*Summa*, a. 1, q. 2, solutio; ed. Wilson, p. 39.205‒11) [↑](#footnote-ref-404)
405. « Non sunt in cognitione intellectus nostri ut obiecta cognita et operata ab intellectu, sed ut obiecta agentia intellectum et facientia ut intellectus noster sit intellectus secundum actum, per quod se ipsa faciunt esse in esse cognito intellectus, quod non facerent nisi ex se secundum actum essent entia vera, respectu quorum intellectus quodam modo est ens in potentia, sic enim ista eadem entia respectu entis quod Deus est, sunt diminuta entia, non tamen sic diminuta sicut sunt entia operata ab intellectu nostro, quia illa nullo modo nata sunt habere aliquod esse verum extra intellectum praeter esse cognitum quod habent in intellectu. » (*Quodlibet* IX, q. 2, solutio; ed. Macken, p. 31.39‒47) [↑](#footnote-ref-405)
406. « Sed quod per tale exemplar acquisitum in nobis habeatur a nobis certa omnino et infallibilis notitia veritatis, hoc omnino est impossibile triplici ratione, quarum prima sumitur ex parte rei de qua exemplar huiusmodi abstractum est, secunda ex parte animae in qua huiusmodi exemplar susceptum est, tertia ex parte ipsius exemplaris quod a re in anima susceptum est. » (*Summa*, a. 1, q. 2, solutio; ed. Wilson, p. 43.282‒87) [↑](#footnote-ref-406)
407. « Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto ; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus. » (ST I, q. 2, a. 1, resp ; ed. Leonina 4, 28) [↑](#footnote-ref-407)
408. « Unde relatio quae est inter ipsa genus et species non fundatur supra istas res a ratione, sed per naturam quam habet una istarum rerum respectu alterius fundatur relatio supra illas. Sed dicitur res naturalis, cum a natura talium rerum causetur. » (*Quaestiones super Prædicamentis*, q. 47; ed. Andrews, p. 68) [↑](#footnote-ref-408)
409. « Sed solummodo secundum rationem differunt illa tria in Deo, et sunt idem respectus secundum rem, differentes solo nomine, quo dicitur creativus, creaturus et creans. » (*Quodlibet* IX, q. 1, ad arg.; ed. Macken, pp. 8.34‒9.36) [↑](#footnote-ref-409)
410. « Nulla est ibi habitudo neque intelligitur. In quibus enim non est alterum in altero, ut habitudo in substantia, hoc quidem aliud, illud autem aliud, ut ad invicem aliquo modo se habeant, quomodo possibile est in istis ipsum “ad aliquid” considerari, nisi secundum aliquam analogiam, sicut et causas dicimus ibi et causata ? » (*Quodlibet* IX, q. 1, ad arg.; ed. Macken, p. 17.47‒51) [↑](#footnote-ref-410)
411. « Deus secundum tertium modum relationis, qui consistit in commensurationibus, essentia sua refertur ad creaturam quia creatura refertur ad ipsum, quoniam sua essentia, ratione qua est essentia simpliciter, est unica mensura omnium creaturarum et id quo simpliciter quantitas et gradus essentiae earum habet cognosci, et hoc per se et ex se. Quod tamen ipsa essentia divina ut mensura per se, cognoscitur determinate quantitas essentiae creaturae secundum gradum determinatum, hoc non est nisi in quantum continet perfectiones earum, secundum quod haec patebunt in sequente quaestione. » (*Quodlibet* IX, q. 1, ad arg.; ed. Macken, p. 24.27‒36) [↑](#footnote-ref-411)
412. « Necesse est ponere ideas plures in Deo, quibus in notitia sua habet praesentialiter, ut in mundo archetypo, singula praesentia ab aeterno, et quae numquam futura erant in existentia, possibilia tamen fieri, et quae erant futura, et hoc in esse suo quidditativo quod sunt per suam essentiam per divinam scientiam constitutam. » (*Quodlibet* IX, q. 2, solutio; ed. Macken, p. 34.18‒22) [↑](#footnote-ref-412)
413. « Primo modo nihil est obiectum per se divini intellectus, nisi ipsa divina essentia ut est intelligibile quoddam habens rationem veri, quoniam, ut dicit Philosophus in XII *Metaphysicae* secundum expositionem Commentatoris : “Intellectum est perfectio intelligentis, scilicet in quantum movet ipsum ad suam perfectionem quae est intelligere. Et sic, *si aliud* a sua essentia esset per se obiectum informans divinum intellectum actu intelligendi, *tunc substantia sua non esset nobilissima omnium, quia nobilitas non est ei nisi quia perficitur per aliud : quod aliud necesse est ut sit nobilius eo.*” »  (*Quodlibet* IX, q. 2, solutio; ed. Macken, p. 27.28‒36) [↑](#footnote-ref-413)
414. « Circa primum istorum modorum, qui consistit in proportione secundum formam, sciendum est quod communicantia in forma possunt communicare ea, puta similia, quadrupliciter : uno modo simpliciter et absolute, nulla praerogativa secundum formam existente in uno super alterum; alio modo in altero eorum existente secundum formam aliqua praerogativa, et hoc tripliciter: vel secundum rationem intentionis, vel secundum rationem imitationis, vel secundum rationem productionis. » (*Quodlibet* IX, q. 1, ad arg.; ed. Macken, pp. 20.32‒21.40) [↑](#footnote-ref-414)
415. « Modus essendi diversus non necessario infert diversitatem praedicamentorum realem, cum eadem essentia possit in diversis temporibus et suppositis diversos modos essendi habere, et essentia unius generis et maxime generis generalissimi habet modos essendi diversissimos in diversis speciebus… » (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 28; ed. Jansen, t. I, p. 486) [↑](#footnote-ref-415)
416. « Ut sunt nomina primae impositionis, dic­itur VII *Metaphysicae* [Met. 1028a18‒20] 'accidentis esse est inesse'; et hoc de accidente reali de quo loquitur ibi. (…) Alio modo “adesse” vel “abesse” est nomen secundae impositionis et sig­nificat praedicationem eorum quae sunt extra essentiam subiecti vel alterius generis a subiecto, sicut “praedicari de” dicit propriam praedicationem essentialium quae sunt in eodem genere cum subiecto. » (*Quaestiones in Librum* Porphirii Isagoge*,* q. 35, n. 8; ed. Opera philosophica [OPh] I, 221.7‒13) [↑](#footnote-ref-416)
417. « Dicitur ad quaestionem quod decem praedicamenta possunt dupliciter considerari: uno modo in quantum sunt entia; alio modo in quantum considerantur a ratione, sive in quantum aliqua proprietas causata ab intellectu eis attribuitur. Primo modo de eis considerat metaphysicus; subiectum enim eius primum est ens in quantum ens. » (*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 2, no. 5‒6; OPh I, 258.11‒16) [↑](#footnote-ref-417)
418. « Sed cum ista decem non sint subiectum unius scientiae realis, scilicet metaphysicae, nisi in quantum est in istis unum primum ad quod alia attribuantur, ut habetur IV *Metaphysicae*; et in quantum considerantur a ratione nullum est ad quod attribuantur, quomodo sunt unum subiectum ? » (*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 2, no. 8; OPh I, pp. 259.14‒260.12) [↑](#footnote-ref-418)
419. « Hic potest dici quod illa non est interpretatio albi, quia 'album' tantum significat formam sub uno modo significandi. Sed hoc totum 'albedo ut concernens' significat formam sub duobus modis oppositis, quia 'albedo' significat formam sub uno modo, et 'ut concernens' dicit alium modum oppositum. » (*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 8, no. 33; OPh I, 324.7‒11) [↑](#footnote-ref-419)
420. « Sed ens inquantum est ens est obiectum primum intellectus, per Avicennam ; igitur est univocum (*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, no. 13; OPh. I, 276.16‒17)… Item Avicenna dicit: qui dicit ens, non dicit substatiam nec accidens. » (ibid, no. 14; OPh I, 277.5‒6) [↑](#footnote-ref-420)
421. « Item, omnis multitudo est reducibilis ad unitatem, per Auctorem *De causis*. Sed substantia et accidens sunt multa quia diversa, ut patet per Aristotelem X *Metaphysicae* dicentem quod “omne ens est omni enti idem vel diversum”. Ergo illa multa reducuntur ad aliquod unum. Nihil videtur illud nisi ens; ergo etc. » (*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, no. 8; OPh I, 274.15‒20) [↑](#footnote-ref-421)
422. « Quia, ut dicit Aristoteles in principio VII *Metaphysicae*, “substantia est primum omnium entium cognitione”, quod non intelligitur de prioritate temporis sed naturae, scilicet quod cognitio eius est perfectissima. Auctoritas Avicennae potest concedi vera, sic quod accipit “ens” pro uno significato quod est primum, scilicet substantia. » (*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, no. 53; OPh. I, 290.5‒10) [↑](#footnote-ref-422)
423. « Vel forte quod duplex est ratio a qua hoc nomen “substantia” imponitur, scilicet subsistendi et substandi. “Ens” autem imponitur ab actu essendi. Sed actus essendi videtur ratio simplicior quam actus substandi. Et ideo “ens” primo occurit intellectui quoad rationem a qua est nominis impositio, quia est simplicissima. Sed quoad essentiam significatam, 'substantia' intelligitur quando 'ens' primo intelligitur. » (*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, no. 54; OPh I, 290.11‒17) [↑](#footnote-ref-423)
424. « Igitur nullum esse habet secunda substantia in prima. Secundum igitur istam expositionem absolute dicetur 'destructis primis, nullum aliorum destrui' [*Cat*. 2b5‒6]. Hoc confirmatur per hoc quod Aristoteles, loquens de secunda substantia et accidentibus, dicit 'omnia alia a prima' [*Cat*. 2b4‒5]. Sed haec, in quantum habent esse in prima, non sunt alia. Igitur non loquitur de illis in quantum habent esse in prima substantia. » (*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 13, no. 19; OPh I, 370.4‒10) [↑](#footnote-ref-424)
425. « … ergo haec conclusio est peripatetica, quam proinde recipiunt unanimiter Thomistae, et Scotistae contra Nominales cum D. Tho. de Ente, et essentia c. 4. et opusc. 55. et 56. Scoto 2. d. 3. q. 1. et 7. Met. q. 13. Probatur quoque evidenti ratione ipsam declarando. Nam per universalia in essendo hic intelligimus solum naturas communes, per quas individua a parte rei conveniunt, et assimilantur, sed tales naturas reperiri ipsas experientia docet, nam per humanitatem Petrus convenit cum Paulo, non cum Bucephalo, per animalitatem convenit cum Bucephalo, non cum lapide, ergo etc. » (*Disputationes Metaphysicae* 8.1.1, editio digitalis Renemann et. al.) [↑](#footnote-ref-425)
426. « De secundo articulo est dicendum, in quo expresse sibi contradico, non concipitur Deus in conceptu communi analogo sibi et creaturae, sed in conceptu communi univoco sibi et creaturae, ita quod ens et bonum et sapientia dicta de Deo et creatura univoce dicuntur de eis, et non dicunt duos conceptus. » (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 21; ed. Vaticana XVI, 232.14‒18) [↑](#footnote-ref-426)
427. « (…) et secundum Philosophum III *De anima*, “anima de se est sicut tabula nuda” etc. ; et dico quod nullum conceptum “de alio” potest intellectus nudus facere in se, quia dicunt *aliqui* quod conceptum “de se” potest, quia sibi semper praesens est ; ergo si ille conceptus dictus de Deo analogus sit, alius a conceptu dicto de creatura, ad hoc quod sit in intellectu nostro oportet ponere aliquam causam aliam ab intellectu; illa autem causa non potest esse aliquid quod est motivum intellectus nostri pro statu isto, ut probabitur ; ergo nihil erit causa eius, et ita nihil intelligemus de Deo, nisi Deus velit imprimere sicut sibi placet. » (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 26 ; ed. Vaticana XVI, 234.6‒17) [↑](#footnote-ref-427)
428. « Nam sicut nobis per se notum est quod totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectus pervenimus. » (*Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 11, n. 4; ed. Leonina 13, 25) [↑](#footnote-ref-428)
429. « Item, contra Philosophum arguo, si dicatur praedicto modo. Experimur quod quando cognoscimus causam in universali, naturaliter desideramus scire in particulari, et etiam quando cognoscimus effectum, desideramus scire causam; ergo intellectus cognoscens Deum in universali, naturaliter desiderat scire in particulari. » (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 42; ed. Vaticana XVI, 241.7‒11) [↑](#footnote-ref-429)
430. « Si conceptus entis infiniti sit conceptus perfectissimus quem de Deo concipimus, quomodo devenimus in cognitionem eius? » (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 54 ; ed. Vaticana XVI, p. 245.1‒3) [↑](#footnote-ref-430)
431. « Unde si Deus destrueret solis substantiam et conservaret eius lumen, eodem modo multiplicaretur species luminis ad intellectum et esset activum in intellectu sicut si esset in substantia, et eodem modo tunc intellectus suffoderet ad speciem substantiae sicut modo. Sed hoc posito non posset suffodere ad speciem substantiae, quia non est ibi, cum substantia destruatur, per positum. Ideo nec nunc suffodit ad speciem substantiae quando accidens est in substantia et multiplicatur species substantiae. » (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 54; ed. Vaticana XVI, 245.17‒25) [↑](#footnote-ref-431)
432. « *Transzendenz ist ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter*. Jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität. Ein Außerhalb derselben ist ein Widersinn, sie ist die universale, absolute Konkretion. » (*Cartesianische Mediationen und Pariser Vorträge*; Husserliana I, ed. Strasser, p. 31.32‒36) [↑](#footnote-ref-432)
433. « Quod autem haec idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quam aliam, hoc profecto habere debet ab aliqua causa in qua tantumdem fit ad minimum realitatis formalis quantum ipsa continet objectivae. Si enim ponamus aliquid in idea reperiri, quod non fueri in ejus causa, hoc igitur habet a nihilo... » (*Meditationes de prima philosophia*, meditatio III; ed. Tannery 7, 41.20‒26) [↑](#footnote-ref-433)
434. « Ideo dico quod intellectus noster cognoscit Deum esse ens infinitum, summum bonum, et huiusmodi, isto modo : nam conceptus entis includitur in conceptu creaturae; intellectus igitur in concipiendo hoc ens, ut album aut lapidem, ascendendo et abstrahendo potest cognoscere intentionem entis, ibi sistendo (…) » (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 56 ; ed. Vaticana XVI, 246.14‒20) [↑](#footnote-ref-434)
435. « Habitus autem dependet ab obiecto et intellectu, et intellectus suus non est eiusdem rationis cum intellectu nostro, et ideo nec habitus suus cum habitu nostro ; unde habitus suus est infinitus, noster autem finitus. » (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 63; ed. Vaticana XVI, p. 248.16‒19) [↑](#footnote-ref-435)
436. « Ad aliud, quando arguitur quod “infinitum unde infinitum, est ignotum”, dicendum quod duplex est infinitum, scilicet infinitum in actu et infinitum in potentia. Infinitum in potentia est nobis ignotum et non a nobis cognoscibile, quia intellectus intelligens hoc post hoc, numquam intelliget infinitum in potentia. » (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 60; ed. Vaticana XVI, p. 247.24‒28) [↑](#footnote-ref-436)
437. « Conceptus simplex qui concipitur una intellectione et uno actu intelligendi, est duplex, scilicet conceptus simpliciter simplex et conceptus non simpliciter simplex. Conceptus autem simpliciter simplex est ille conceptus qui non est resolubilis in alios conceptus priores ; conceptus autem non simpliciter simplex est ille qui est resolubilis in conceptus priores, ut conceptus hominis resolvitur in conceptum generis et differentiae. » (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 68; ed. Vaticana XVI, p. 250.1‒9) [↑](#footnote-ref-437)
438. « Igitur prius acquiritur cognitio confusa quam determinata, praecipue cum intellectus noster procedat de imperfecto ad perfectum. Et hoc verum est. Sed tamen non sequitur quod confusum sit nobis primo cognitum cognitione confusa. Unde patet quod totus ordo cognitionis confusae praecedit totum ordinem cognitionis distinctae secundum prioritatem originis. » (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 79; ed. Vaticana XVI, p. 254.14‒20) [↑](#footnote-ref-438)
439. « Secundum quod praemitto est quod aliud est aliquid esse confusum cognitum, et aliud est esse confuse cognitum ; et aliud est confusum cognoscere et confuse cognoscere. » (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 69 ; ed. Vaticana XVI, p. 250.13‒15) [↑](#footnote-ref-439)
440. « Et sic ens, licet sit confusum cognitum, non tamen confuse cognoscitur, quia non habet per quod potest distingui in plura aut priora ; et ideo ens non potest indistincte et confuse cognosci. » (ibid; ed. Vaticana XVI, p. 250.15‒27) [↑](#footnote-ref-440)
441. « Circa solutionem secundae quaestionis, quae quaerit “quid sit primum cognitum a nobis”, sic est procedendum : primo est videndum quid sit primo cognitum primitate originis et generationis ; secundo, quid sit primo cognitum primitate perfectionis; tertio, quid sit primo cognitum primitate adaequationis. » (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 66 ; ed. Vaticana XVI, p. 249.16‒20) [↑](#footnote-ref-441)
442. « Secundo dico quod ens est primum, ordine originis et generationis, quod cognoscitur cognitione distincta. Probatio: ens non potest cognosci nisi distincte, quia non est resolubile in plures conceptus priores : sed ad hoc quod aliquid distincte cognoscatur cognitione distincta, oportet quod ens praecognoscatur, quia in omni conceptu est ens. » (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 75 ; ed. Vaticana XVI, p. 252.26‒31) [↑](#footnote-ref-442)
443. « Et confirmatur : metaphysica, licet sit ultima ordine doctrinae, tamen est prima ordine distinctae cognitionis, sicut vult Avicenna, ubi supra ; sed metaphysica est de ente et de aliis communibus ; igitur ens erit primo distincte cognitum. Unde geometria cognoscit de linea quod sit longitudo sine latitudine; nec oportet geometricum scire utrum sit quantitas, sed hoc habet metaphysicus dicere, cuius est certificare principia aliarum scientiarum. Unde metaphysica est prima in ordine distinctae cognitionis, sed est ultima in ordine doctrinae. » (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 76; ed. Vaticana XVI, p. 253.6‒14) [↑](#footnote-ref-443)
444. « Sicut igitur potentia simpliciter in rebus nihil includit actualitatis et actus non includit essentialiter potentiam, ita ille conceptus potentialis ad quem ultimo stat resolutio, non includit conceptum actualem, nec e contra ; et manifestum est quod resolutio stat ad ens ; ergo oportet quod ens non includatur in illo actuali ad quod stat resolutio in ‘quid’; et iterum, cum illi conceptus sint primo diversi, ens non includitur essentialiter in utroque illorum. » (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 101; ed. Vaticana XVI, p. 262.22‒27) [↑](#footnote-ref-444)
445. L’herméneutique de l’historicité (*Hermeneutik der Geschichtlichkeit*) explique l’émergence de la modernité sur la base d’une nouvelle conception de la nature humaine. Il est basé sur le mouvement historique qui a établi l’histoire des temps modernes au point zéro, d’où les formes de déduction objective repartirent. Le mouvement purement conceptuel de la nature se retrouve dans les principales théories du contrat social, notamment dans le concept de « perfectibilité » (J. J. Rousseau). En commençant l’évolution sociale, politique et civilisatrice à partir du point zéro, à travers la transformation de la nature conceptuelle, Kant crée l’époque des Lumières postmodernes, dans laquelle l’homme produit tous les sens de l’être à partir de lui-même (Umlauf 2010, ch. 6.1). [↑](#footnote-ref-445)
446. « Substantia habet aliquid formale quod non est formaliter entitas sed modus entis, quia aliter, si illud esset formaliter ens, conveniret in ente cum alia differentia, et non eodem distingueretur sed alio, ‒ set sic ultra in infinitum. » (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 122; ed. Vaticana XVI, p. 272.1‒2) [↑](#footnote-ref-446)
447. « Sed oppositum 'accidentis per accidens' non repugnat subiecto pro aliquo instanti; et ideo voluntas volens *a* in hoc instanti et pro hoc instanti, potest nolle *a* in eodem et pro eodem. Et est haec possibilitas logica respectu extremorum non repugnantium. » (*Lectura I*, dist. 39, q. 1‒5, no. 50 ; ed. Vaticana XVII, p. 495.10‒14). [↑](#footnote-ref-447)
448. « Intellectus divinus videt veritatem alicuius complexionis factam et operatam a voluntate (quam veritatem immediate sibi repraesentat essentia sua), quae non relucet sub ratione factibilis in essentia nisi postquam determinatum sit a voluntate divina. » (*Lectura I*, dist. 39, q. 1‒5, no. 65; ed. Vaticana XVII, p. 501.21‒25) [↑](#footnote-ref-448)
449. « Si dicas quod lux increata cum intellectu et obiecto causet istam veritatem sinceram, haec est opinio communis, quae ponit lucem aeternam sicut “causam remotam” causare omnem certam veritatem. » (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 4, no. 260; ed. Vaticana III, p. 159.7‒10) [↑](#footnote-ref-449)
450. « Aut lux aeterna, quam dicis necessariam ad habendum sinceram veritatem, causat aliquid prius naturaliter actu, aut non. Si sic, aut igitur in obiecto, aut in intellectu: non in obiecto, quia obiectum in quantum habet “esse” in intellectu, non habet “esse” reale sed tantum intentionale, igitur non est capax alicuius accidentis realis. » (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 4, no. 260; ed. Vaticana III, p. 158.3‒6) [↑](#footnote-ref-450)
451. « Ad intellectum primi dico quod omnia intelligibilia actu intellectus divini habent “esse intelligibile”, et in eis omnes veritates de eis relucent, ita quod intellectus intelligens ea et virtute eorum intelligens necessarias veritates de eis, videt in eis sicut in obiectis istas veritates necessarias. » (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 4, no. 262; ed. Vaticana III, p. 160.8‒12) [↑](#footnote-ref-451)
452. « Illa autem in quantum sunt obiecta secundaria intellectus divini, sunt “veritates”, quia conformes suo exemplari, intellectui scilicet divino, et sunt “lux”, quia manifestae, et sunt immutabiles, ibi, et necessariae. Sed aeternae sunt secundum quid, quia “aeternitas” est condicio exsistentis, et illa non habent exsistentiam nisi secundum quid. » (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 4, no. 262; ed. Vaticana III, p. 160.13‒19) [↑](#footnote-ref-452)
453. « Quantum ad tertium modum, videmus in luce aeterna sicut in causa obiecti in se: nam intellectus divinus producit ista actu suo in “esse intelligibili”, et actu suo dat huic obiecto “esse” tale et illi tale, et per consequens dat eis talem rationem obiecti ‒ per quas rationes post movent intellectum ad cognitionem certam. » (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 4, no. 266; ed. Vaticana III, p. 162.14‒19) [↑](#footnote-ref-453)
454. « Dico autem “proportionaliter repraesentare” quando ratio illius repraesentantis non est formaliter in Deo, sed aliquid proportionale illi rationi… » (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 2, q. unica, no. 300; ed. Vaticana III, p. 182.17‒19) [↑](#footnote-ref-454)
455. « Quantum ad tertium articulum dicitur, secundum Boethium *De hebdomadibus*, quod “diversum est ‘quo est’ et ‘quod est’”, quia illud quo aliquid est dicitur “ratitudo” eius, quo autem ipsum est “quod est” vel “quid” dicitur “aliquitas” eius. » (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 2, q. unica, no. 302; ed. Vaticana III, p. 184.14‒17) [↑](#footnote-ref-455)
456. « Modus ponitur iste: secundum Avicennam V *Metaphysicae*, 'humanitas est tantum humanitas'; ergo ratio humanitatis non est res rata, ‒ ergo oportet quod aliquo alio extra rationem formalem humanitatis sit ens ratum. » (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 2, q. unica, no. 303; ed. Vaticana III, p. 185.3‒7) [↑](#footnote-ref-456)
457. « Arguitur etiam quod illud quo formaliter est ratitudo eius, sit respectus vestigialis, et hoc primo sic : quidquid includitur in per se intellectu alicuius in quantum tale, est illud quo ipsum est tale, vel idem formaliter quod ipsum in quantum est tale ; sed respectus vestigialis includitur in ratione cuiuslibet entis rati; ergo etc. » (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 2, q. unica, no. 304; ed. Vaticana III, p. 185.8‒13) [↑](#footnote-ref-457)
458. « Si arguitur contra istam opinionem, per Averroem XI *Metaphysicae*, quod “relatio habet debilissimum esse”, ergo non est nec potest esse formaliter ratitudo entis rati, ‒ dicitur quod duplex est relatio : quaedam accidentalis, quaedam substantialis. Et accipitur ista distinctio relationis a Simplicio *Super praedicamenta*, ubi vult quod aliqua “in” non constituunt praedicamenta, sicut alia, pro eo quod aliqui respectus sunt essentiales sive substantiales, aliqui non sed accidentales. Dicunt igitur quod dictum Commentatoris verum est de relatione accidentali, non de substantiali. » (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 2, q. unica, no. 308; ed. Vaticana III, p. 187.6‒15) [↑](#footnote-ref-458)
459. « Si secundo modo intelligatur ens ratum, dico quod homo est ex se ens ratum, quia formaliter ex se non repugnat sibi esse : sicut enim cuicumque aliquid repugnat, repugnat ei formaliter ex ratione eius, ita cui non repugnat formaliter, non repugnat propter rationem ipsius; et si homini de se repugnaret esse, per nullum respectum advenientem posset ei non repugnare. » (*Ordinatio I*, dist. 36, q. unica, no. 50; ed. Vaticana VI, p. 291.1‒6) [↑](#footnote-ref-459)
460. « Nihil secundum ipsum formaliter est activum relatione, quia relatio non est principium agendi ; ergo ratitudo non est relatio. Item, secundum ipsum nulla creatura in quantum rata differt specie ab illo “esse” quod est Deus ; sed ipsum “esse” quod est Deus, secundum omnem opinionem est absolutum… » (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 2, q. unica, no. 320‒321; ed. Vaticana III, p. 194.1‒6) [↑](#footnote-ref-460)
461. « Quia lapis in quantum lapis, participat ipsum “esse”, ita quod lapis, positus in entitate rata, de necessitate et “per se secundo modo” habet respectum participationis, sine qua ipsum “esse” includit contradictionem, sicut subjectum esse sine propria passione, vel fundamentum necessarium relationis esse sine relatione, posito termino illius relationis. » (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 2, q. unica, no. 326; ed. Vaticana III, p. 197.5‒9) [↑](#footnote-ref-461)
462. « In primo instanti naturae est ens quod est ipsum “esse”, scilicet Deus : in secundo, est lapis ens ratum, absolutum, quod nec intelligitur tunc participans nec non-participans, in tertio, est ipsa participatio, respectus quidam, consequens ad ipsum lapidem. » (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 2, q. unica, no. 326; ed. Vaticana III, p. 197.10‒14) [↑](#footnote-ref-462)
463. « Ex hoc ergo manifesto, scilicet quod intellectus potest intelligere universale, accipio hanc propositionem: 'intellectus potest habere obiectum actu universale, per se sibi praesens in ratione obiecti, prius naturaliter quam intelligat'. Ex hoc sequitur propositum, quod in illo priore habet obiectum praesens in specie intelligibili, et ita habet speciem intelligibilem priorem actu. » (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 3, q. 1, no. 349; ed. Vaticana III, p. 210.3‒8) [↑](#footnote-ref-463)
464. « Sed intelligere obiectum sub ratione universalis et singularis requirit duplicem rationem repraesentativam vel repraesentandi, et est respectu duplicis rationis “repraesentabilis” formaliter ; ergo idem manens idem, non repraesentat sic et sic : ergo phantasma, quod de se repraesentat obiectum sub ratione singularis, non potest repraesentare ipsum sub ratione universalis. » (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 3, q. 1, no. 352; ed. Vaticana III, p. 212.2‒7) [↑](#footnote-ref-464)
465. « Cum ultra deducis quod intellectio “non est motus rei ad animam”, non sequitur, quia impressio speciei est quidam motus rei ad animam, quatenus res habet “esse” in illa specie ; intellectio etiam sequens impressam speciem, est motus rei ad animam, quatenus per intellectionem obiectum habet “esse” in anima actualiter cognitum, quod prius tantum habuit “esse” habitualiter. » (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 3, q. 1, no. 387; ed. Vaticana III, p. 235.10‒15) [↑](#footnote-ref-465)
466. « Die Farbe der dinglichen Rückseite ist nicht als eine ganz bestimmte Farbe vorgezeichnet, wenn das Ding uns noch unbekannt ist; (...) ‚eine Farbe’ ist aber doch vorgezeichnet, und eventuell noch mehr. » (*Erfahrung und Urteil*, ed. Landgrebe, p. 105). [↑](#footnote-ref-466)
467. « Et si velis quaerere aliquod esse verum huius obiecti ut sic, nullum est quaerere nisi “secundum quid”, nisi quod istud “esse secundum quid” reducitur ad aliquod esse simpliciter, quod est esse ipsius intellectionis ; sed istud “esse simpliciter” non est formaliter esse eius quod dicitur “esse secundum quid”, sed est eius terminative vel principiative… » (*Ordinatio I*, dist. 36, q. unica, no. 46; ed. Vaticana VI, p. 289.6‒14) [↑](#footnote-ref-467)
468. « Da aber Erfahrung *ein Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen* ist, folglich das Verhältnis im Dasein des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es *objektiv in der Zeit ist*, in ihr vorgestellt werden soll, *die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann*, so kann die Bestimmung der Existenz der Objekte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin *nur durch a priori verknüpfende Begriffe*, geschehen. » (KdRV, B 219; alle kursiv markierten Hervorhebungen sind meine) [↑](#footnote-ref-468)
469. « Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit. » (KdRV, B 220) [↑](#footnote-ref-469)
470. « Das Gemüt könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen, und zwar a priori, denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte ... » (KdRV, A 108) [↑](#footnote-ref-470)
471. « Beweis: selbst die Schwächsten der Schwachen, die Metaphysiker und Scholastiker werden über ihn noch Herr, — sie spinnen um ihn herum, in ihn hinein, bis er ihr Abbild, eine Spinne wird. Nunmehr spinnt er die Welt aus sich heraus, nunmehr wird er zum ewigen Metaphysikus, nunmehr wird er „Geist“ „purer Geist“… der christliche Gottesbegriff — Gott als Krankengott, Gott als Spinne, Gott als Geist — ist der niedrigste Gottesbegriff, der auf Erden erreicht wurde: er stellt den Höhepunkt der décadence in der absteigenden Entwicklung der Gottesidee dar. » (*Nachgelassene Fragmente*, Mai–Juni 1888; KSA NF-1888, no. 17[4]) [↑](#footnote-ref-471)
472. « Dico quod intentio Commentatoris est, III De anima, quod sunt duae intelligentiae distinctae realiter quae non sunt in homine sicut perfectiones in perfectibili sed solum sicut motores corporis, sicut ponit intelligendam moventem caelum coniungi cum caelo sicut motorem cum mobili. Et ipse in hoc negandus est a christianis. » (*Ordinatio* II, q. 20; OTh 5, p. 442.17‒22) [↑](#footnote-ref-472)
473. « Qui vult tenere opinionem Commentatoris potest dicere quod intellectus possibilis est prima perfectio hominis et intellectio, quae est actus secundus, est ultima perfectio hominis. Et tunc potest dici quod intellectus possibilis est in quolibet homine per specialem unionem sive assumptionem, quam unionem vocat Commentator “copulationem”. Et propter istam unionem potest homo sufficienter dici intelligens [et] rationalis. » (*Quaestiones variae*, q. 6, a. 7; OTh 8, 239.47‒53) [↑](#footnote-ref-473)
474. « Et haec videtur esse intentio Commentatoris quia ponit quod intellectio causatur a phantasmate effective et intellectu, et per consequens quod unum phantasma potest esse in uno homine et non in alio. Et in illo in quo non est illud phantasma, deficit causa partialis requisita ad intellectionem, et per consequens in illo non potest esse intellectio phantasmatis. » (*Quaestiones variae*, q. 6, a. 7; OTh 8, 240.71‒76) [↑](#footnote-ref-474)
475. « Circa secundum sunt duae difficultates: una, supposito quod intelligamus illo intellectu tamquam per formam corporis vel potentiam intellectivam; alia est, supposito quod intellectus sit in nobis solum sicut motor corporis et non sicut forma. » (*Quodlibet* I, q. 11; OTh 9, 66.18‒21) [↑](#footnote-ref-475)
476. « Si dicis quod talis diversitas potest contingere propter diversam copulationem intellectus cum phantasmatibus, contra: propter diversam copulationem non possunt contraria esse in eodem subiecto primo, quia phantasmata non se habent nisi effective ad illa quae recipiuntur in intellectu: sed praedicta contraria sunt in intellectu subiective, igitur etc. » (*Quodlibet* I, q. 11 ; OTh 9, 67.33‒38) [↑](#footnote-ref-476)
477. « Et quando dicitur quod intellectus agens facit de intelligibili in potentia intelligibile in actu, dico quod haec propositio non invenitur a Philosopho, nec a Commentatore, sed ista : quod intellectus agens facit de intellecto in potentia intellectum in actu. Et hoc est verum, quia facit intellectionem per quam aliquid est in actu intellectum quod prius fuit in potentia intellectum. » (*Reportatio* II, q. 12‒13; OTh 5, 305.4‒10) [↑](#footnote-ref-477)
478. « Hoc tamen teneo, quod nullum universale, nisi forte sit universale per voluntariam institutionem, est aliquid exsistens quocumque modo extra animam, sed omne illud quod est universale praedicabile de pluribus ex natura sua est in mente vel subiective vel obiective, et quod nullum universale est de essentia seu quidditate cuiuscumque substantiae. » (*Ordinatio* I, dist. 2, q. 9; OTh 2, 291.18‒292.1) [↑](#footnote-ref-478)
479. « Potest tamen persuaderi, quia ad omnem motum localem et alterationem sufficiunt dispositiones corporis et illa quae experimur in nobis, sicut manifeste patet, scilicet cognitio et volitio. » (*Quodlibet* I, q. 11 ; OTh 9, 68.50‒53) [↑](#footnote-ref-479)
480. « (…) homo in primo instanti in quo est, non haberet intellectum sibi copulatum et unitum quia tunc non habet phantasma quod abstrahitur a rebus. » (*Quaestiones variae*, q. 6, a. 7; OTh 8, 238.30‒33) [↑](#footnote-ref-480)
481. « Assumptum patet secundum Philosophum, III De anima, ubi dicit quod aliter est intellectus in potentia ante addiscere vel invenire quam post. Quia ante est in potentia essentiali, et post, quando per aliquem actum aliquis habitus derelinquitur, tunc est in potentia accidentali ad actum consimilem. Igitur intellectus per habitum generatum ex actu est in potentia accidentali. Unde nunquam experitur aliquis se esse in potentia accidentali respectu cognitionis nisi post intellectionem. » (*Reportatio* II, q. 12‒13; OTh 5, 271.12‒20) [↑](#footnote-ref-481)
482. « Secundum Philosophum III De anima: 'Anima est sicut tabula nuda in qua nihil depingitur.' Sed si esset habitus principiorum secundum inchoationem, non esset sic, quia a natura sua haberet habitum, licet secundum esse imperfectum. » (*Reportatio* III, q. 12; OTh 6, 394.7‒10) [↑](#footnote-ref-482)
483. « Sed illud quod reducit intellectum de potentia essentiali ad accidentalem non potest esse habitus. Tum quia habitus praesupponit actum, et per consequens praesupponit intellectum reductum de potentia essentiali. Tum quia habitus non est nisi respectu complexorum… » (*Reportatio* II, q. 12‒13 ; OTh 5, 283.4‒8) [↑](#footnote-ref-483)
484. « Item, omnia illa quae possunt salvari per speciem, possunt salvari per habitum; igitur habitus requiritur et species superfluit. » (*Reportatio* II, q. 12‒13; OTh 5, 272.3‒4) [↑](#footnote-ref-484)
485. « Immo ista sunt nomina primae intentionis quia quando supponunt personaliter, supponunt tantum pro rebus et verificantur de nominibus rerum quando illa nomina supponunt pro suis significatis et non pro se ipsis nec pro aliis a suis significatis. Unde ista non est vera “homo est singularis” nisi pro re et non pro aliqua intentione secunda. » (*Ordinatio* I, dist. 23, q. unica; OTh 4, 67.1‒6) [↑](#footnote-ref-485)
486. « Nam huiusmodi nomina “homo”, “animal”, “leo”, et universaliter omnia nomina primae intentionis significant primo et principaliter ipsas res extra, sicut haec vox “homo” significat primo omnes homines, et “animal” significat primo omnia animalia, et sic de alis. Et ideo termini quando supponunt pro rebus supponunt significative et personaliter. » (*Expositio in librum Peri hermeneias Aristotelis*, § 12; OPh 2, 502.18‒23) [↑](#footnote-ref-486)
487. « Confirmatur, quia si illa natura quae est in Sorte vere est communis, igitur cum destructo Sorte destruatur quodlibet essentiale sibi, sequitur quod aliquod commune vere destruatur et adnihiletur ; sed certum est quod remanet aliquod commune ex quo remanet individuum. Et ex tali contradictione contingit inferre distinctionem realem, secundum eos. » (*Ordinatio* I, dist. 2, q. 6; OTh 2, 183.15‒20) [↑](#footnote-ref-487)
488. « Et si dicatur quod Sortes supponit pro uno composito ex natura et differentia individuali, quod compositum sustentat naturam, hoc non valet, quia sicut inferius ostendetur, nullum est tale compositum. » (*Summa logicae* I.7; OPh 1, 26.93‒96) [↑](#footnote-ref-488)
489. « Sed nullam naturam individuam sustentat, quia quaelibet natura individua includit talem differentiam, secundum istos, et ita unum compositum ex natura et differentia individuali sustentaret unum compositum ex natura et differentia individuali, quod est absurdum. » (*Summa logicae* I.7; OPh 1, 26.98‒101) [↑](#footnote-ref-489)
490. « Sed nullum tale commune movet potentiam sensitivam: tum quia non est in re, ‒ sicut ostensum est prius ‒, tum quia sensus tantum est particularium et nullo modo universalium. » (*Ordinatio* I, dist. 35, q. 3; OTh 4, 452.17‒21) [↑](#footnote-ref-490)
491. « Similiter, secundum istos, nihil movet intellectum possibilem ad intellectionem immediate nisi species intelligibilis et intellectus agens. Et tamen ista non sunt praecise obiectum intellectus possibilis immo alia sunt aeque per se obiecta. » (*Ordinatio* I, dist. 35, q. 3; OTh 4, 452.9‒13) [↑](#footnote-ref-491)
492. « Sed rei absolutae importatae per passionem non est alia causa realis nisi extrinseca, propter simplicitatem ipsius. Igitur definitio, quae est medium, sumitur a causa extrinseca, et per consequens non est definitio formalis de qua iste loquitur. » (*Ordinatio* I, prologus, q. 5; OTh I, 164.2‒6) [↑](#footnote-ref-492)
493. « Circa primum dico quod suppositum est ens completum, incommunicabile per identitatem, nulli natum inhaerere, et a nullo sustentatum. Per primum, scilicet per “ens completum”, excluditur omnis pars tam essentialis quam integralis, quia neutra est ens completum. » (*Quodlibet* IV, q. 7, a. 1; OTh 9, 328.11‒15) [↑](#footnote-ref-493)
494. « Item, si species ponatur necessario requiri ad cognitionem intuitivam sicut causa eius efficiens, cum illa species possit conservari in absentia obiecti, posset causare naturaliter cognitionem intuitivam in absentia rei, quod falsum est et contra experientiam. » (*Reportatio* II, qq. 12-13; OTh 5, 269.16‒19) [↑](#footnote-ref-494)
495. « Necesse est ut lux non sit necessaria nisi in essendo colores moventes diaphanum nisi secundum quod dat diaphano formam quae recipit motum a colore, scilicet illuminationem. » (*Reportatio* III, q. 2; OTh 6, 69.10‒13) [↑](#footnote-ref-495)
496. « Item, color exsistit in obiecto visibili pure materialiter, in oculo autem exsistit immaterialiter; sed in medio exsistit aliquo modo immaterialiter et spiritualiter. Cum igitur natura procedit per media determinata, et purum materiale non agit in immateriale, igitur obiectum sensibile non immediate agit in sensum sed species in medio, quia potentia visiva cognoscit immaterialiter, et per consequens nihil materiale potest eam immediate immutare. » (*Reportatio* III, q. 2; OTh 6, 45.3‒10) [↑](#footnote-ref-496)
497. « Item, commento 10 [CMDA III.10; 423.14‒424.17], dicit quod necesse est ut proportio quae est intentionis ad intentionem, scilicet individualis ad universalem, sit sicut proportio virtutis comprehendentis alteram illarum ad virtutem comprehendentem alteram. » (*Ordinatio* I, dist. 3, q. 6; OTh 2, 487.4‒7) [↑](#footnote-ref-497)
498. « Color non exsistit in potentia [visiva] immaterialiter, quia si ibi reciperetur ita reciperetur in materia et extenderetur sicut in obiecto. Et eodem modo est de colore in medio, quia ibi exsistit pure materialiter sicut in obiecto et non intentionaliter nec spiritualiter. Tamen potest dici quod in potentia [visiva] exsistit immaterialiter, vel quia forma recepta in potentia est alterius rationis a forma exsistente in obiecto. » (*Reportatio* III, q. 2; OTh 6, 66.14‒67.2) [↑](#footnote-ref-498)
499. « Et si Deus suspenderet actionem solis respectu illius luminis, tunc non posset sol causare calorem, quia non potest illud causare nisi mediante lumine. » (*Reportatio* III, q. 2; OTh 6, 55.12‒15) [↑](#footnote-ref-499)
500. « Unde absolute loquendo non requiritur necessario ad cognitionem intuitivam alia praesentia nisi quod possit actum intuitivum terminare. Et cum hoc stat quod obiectum sit nihil, vel quod sit distans per maximam distantiam. » (*Reportatio* II, qq. 12‒13 ; OTh 5, 259.10‒13) [↑](#footnote-ref-500)
501. « Eodem modo per cognitionem intuitivam possum iudicare rem non esse quando non est. Sed ista cognitio non potest esse naturalis, quia talis cognitio nunquam est, nec conservatur naturaliter, nisi obiecto praesente et exsistente. Ideo ista cognitio intuitiva naturalis corrumpitur per absentiam obiecti. » (*Reportatio* II, qq. 12‒13; OTh 5, 259.19‒23) [↑](#footnote-ref-501)
502. « Haec propositio fuit vera ab aeterno 'Deus praedestinavit Petrum', igitur non potest esse falsa; igitur est necessaria. Nego consequentiam, quia multae propositiones fuerunt verae ab aeterno quae modo sunt falsae, sicut ista fuit vera ab aeterno “mundus non est”, et tamen modo est falsa. Ita dico : licet ista fuerit vera ab aeterno “Deus praedestinavit Petrum”, tamen potest esse falsa et potest numquam fuisse vera. » (*Tractatus de praedestinatione et de praescientia divina*, q. 1, ad 4; OPh 2, 510.96‒102) [↑](#footnote-ref-502)
503. « Et haec quidem quae iam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana. » (*De jure belli ac pacis*, *Prolegomena*11; ed. Molhyusen, p. 7) [↑](#footnote-ref-503)
504. « Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen - 'etsi deus non daretur'. Und eben dies erkennen wir - vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigeren Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15:34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. » (Dietrich Bonhoeffer, Brief vom 16.07.1944; *Widerstand und Ergebung*, ed. Bethge, p. 393.21‒27) [↑](#footnote-ref-504)
505. « Das Wesen der Aufklärung ist die Alternative, deren Unausweichlichkeit die der Herrschaft ist. Die Menschen hatten immer zu wählen zwischen ihrer Unterwerfung unter Natur oder der Natur unter das Selbst. Mit der Ausbreitung der bürgerlichen Warenwirtschaft wird der dunkle Horizont des Mythos von der Sonne der kalkulierenden Vernunft aufgehellt, unter deren eisigen Strahlen die Saat der neuen Barbarei heranreift. » (Horkheimer&Adorno 2000, 45–46) [↑](#footnote-ref-505)
506. « It is this *historico-physiological character of the evidence*, the fact that it does not merely describe some objective state of affairs *but also expresses subjective, mythical, and long-forgotten views concerning this state of affairs*, that forces us to take a fresh look at methodology. It shows that it would be extremely imprudent to let the evidence judge our theories directly and without any further ado. » (Feyerabend 1993, 52; the italicized parts are in the original) [↑](#footnote-ref-506)
507. « It is only those educated people who did believe in diabolism, therefore, who imposed distinctively learned notions upon the substratum of popular belief. This latter group of intellectuals was significant because of the effect they had on judicial proceedings. Even if they were numerically unimportant in 1300 (and they probably were), they seem to have increased dramatically by 1500. In any event, it is their ideas that call for separate attention. » (Kieckhefer 1976, 75) [↑](#footnote-ref-507)
508. Le roi sicilien mentionné ci-dessus Friedrich II von Staufen (1194–1250) soutenait à sa cour l’école sicilienne des traducteurs, qui différait de l’école de Tolède. Ce dirigeant éclairé était le premier en Europe à interdire explicitement les ordalies parce qu’ils étaient irrationnels. Sa personne et ses actes sont devenus plus tard un objet bien connu de diabolisation. [↑](#footnote-ref-508)
509. « De Wier à Cyrano de Bergerac, on dira par exemple, qu’on ne doit croire, dans les aveux des “sorciers”, que ce qui est “possible”. Mais comment déterminer, pour l’homme ou pour les choses, le possible ? » (Certeau 1973, 29) [↑](#footnote-ref-509)
510. La bonne Catillon Repond, la dernière « sorcière » européenne, a été brûlée en 1731 à Fribourg, en Suisse. En Suisse, l’inquisition protestante a condamné un total de 10 000 personnes sur un nombre total d’environ 60 000 dans toute l’Europe. La ville protestante de Fribourg s’est distinguée par la torture des sorcières et, dans les années 1429-1731, 500 victimes ont été traduites en justice dans cette seule ville. Parmi eux, 70 à 80 % étaient des femmes, et l’exécution a suivi dans 60 % des cas (Kieckhefer 1976, 106-47). [↑](#footnote-ref-510)
511. Les États-Unis, la démocratie la plus développée de l’Occident, ont interdit la traite des esclaves en vertu du 13e amendement de la Constitution en 1865. Certaines civilisations orientales (Inde, Chine, Perse) ont officiellement interdit l’esclavage dès le IIIe siècle avant J.-C. Dans l’Europe chrétienne, l’esclavage a été interdit pour la première fois à Venise au Xe siècle. [↑](#footnote-ref-511)
512. « Nam si eciam nunc in statu nature corrupte, uidelicet multiplicata iam hominum malicia, essent omnia communia, dissiparentur omnia et dissolueretur res publica. Si eciam homo homini non preeeset pre defectu iustitie, genus humanum sese mutua cede laceraret. » (*Vincentii Belvacensis De morali principiis institutione*, ed. Schneider, p. 18.30‒35) [↑](#footnote-ref-512)
513. « Huiusmodi ergo regni ministerium, ut a terrenis spiritualia essent discreta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et precipue summo sacerdoti successori Petri, Christi uicario Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subiectos sicut ipsi Domino Ihesu Christo. Sic enim, ut dictum est, ei ad quem ultimi finis pertinet cura subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi. » (*De regno* II.3; ed. Leonina 42, 466.110‒19) [↑](#footnote-ref-513)
514. « Boniface VIII spoke of the role of the emperor and characterized him in these words: ‘(Rex Romanorum) est sol sicut monarcha, qui habet omnes illuminare et spiritualem potestatem defendere, quia ipse est datus et missus ad laudem bonorum et ad vindictam malefactorum’. » (Ullmann 1949, 7) [↑](#footnote-ref-514)
515. « Non sic autem fideles laici sic habent ex jure divino, quod subsint in temporalibus uni monarchae supremo, sed ex naturali instinctu, qui ex Deo est, habent, quod civiliter et in communitate vivant, et per consequens, ut ad bene vivendum in communi rectores eligant diversos quidem, secundum diversitates communitatum. » (Johannes Quidort, *De Potestate Papali et Regia;* zit. nach Ullmann 1949, 16). [↑](#footnote-ref-515)
516. « Et huic sententie concordat Averrois in comento super hiis que *De anima*. Potentia etiam intellectiva, de qua loquor, non solum est ad formas universales aut speties, sed etiam per quandam extensionem ad particulares : unde solet dici quod intellectus speculativus extensione fit practicus, cuius finis est agere atque facere. » (*Monarchia* 1.3.9, ed. digitalis *Dante Project*) [↑](#footnote-ref-516)
517. Engelbertus Admontensis. *De ortu et fine Romani imperii liber*, ed. Kaspar Brusch, Basileae, 1553. La pagination correspond au manuscrit numérisé dans Bayerische Staatsbibliothek (Project ID: VD16 E 1211). [↑](#footnote-ref-517)
518. Le chapitre LXIX (*De majoritatea et obedientia*) est cité selon Concilia, Liber I (Romae, 1478), qui est archivé et numérisé dans Bayerische Staatsbibliothek (Numéro de projet : BDR-BV035794233-61976). La pagination du chapitre 69 correspond aux pages numérisées du manuscrit (image numéro 101–104) en deux colonnes (a, b). [↑](#footnote-ref-518)
519. « Et intellectus per quem agitur (et est cogitativus operativus) differt a speculativo in perfectione et fine. Finis enim speculativi est scire tantum, operativi autem operari. » (CMDA III.49; 517.10‒12) [↑](#footnote-ref-519)
520. « Et consuevit dici, quod speculativus per extensionem fit practicus, propter illud verbum Aristotelis in tertio de Anima, ubi dicit : “Amplius extendente se intellectu et dicente intelligibilia fugere aut imitari, non movetur, sed secundum desiderium agit, ut inabstinens.” » (*De homine*, q. 63, a. 4; ed. Borgnet 35, 543b) [↑](#footnote-ref-520)
521. « Sed tunc quaeritur, Quas sit ista extensio? Et dicunt quidam, quod sit a ratione veri in rationem boni vel mali, secundum quod videtur Philosophus dicere in *Ethicis*, quod opus ethicum non est contemplandi gratia, sed ut boni fiamus. » (*De homine*, q. 63, a. 4; ed. Borgnet 35, 543b) [↑](#footnote-ref-521)
522. « Wie ist nun hier praktischer Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretischen eben derselben in Ansehung der Grenzbestimmung ihres Vermögens zu vereinigen? » (KdPV 50) [↑](#footnote-ref-522)
523. « Notandum quod uirtus intellectualis est per admirationem formarum a Primo et Eius contemplationem, consuetudinalis uero per asseruationem et dominationem potentiarum inferiarum uel motuum carnalium… » (ms. *Ripoll* 109, zit. nach Buffon 2007, 118) [↑](#footnote-ref-523)
524. « Le reste de l’œuvre permet d’affirmer que l’auteur du *Commentaire de Paris* semble envisager la possibilité pour l’homme de s’unir à Dieu par une certaine “contemplation amoureuse”, fruit de l’activité conjointe d’une connaissance intuitive (*cognitio sine phantasmate*) et d’une connaissance affective (*cognitio cum affectu*). » (Zavattero 2007, 317). [↑](#footnote-ref-524)
525. « Anima secundum partem speculatiuam habet duplicem naturam, unam secundum quam comparatur ad superiora et hec uocatur intellectus agens, aliam habet secundum quam comparatur ad inferiora et hec uocatur intellectus possibilis et secundum intellectum agentem semper est in anima ueritas, secundum possibilem non, similiter ex parte intellectus practici sunt iste diuerse nature : una que respondet intellectui agenti et hec uocatur superior pars intellectus practici, alia respondet intellectui possibili et uocatur inferior pars intellectus practici, et pars superior semper est ad bonum, inferior non… » (*Lectura in Ethicam novam du Commentaire de Paris*, Le prologue ; ed. Zavattero, p. 24.169‒25.179) [↑](#footnote-ref-525)
526. « Ad quod dicendum est quod uirtus intellectualis est uirtus secundum quam coniungitur anima superiori essentie a qua nata est perfici. Coniungitur autem superiori essentie per intellectum tantum contemplatione et affectu animi. Virtus intellectualis inchoatur a contemplatione et perficitur in affectu. Est enim in contemplatione summi boni cum dilectione eiusdem et quia sola operatione ipsius intellectus, quantum est de uirtute hominis, perficitur, “merito” intellectualis nuncupatur. » (*Commentarium Abrincense*, Bibl. Munich, ms. 232, fol. 91r-91v ; ed. Buffon 2007, 122) [↑](#footnote-ref-526)
527. « Ad ultimum dico quod Aristotiles non ponit hic diuisionem uirtutis nisi secundum quod inest anime unite corpori. Hec autem uirtus uel est consuetudinalis siue ciuilis, uel purgatoria uel intellectualis. Virtus uero purgati animi est uirtus que quidem inest anime tantum post separationem anime a corpore. Virtus uero exemplaris est uirtus incausata que est ipsum Primum. Et ideo de hiis duabus non facit hic mentionem. Non enim diuidit hic uirtutem uniuersaliter, set eam que est anime in coniuncto. » (*Pseudo-Peckham*, Lectio 22, q. 2, § 16; ed. Buffon 2007, 293) [↑](#footnote-ref-527)
528. « Aliter potest haberi diuisio hoc modo, ut habetur in tertio De anima: “secantur sensus et scientie in res”, et ideo secundum diuisionem rerum erit diuisio scientiarum. » (*Pseudo-Peckham*, prologus, § 3; ed. Buffon 2007, 220‒21) [↑](#footnote-ref-528)
529. « Est ergo moralis scientia proprie de bono, siue de rebus prout sunt ab opere nostro. Et ideo, cum scientia essentialiter recipiat diuisionem secundum diuisionem eius de quo est, diuiditur moralis scientia uel philosophia essentialiter secundum diuisionem boni. » (*Pseudo-Peckham*, Prologus, § 3; ed. Buffon 2007, 17) [↑](#footnote-ref-529)
530. « Item, uerum accipitur a causa formali, bonum uero a causa finali. Set finalis est causa causarum et omnes alias causas antecedit, et ita formalem. Quare et bonum antecedit uerum. » (*Pseudo-Peckham*, Prologus, q. 1, § 17; Buffon 2007, 31) [↑](#footnote-ref-530)
531. « Ad aliud dicendum quod finis dicitur causa causarum non quia precedat secundum esse, set quia precedit in mouendo eo modo quo mouet, et quia ipsa habita quies est. Est ergo prior aliis tempore in quantum mouet suo modo, et est prior dignitate et completione in quantum finit et terminat motum et indigentiam omnium. » (*Pseudo-Peckham*, Prologus, q. 1, § 24; Buffon 2007, 230) [↑](#footnote-ref-531)
532. « Et similiter ex parte virtutis intellectivae, intellectus per eandem virtutem, primo recipiendo speciem boni inquantum bonum actuale est, apprehendit et cognoscit bonum actuale, et sic est intellectus practicus. » (*In De anima III*, 10.17; ed. RRP, 10.17.Q2) [↑](#footnote-ref-532)
533. « Dicendum quod intellectus, eo quod coniunctus est imaginationi, aliquo modo afficitur et inficitur ex affectionibus imaginationis et sensus. Unde ipse intellectus non de se sed secundum quod in homine est afficitur bono nunc et in ipso delectatur. Cum igitur offerantur intellectui bonum nunc et bonum simpliciter, imitatur quandoque bonum nunc, quia ipso afficitur. » (*In DA III*, 10.18; ed. RRP, 10.Q3) [↑](#footnote-ref-533)
534. « Intellectus non potest cogi ab imaginatione, eo quod superadditur ei ut eius perfectio. Si igitur imaginationi subiciatur, subiciet se ipsum et non subicietur ab imaginatione. Sed constat quod in subiciendo se peccat. Igitur se ipso peccat, cum ipse intellectus se subiciat. » (*In DA III*, 10.18; ed. RRP, 10.Q3) [↑](#footnote-ref-534)
535. « Intellectus igitur appetitivus non de se, sed secundum quod sibi unit imaginationem in appetendo, mediante imaginatione movet organa corporea et consequenter ipsum animal localiter. » (*In DA III*, 10.17; ed. RRP, 10.Q2) [↑](#footnote-ref-535)
536. « Obiectum intellectus practici est forma rei sive res non in se prout ens est, sed inquantum per speciem suam apprehenditur ab intellectu secundum quod res illa extendit se in operationem ; sed sub hac ratione dicitur res bona; igitur bonum inquantum bonum actuale est obiectum practici intellectus. » (*In DA III*, 10.17; ed. RRP, 10.Q2) [↑](#footnote-ref-536)
537. « Virtue, then, is a state of character concerned with choice, lying in a mean, i. e. the mean relative to us (ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς), this being determined by a rational principle (ὡρισμένῃ λόγῳ), and by that principle by which the man of practical wisdom would determine it (ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν). » (E.N. II.6, 1106b36‒1107a2; AW 9, trad. Ross) [↑](#footnote-ref-537)
538. « Dicit enim Philosophus, quod nihil movet nisi in quantum est appetitivum. Cum ergo intellectus practicus sit movens, non videbitur hoc sufficere, quod extendat se in rationem boni tantum. » (*De homine*, q. 63, a. 4, sed contra 1; ed. Borgnet 35, 544a) [↑](#footnote-ref-538)
539. « Nec fit ibi extensio ad particularia, nec ad appetitum, eo quod speculativus nihil actuale considerat, ut dicit Philosophus. » (*De homine*, q. 63, a. 4, solutio ; ed. Borgnet 35, 544b) [↑](#footnote-ref-539)
540. « Quare potius dicatur extendi a vero in bonum, quam e converso? (...) Quare in practicis non sit reflexa intelligentia sicut est in theoricis ? » (*De homine*, q. 63, a. 4, sed contra 2, 3; ed. Borgnet 35, 544a) [↑](#footnote-ref-540)
541. « Die praktische Regel ist also unbedingt, mithin als kategorisch praktischer Satz a priori vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die praktische Regel selbst, die also hier Gesetz ist) objectiv bestimmt wird. Denn reine, an sich praktische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend. » (KdPV 31) [↑](#footnote-ref-541)
542. « Ad aliud dicendum, quod bonum est post verum in intellectu : verum enim est in ratione speciei universalis, bonum autem in particularibus operum. Et propter hoc necesse est extendi intellectum ultra id quod est intellectus proprium : proprium enim suum in quantum est intellectus, est stare in universali : sed si deberet esse practicus, necesse est extendi ad particularia in quibus est ipsa praxis. » (*De homine*, q. 63, a. 4, solutio, ad 2; ed. Borgnet 35, 544b) [↑](#footnote-ref-542)
543. « Secunda est, quod practicus intellectus habet formam operativam rei, et per hoc componitur cum re operata : dicit enim Aristoteles in VII *Metaphysicae*, quod sanitas quae inducitur in aegro, est a sanitate quae est in anima medici, et dicitur *forma compositionis*. Forma vero quae est in intellectu speculativo, non est ad rem, sed a re per abstractionem, et ideo dicitur *forma abstractionis*. » (*De homine*, q. 63, a. 4, solutio, ad 6; ed. Borgnet 35, 545b) [↑](#footnote-ref-543)
544. « Et quando videt et cognoscit illud verum quod suiipsius est communicativum, tunc intellectus speculativus extensione fit practicus, et movetur tunc sine medio ad diligendum ipsum. Set non est necesse esse medium, quia sufficienter sine medio diligitur, quia speculatur ille idem practicus per medium. Ideo ex consequenti est medium in via diligendi per medium in via speculandi... » (*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis,* lib. II; ed. Steele, OHI 10, 35.16‒22) [↑](#footnote-ref-544)
545. « Praeterea, apostolus dicit, 1 Tim., 1, 9: lex non est justo posita. Sed philosophus dicit in fine Ethic. quod haec fuit necessitas constituendi reges et alios principes, ad leges condendas habentes vim coactivam ad virtutis actus, quam sermo persuasivus sapientum non habet. Ergo si omnes justitiam in qua conditi sunt, servassent, praelatio non fuisset. » (*Super II Sent*., dist. 44, q. 1, a. 3, arg. 4 ; ed. Mandonett, p. 1121.19–24) [↑](#footnote-ref-545)
546. « Sed quia veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum, in I de Trin. inde est quod per dilectionem operatur. Sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus**,** ut dicitur in III de anima. » (ST II-II, q. 4, a. 2, ad 3; ed. Leonina 8, 45) [↑](#footnote-ref-546)
547. « Cum enim substantia virtutis sit medium: medium autem virtutis determinatum sit quoad nos et non simpliciter : universalis propositio de medio virtutis accipi non potest. » (*Ethicorum* I, tract. I, c. 2; ed. Borgnet 7, 3a) [↑](#footnote-ref-547)
548. « Cum actus peccati et virtutis sit secundum electionem, electio autem est appetitus praeconsiliati, consilium vero est quaedam inquisitio ; necesse est quod in quolibet actu virtutis vel peccati sit quaedam deductio quasi syllogistica**;** sed tamen aliter syllogizat temperatus, aliter intemperatus; aliter continens, aliter incontinens. Temperatus enim movetur tantum secundum iudicium rationis; unde utitur syllogismo trium propositionum; quasi sic deducens: nulla fornicatio est committenda, hic actus est fornicatio, ergo non est faciendus. » (*De malo*, q. 3, a. 9, ad 7; ed. Leonina 23, 87.253‒64) [↑](#footnote-ref-548)
549. « Pierre Dubois [Petrus de Bosco] nous déclare qu’il avait entendu Siger, à Paris, déterminer cette question de la *Politique* d’Aristote : qu’il est de beaucoup préférable pour l’État d’être régi par de justes lois que par des hommes honnêtes. » (Mandonnet 1911, 141). [↑](#footnote-ref-549)
550. « The traditional Arab social structure was exclusively based on kin. The individual lived as a member of the kin group, and for it. The verse of Durayd ibn al-Simmah (d. 630 AD) is quite clear: ‘I am but one of [the tribe of] Ghazlyah, if it strays, I stray, and if Ghazlyah leads the right way, I lead the right way’ (…). The kin bond is vivified by kin solidarity (*casabiyah*), which is ‒ according to ibn Khaldun (d. 1406 AD) ‒ the fundamental bond of human society and the basic motivat­ing force of history. » (Parolin 2009, 26) [↑](#footnote-ref-550)
551. « It was His single supreme ordinance ‒ the *lex aeterna* ‒ which permeated and directed this plurality (*multitudo*), in order ‘that all things be most orderly’ (*ut omnia sint ordinatissima*). Conversely, all multiplicity had its source in this oneness, in the Absolute One (*omnis multitudo derivatur ab uno*), to Whom it ultimately returns and to Whom it remains eternally subordinated (*ordinatio ad unum*), according to the words of St. John (Jn 17:11). » (Chroust 1947, 427‒28) [↑](#footnote-ref-551)
552. « Thus John of Paris claimed outright that ‘*whereas in the Church oneness is required by divine law, the faithful laity, moved by a natural instinct, … should live in different states*’. For ‘*only within each particular realm need there be unity*’ in the sense of oneness. » (Chroust 1947, 444) [↑](#footnote-ref-552)
553. Le livre est dédié à Dante ; cependant, Dante mit Brunetto en tant qu’opposant politique de la faction des Gibelins en enfer pour des péchés contre la nature. La citation clé tirée du passage cité de *Politique* III.10 est la suivante : « Seignourie sont de trios manieres : l’une est des rois, la segonde est des hons, la tierce est des communes, laquele est la trés meilleur entre ces autres. » (*Li Livres dou Tresor* II.44.1, ed. Baldwin&Barrette, p. 179) [↑](#footnote-ref-553)
554. « Et ratio est, quia politici contendunt ad perfectionem virtutis moralis et felicitatem civilem : Philosophi autem contendunt ad perfectionem virtutis intellectualis et felicitatem contemplativam sive intellectualem. » (*Politicorum Libri* VII, c. 2; ed. Borgnet 8, 634a) [↑](#footnote-ref-554)
555. « Quia ergo omnium confessio est, quod eadem est felicitas hominis et civitatis, quaecumque illa sit, relinquitur quod de duobus sit inquirendum. » (*Politicorum Libri* VII, c. 2; ed. Borgnet 8, 632a) [↑](#footnote-ref-555)
556. « Die praktische Regel ist also unbedingt, mithin als kategorisch praktischer Satz *a priori* vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die praktische Regel selbst, die also hier Gesetz ist) objectiv bestimmt wird. Denn *reine, an sich praktische Vernunft* ist hier unmittelbar gesetzgebend. » (KdPV 31) [↑](#footnote-ref-556)
557. « Objections may be urged (ἔστι δὲ ἀπορία τις) against all the aspirants to political power (πρὸς ἅπαντας τοὺς διαμφισβητοῦντας περὶ τῶν πολιτικῶν τιμῶν). » (*Pol*. 1283b13‒14, trad. Jowett, WA 10). [↑](#footnote-ref-557)
558. « Primo igitur diffinit quid sit regnabile, id est, regno aptum, dicens: *Primo autem determinandum*, est scilicet, *quid sit regnabile, et quid aristocraticum, et quid democraticum*. » (*Politicorum Libri* III, c. 10; ed. Borgnet 8, 309a) [↑](#footnote-ref-558)
559. « Men are free ‒ as distinguished from their possessing the gift for freedom ‒ as long as they act, neither before nor after; for to be free and to act are the same. » (Arendt 1961, 153) [↑](#footnote-ref-559)
560. « Et manifestat intentionem quaestionis, ut melius intelligatur quid intendit, ibi, *Regnabile quidem igitur est talis multitudo, quae nata est ferre genus superexcellens secundum virtutem ad praesulatum politicum*. Et dicitur hic regnabile non a rege, sed regno. Rex enim regnativus est, non regnabilis… » (*Politicorum Libri* III, c. 10; ed. Borgnet 8, 309b) [↑](#footnote-ref-560)
561. « Ejusmodi universalis huijus symbiosis ac regni administratores et rectores universalis consociationis corpus, seu totum et universum populum, a quo constituti sunt, repraesentant, ejusque personam gerunt in iis… » (*Politica methodice digesta*, cap. 18 ; ed. Amhem 1617, p. 199) [↑](#footnote-ref-561)
562. « Difficillimum autem est venire ad medium, maxime propter hoc, quia operationes et passiones nostras in singularibus sunt circumstantiarum, qui nulli uni communes sunt cum alio. » (*Ethicorum* II, tract. II, c. 11; ed. Borgnet 7, 193a) We will find a similar passage right away in the introduction of the given chapter (ibid, 191a). [↑](#footnote-ref-562)
563. « Ex hoc concludit, ibi, *Quare palam, justum quaerentes, medium quaerunt* : et sic dicit in *Ethicis*: «Medium invenire difficilimum est, facillimum autem declinare a medio»: et ideo assumendum esse scientem leges. Et dicit, quod est illud medium, ibi, *Lex enim ipsum medium*: determinando enim justum, determinat et medium: quia justum medium est, ut dicit in quinto *Ethicorum*. » (*Politicorum Libri* III, c. 10; ed. Borgnet 8, 307a) [↑](#footnote-ref-563)
564. Selon Lefort, la représentation symbolique de la démocratie est intéressante en cela qu’elle ne permet pas une représentation stable à l’aide d’une substance visible, par exemple par le roi ou par le corps d’un chef totalitaire. La démocratie moderne diffère de toutes les formations politiques en ce qu’elle reconnaît silencieusement la place du pouvoir comme vide, car il n’est pas possible de remplir une représentation totalitaire de façon permanente et une fois pour toutes, mais uniquement par voie de représentation (« la politique »). La déclaration classique de Lefort est la suivante : « Le lieu du pouvoir devient un *lieu vide*. » (Lefort 1986b, 25) [↑](#footnote-ref-564)
565. « Homo autem dominus operationum suarum non est nisi per voluntatem. Intellectu enim bene compellitur ad concedendum verum ex principiis demonstrationum, sed in voluntate penitus liber est et causa sui. Oportet igitur quod etiam virtutes quae intellectuales dicuntur, secundum quod sunt de numero laudabilium bonorum, a voluntate sicut a causa procedant. » (*Ethica* II, tract. 1, c. 1; ed. Borgnet 7, 150a) [↑](#footnote-ref-565)
566. « Et dicit rationem, ibi, *Putantes*, id et, quia putant *vitam liberi alteram quamdam esse a politica, et omnium esse eligibilissimam*, id est, quia putant quod vita hominis liberi sit omnium eligibilissima : et liberi vita est, quae nulli subjacet, sed sui causa est. *Hi autem*, id est, alii, *hanc* scilicet politicam, *optimam* esse dicunt. » (*Politicorum Libri* VII, c. 2; ed. Borgnet 8, 638b) [↑](#footnote-ref-566)
567. « Et hujus ratio est, quia homo bonus in lege peritus applicat particularibus quod lex praecipit in universali. » (*Politicorum Libri* III, c. 10; ed. Borgnet 8, 308a) [↑](#footnote-ref-567)
568. « Et fundant se super hoc quod dicitur in principio *Ethicorum*, quod “divinum est hoc, scilicet quod est hominis : divinius quod est civitatis, divinissimum autem quod est gentis.” » (*Politicorum Libri* VII, c. 2; ed. Borgnet 8, 634b) [↑](#footnote-ref-568)
569. « Amplius, humana universitas est quoddam totum ad quasdam partes, et est quedam pars ad quoddam totum. Est enim quoddam totum ad regna particularia et ad gentes, ut superiora ostendunt ; et est quedam pars ad totum universum. Et hoc est de se manifestum. » (*Monarchia* 1.7.1, ed. digitalis *Dante Project*) [↑](#footnote-ref-569)
570. « Rex ergo erit secundum naturae ordinem, qui omnium bonorum adeptione virtutem regnandi adeptus est secundum ultimum et optimum talis potestatis. » (*Ethicorum* VIII, tract. III, c. 2; ed. Borgnet 7, 541a) [↑](#footnote-ref-570)
571. « Primo quidem quantum ad bene vivere: ad quod unusquisque affert suam partem, sicut videmus in qualibet communitate, quod unus servit communitati de uno officio, alius de alio, et sic omnes communiter bene vivunt. *Hoc igitur*, scilicet bene vivere, maxime est finis civitatis vel politiae et communiter quantum ad omnes et sigillatim quantum ad unumquemque. Secundo utilis est vita communis etiam propter ipsum vivere, dum unus in communitate vitae existentium alii subvenit ad sustentationem vitae et contra pericula mortis. » (*In Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, lib. 3, lect. 5, no. 4; ed. Marietti, p. 137) [↑](#footnote-ref-571)
572. « This definition of political liberty as a potential freedom from politics is not urged upon us merely by our most recent experiences; it has played a large part in the history of political theory. We need go no farther than the political thinkers of the seventeenth and eighteenth centuries, who more often than not simply identified political freedom with security. The highest purpose of politics, ‘the end of government,’ was the actualized of security; security, in turn, made freedom possible, and the word ‘freedom’ designated a quintessence of activities which occurred outside the political realm. » (Arendt 1961, 149) [↑](#footnote-ref-572)
573. « Nam Aristoteles 7. Polyt. cap. *utrum autem* manifeste dicit, quod eadem est felicitas unius hominis, et totius Civitatis ; et dicit, quod hoc omnes communiter opinantur ; nam, qui dicuntur unum hominem esse felicem propter divitias, dicuntur Civitatem, si fuerit dives, esse felicem. » (*Contro Dante* 1; ed. Jarro, p. 4) [↑](#footnote-ref-573)
574. « Folgende Maximen des gemeinen Menschenverstandes gehören zwar nicht hierher, als Teile der Geschmackskritik, können aber doch zur Erläuterung ihrer Grundsätze dienen. Es sind folgende: 1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die Maxime der *vorurteilsfreien*, die zweite der *erweiterten*, die dritte der *konsequenten* Denkungsart.  » (KdU 294). [↑](#footnote-ref-574)
575. « Contra istam opinionem ostendo quod practica non distinguitur a speculativa fine, id est per causam finalem, ita scilicet quod habeat distinctam causam finalem a causa finali speculativae, sed idem simpliciter potest esse causa finalis utriusque. » (*Ordinatio* I, liber I, prologus, q. 11; OTh 1, 304.15‒18) [↑](#footnote-ref-575)
576. « Ideo dico quod recta ratio est obiectum actus virtuosi ; et ex hoc quod requiritur ad actum virtuosum tamquam obiectum in esse reali, sequitur quod habet causalitatem effectivam respectu actus virtuosi… » (*Quaestiones*, q. 7, a. 4; OTh 8, 394.443‒46) [↑](#footnote-ref-576)
577. « Ad istud dicit Scotus quod 'definitio prudentiae debet intelligi de habitu activo proximo, qualis est habitus adquisitus ex actibus. Unde sicut ars se habet circa factibilia ad habitum experimenti, ita circa agibilia se habet scientia moralis ad habitum prudentiae, quia habitus artis et scientiae moralis sunt remoti ad dirigendum, quia universales… » (*De distintione inter notitiam speculativam et practicam*; OTh 1, 317.14‒19) [↑](#footnote-ref-577)
578. « (...) dico quod habitus universalis immediate dirigit, non tamen totaliter sed partialiter tantum, quia praeter habitus universales requiritur notitia rei singularis quae debet dirigi, vel circa quod debet aliqua potentia operari. » (*Ordinatio*, liber I, prologus, q. 12; OTh 1, 356.15‒20) [↑](#footnote-ref-578)
579. « Ista autem praxis dividitur in praxim virtuosam et vitiosam, quia utraque istarum est in potestate nostra. Praxis autem virtuosa potest sic describi: praxis virtuosa est operatio exsistens in potestate voluntatis, nata elici conformiter rationi rectae ad hoc quod sit recta. » (*Ordinatio* I, liber I, prologus, q. 10; OTh 1, 293.1‒5) [↑](#footnote-ref-579)
580. « Tamen pro intentione Philosophi sciendum quod finis ‒ qui debet secundum rectam rationem intendi ‒ scientiae practicae est veritas, sicut est finis scientiae speculativae. Sed finis ultimus scientiae speculativae est veritas, finis autem ultimus scientiae practicae non est veritas sed opus. » (*Ordinatio* I, liber I, prologus, q. 11; OTh 1, 323.12‒16) [↑](#footnote-ref-580)
581. « Arguendo contra praedictam opinionem, primo ostendam quod secundum usum auctorum libertas, secundum quod distinguitur contra principium naturale activum, est quaedam contingentia vel indifferentia ; ex quo sequitur quod libertas non stat cum necessitate. Secundo arguam in speciali contra modum salvandi aliter libertatem in voluntate quam in alio principio necessario activo. » (*Ordinatio*, liber I, dist. 10, q. 2; OTh 3, 335.16‒22) [↑](#footnote-ref-581)
582. « Wie die alten Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination erlebten, in der Mythologie, so haben wir Deutsche unsre Nachgeschichte im Gedanken erlebt, in der *Philosophie*. Wir sind *philosophische* Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre *historischen* Zeitgenossen zu sein. Die deutsche Philosophie ist die *ideale Verlängerung* der deutschen Geschichte. » (Marx 1, 383) [↑](#footnote-ref-582)
583. « Aber die analytische Einheit und Tautologie der praktischen Vernunft ist nicht nur etwas Überflüssiges, sondern in der Wendung, welche sie erhält, etwas Falsches, und sie muß als das Prinzip der Unsittlichkeit erkannt werden. » (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, Kap. II; Hegel 2, 463). [↑](#footnote-ref-583)
584. Nous citons l’œuvre *Dialogus* d’après l’édition critique *Auctores Britannici Medii Aevi*, qui est publiée sous forme numérique : Guillaume d’Ockham : *Dialogus. Texte latin et traduction anglaise. Édité par John Kilcullen, John Scott, George Knysh, Volker Leppin, Jan Ballweg, Karl Ubl, Semih Heinen*. La division du texte suit le plan d’édition divisé en trois parties (*Dial*. 1–3) et deux traités, qui contient à la fois la deuxième (2.1–2) et la troisième partie (3.1–2). Suivent le numéro du livre et du chapitre, ainsi que la pagination de l’édition critique sous l’abréviation « ABMA ». [↑](#footnote-ref-584)
585. « Unde pro tota communitate mortalium dixit dominus ad primos parentes: 'Replete terram et subicite eam et dominamini piscibus maris.' Ergo communitas mortalium non debet privari iure suo super imperium absque consensu suo. » (*Dialogus* 3.2, lib. 1, cap. 31 ; ed. ABMA, pp. 122.66‒123.69) [↑](#footnote-ref-585)
586. « Respondetur quod potestas transferendi imperium uno modo vel alio principalissime est apud universitatem mortalium, sicut apud ipsam est principalissime potestas constituendi imperium. Quare si universitas mortalium vellet posset Romanum imperium de quacumque gente transferre in aliam. » (*Dialogus* 3.2, lib. 1, cap. 29 ; ed. ABMA, p. 115.28‒33) [↑](#footnote-ref-586)
587. « Papa auctoritate papali sibi data a Christo non intromittit se de imperio vacante imperio, sed quod intromittit se ‒ si rite faciat intromittit se ‒ auctoritate Romanorum vel electorum, ad quos vel ad cunctos electores spectat principaliter supplere defectum imperii vacante imperio, qui potestatem suam transferre possunt in papam. » (*Dialogus* 3.2, lib. 1, cap. 22; ed. ABMA, p. 83.8‒13) [↑](#footnote-ref-587)
588. « Nam non poterant sibi dare omne ius quod habebat imperator Romanus nec omne ius quod habebant senatores vel prefectus urbis. Et ita iura particularia personarum vel congregacionum seu collegiorum aut communitatum particularium non poterant transferre in papam. » (*Dialogus* 3.2, lib. 1, cap. 30 ; ed. ABMA, p. 118.18‒21) [↑](#footnote-ref-588)
589. « Ad quartam rationem respondetur quod papa non potest deponere imperatorem ratione papatus sicut nec ratione papatus potest deponere regem Francie. Sed sicut Zacharias papa regem Francorum auctoritate populi regni illius deposuit... » (*Dialogus* 1, lib. 6, cap. 10; ed. ABMA, p. 33.63‒70) [↑](#footnote-ref-589)
590. « Respondetur quod exercitus non facit imperatorem nisi auctoritate populi Romani. (...) Ergo imperium non est a papa. Discipulus : Per istam racionem imperium non est a populo Romano sed ab exercitu. Magister : Respondetur quod exercitus non facit imperatorem nisi auctoritate populi Romani. » (*Dialogus* 3.2, lib. 1, cap. 28 ; ed. ABMA, p. 112.10‒15) [↑](#footnote-ref-590)
591. « Sed electus in imperatorem seu regem Romanorum non est pro regno Romano subiectus pape cum pro regno Romano non sit vasallus pape. Ergo administrare debet licet non presentaverit eleccionem suam pape. » (*Dialogus* 3.2, lib. 2, cap. 29; ed. ABMA, p. 200.36‒40) [↑](#footnote-ref-591)
592. « Ergo nullam potestatem accepit beatur Petrus a Christo super Romanum imperium quam non accepit super Franciam et alia regna. Quare si ex potestate data beato Petro a Christo papa potest transferre Romanum imperium de gente in gentem poterit eadem potestate transferre regnum Francie de gente in gentem. » (*Dialogus* 3.2, lib. 2, cap. 20 ; ed. ABMA, p. 75.32‒36) [↑](#footnote-ref-592)
593. « Romanum autem imperium acquisivit ius et dominium super alia regna per potenciam gladii. Ergo et per potenciam gladii potuit perdere idem ius et dominium. » (*Dialogus* 3.2, lib. 2, cap. 5 ; ed. ABMA, p. 136.78‒82) [↑](#footnote-ref-593)
594. « Christus dedit caput communitati fidelium; sed non nisi beatum Petrum. Ergo Petrus fuit constitutus a Christo caput universorum fidelium. » (*Dialogus* 3.2, lib. 1, cap. 14; ed. ABMA, p. 153.14‒16) [↑](#footnote-ref-594)
595. « Christus autem omnes divitias necessarias ad iurisdictionem coactivam exercendam quo ad dominium penitus abdicavit, victu et vestitu contentus. Adiutorio etiam divitum ad eandem iurisdictionem exercendam minime utebatur. Ergo coactivam iurisdictionem in quantum homo mortalis non habuit.” (*Dialogus* 1, lib. 6, cap. 3 ; ed. ABMA, p. 9.42‒49) [↑](#footnote-ref-595)